



HAL
open science

Principes métaphysiques, principes théologiques

Claudine Tiercelin

► **To cite this version:**

Claudine Tiercelin. Principes métaphysiques, principes théologiques. Alexandre Declos; Jean-Baptiste Guillon. Les Principes métaphysiques, Collège de France; Collège de France, 2020, 978-2-7226-0535-0. 10.4000/books.cdf.7860 . hal-04056072

HAL Id: hal-04056072

<https://hal.science/hal-04056072>

Submitted on 7 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Principes métaphysiques, principes théologiques »

[Colloque « Les principes métaphysiques », Collège de France, 2-3 octobre 2018]

Texte en ligne dans le volume « Les Principes métaphysiques », (A.Declos & J.-B. Guillon (dir.)
 issu du colloque, sur le site « La philosophie de la connaissance au Collège de France »
<https://books.openedition.org/cdf/7860>

Claudine Tiercelin

Tout au long de l'histoire et au gré des définitions et transformations qu'elles ont l'une et l'autre connues, la métaphysique et la théologie ont eu et continuent d'avoir des relations tendues. Après avoir rappelé certains épisodes marquants de cette histoire et quelques unes des raisons propres à ces tensions, on essaiera de comprendre pourquoi et comment une réflexion renouvelée sur le concept même de *principe* permet de repenser les problématiques, tout en conservant, voire en garantissant mieux, ce qui reste éminemment souhaitable, l'autonomie tant de la théologie que de la métaphysique.

J'ai souhaité commencer les travaux qui vont nous occuper par l'examen, bien trop ambitieux, cela va sans dire, et forcément très sommaire, de la question qui, depuis sa naissance, hante celle que l'on baptise, tantôt, la reine des sciences, la science de l'être en tant qu'être, la science des premiers principes, tantôt, la science du premier principe, selon que l'on entende la métaphysique comme la métaphysique générale, censée s'occuper de tous les êtres en tant qu'ils sont, ou comme la métaphysique spéciale, dont le but serait au premier chef de s'occuper de l'être le plus éminent parmi les êtres, à savoir Dieu ou à tout le moins le divin.

Cette question, dont je vais simplement retracer quelques épisodes marquants de l'histoire, c'est celle des relations mouvementées – qui le sont encore plus qu'on ne le pense aujourd'hui et qui n'ont rien à envier à celles entre la métaphysique et la science –, entre la métaphysique et la théologie. Sans doute, cette dernière n'est-elle pas non plus facile à définir ou à caractériser, l'histoire même de son évolution, en parallèle avec l'histoire des monothéismes, mais pas seulement, n'étant pas étrangère, on s'en doute, aux liens qu'elle a pu entretenir avec la métaphysique elle-même.

Si j'ai souhaité le faire, ce n'est pas seulement parce que cette problématique revêt aujourd'hui une certaine acuité, pour ne pas dire gravité, mais aussi et d'abord parce que c'est à un renouvellement, me semble-t-il, de cette problématique et à de nouvelles interrogations aussi sur une porosité à certains égards grandissante entre la métaphysique et la théologie, que nous invitent les travaux menés, au sein même de la métaphysique contemporaine, sur un certain nombre de sujets ou concepts. En voici quelques exemples : les réflexions entourant la notion de fondation (*grounding*), entendue en un sens plus large que celui, classique, de fondement, et ne se limitant pas notamment à

une fondation de type causal, l'examen de la dépendance ou de l'indépendance ontologique, relative ou absolue, et de ce que pourraient être les *fundamentalia* de la réalité, qu'on opte pour une conception méréologique de la partie au tout ou du tout à la partie au sein d'une approche foncièrement pluraliste ou moniste, la pertinence ou non de la réintroduction de principes logico-théologico-métaphysiques tels que le principe de raison suffisante, le principe du meilleur, la question de savoir si les principes métaphysiques sont des croyances de base, immédiates, non inférentielles, adossées ou non au sens commun, ou encore l'examen de la place que pourraient tenir, au sein même de la métaphysique, des réflexions entourant non seulement des théologoumènes classiques liés au problème de la grâce, de la prescience divine, ou de la *causa sui*. Mais aussi, plus largement, toute une série de sujets qui ont depuis toujours retenu l'attention des théologiens, qu'ils aient trait au libre arbitre et au déterminisme, au problème du mal, au sens que l'on peut donner au concept même de Dieu et de ses attributs, ou encore à certains arguments en faveur de son existence (physico-théologique, cosmologique, ontologique) dont les critiques nourries menées à l'encontre de la théologie naturelle –l'enquête sur l'existence de Dieu à partir de la nature, qui apparaît déjà chez les physiologues antiques mais fleurit surtout au XVIIIe siècle– ou de la théologie dite rationnelle ou spéculative ou encore scolastique –qui s'applique davantage aux arguments abstraits, fondés sur des définitions ou des constructions logiques : arguments sur la contingence des choses, sur l'être nécessaire, etc., entendons, dans les deux cas : un type d'enquête menée par la raison naturelle sur l'existence et les attributs de Dieu ou de dieux indépendamment de toute révélation surnaturelle– avaient fini par nous convaincre qu'ils étaient tous –sujets ou arguments– dénués de pertinence voire de sens. A bien des égards, toutes ces analyses ne remettent pas seulement au goût du jour ce que l'on appelait jadis la théologie naturelle (ou encore spéculative) tant décriée par un Hume, par un Kant, par opposition à la théologie positive, ou mystique, ou civile. La manière même dont elles sont reprises, à partir d'une analyse rationnelle et argumentée, se situant souvent dans la droite ligne d'un Malebranche, d'un Leibniz ou d'un Spinoza et dans la tradition non seulement scolastique mais également moderne de l'*intellectus fidei* ou de la *fides et ratio*, déborde de plus en plus certains territoires dans lesquels on aurait d'abord pensé que le philosophe métaphysicien mais aussi l'épistémologue se seraient d'emblée sentis plus à l'aise que le théologien : ainsi, la question, par exemple, de la vérité ou des démonstrations (notamment déductives), mais aussi la pertinence d'arguments inductifs en faveur de l'existence de Dieu, ou encore la justification et/ou la garantie que l'on est ou non à même d'apporter aux croyances religieuses elles-mêmes.

Dans son fameux article de 1933, *Le dépassement de la Métaphysique par l'analyse logique du langage*¹, on s'en souvient, Carnap insistait sur le fait que, parmi les mots qui, selon lui, trahissaient les énoncés dénués de sens des métaphysiciens, il y avait le terme même de « principe » (au sens de « principe de l'être », et non au sens de « principe de connaissance » ou « axiome »). Ainsi, « divers métaphysiciens, à la question de savoir “quel est le principe (suprême) du monde” (ou bien “des choses”, “de l'être”, “de l'étant”) répondent par exemple que c'est l'Eau, le Nombre, la Forme, le Mouvement, la Vie, l'Esprit, l'Idée, l'Inconscient, l'Action, le Bien, etc. Or, si l'on demande au métaphysicien à quelles conditions un énoncé de la forme : “ x est le principe de y ” est vrai, et à quelles conditions, faux, bref, quelles sont les marques distinctives (*kennzeichen*) ou la définition du mot “principe”, il répondra par des mots ambigus et indéterminés : “ x est le principe de y ” doit signifier “ y procède de x ” ou “l'être de x repose sur l'être de y ”. Certes, le plus souvent, ces mots ont une signification claire : par exemple, nous disons d'une chose ou d'un processus y qu'il “procède de x ”, quand nous observons que les choses ou les processus de l'espèce de x sont souvent ou toujours suivis de l'espèce y (relation causale au sens d'une succession soumise à une loi) », mais, poursuivait Carnap, le métaphysicien n'entend pas cela au sens de relations empiriquement constatables, sans quoi ses thèses seraient de simples « énoncés d'expérience de la même espèce que ceux de la physique »; mais il ne donne pas non plus de critère pour une autre signification. « Par suite, la signification soi-disant “métaphysique” que le mot doit avoir ici, par opposition à la signification empirique dont on vient de parler, n'existe absolument pas ». On n'a fait, concluait-il, qu'ôter au mot sa signification antérieure sans lui en donner une nouvelle : « il n'est plus qu'une coque vide »².

Carnap, au vu de certaines discussions récentes, n'avait pas complètement tort d'être circonspect sur ce point. Comme on le voit, dans les discussions les plus vives aujourd'hui, nombre de difficultés tournent en effet autour de ce concept de « principe », et, comme nous allons essayer de le montrer, sans doute n'est-ce pas un hasard si les métaphysiciens n'hésitent pas à recourir à des « principes » aussi variés que le principe de crédulité, le principe d'autorité, le principe de non contradiction, le principe de raison suffisante, la question étant : mais à quelle fin ? En raison de leur priorité, de leur antériorité ? Parce qu'ils seraient mieux connus que d'autres ? Est-ce à dire que les principes métaphysiques auraient une valeur, par exemple, axiomatique, à l'instar des axiomes des mathématiques ou des prémisses d'un syllogisme ? Leur priorité est-elle liée à leur immédiateté, à la manière dont ils sont saisis, par l'évidence intuitive ? Par le déroulement transparent d'une

¹D'abord paru dans la revue *Erkenntnis* en 1933, repris et traduit en français in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous la direction d'Antonia Soulez, P.U.F.1985, p. 155-179.

²*Op.cit.*, p. 161.

déduction ? Sur quoi s'appuie au juste le métaphysicien : sur la logique, sur la métaphysique, sur la philosophie de l'esprit, sur les facultés, sur la théologie ? Entend-il les « principes », peut-être, tout banalement, comme des règles à suivre pour la bonne direction de son esprit ?

En vérité, selon le sens qu'on donnera aux « principes », selon le rôle aussi qu'on leur fera jouer, peuvent se lire, en filigrane, les frontières plus ou moins poreuses entre métaphysique et théologie, nous obligeant, par là même, en fonction des difficultés rencontrées, à méditer sur la pertinence ou non qu'il y a de sauvegarder l'autonomie de l'une comme de l'autre. Autant le dire d'emblée : ma réponse sera positive.

Pour prendre la mesure des précautions dont le métaphysicien doit, à mon sens, ne cesser de s'entourer, je me contenterai donc dans ce qui suit, de quelques rappels sur les liens délicats que le métaphysicien a pu avoir, par le passé, avec le théologien, avant de présenter quelques réserves sur certaines analyses proposées aujourd'hui en métaphysique, à partir précisément des réflexions menées sur le concept de « principe », comme sur la connaissance qu'on peut en avoir (et donc sur les justifications ou garanties qu'on est prêt ou non à exiger). J'espère ainsi pouvoir montrer qu'on a peut-être quelques raisons de ne pas vouloir réduire trop vite la frontière entre principes « métaphysiques » et principes « théologiques ».

Quelques rappels donc, pour commencer, sur l'histoire mouvementée des liens entre la métaphysique et la théologie.

Loin de moi l'idée de reprendre dans le détail l'examen que j'avais mené de cette question dans un texte déjà ancien³. Juste quelques rappels.

J'attirais alors l'attention sur le fait que la caractéristique majeure, ou simplement définitionnelle, de la « métaphysique », résidait en son « impossible classement », en raison tout d'abord de la difficulté même à dire *sur quoi* au juste elle porte. Sur l'être sans doute⁴, mais ensuite ? Qu'est-ce que l'être ? Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? (Question qui importe aujourd'hui à ceux qui réfléchissent, par exemple, à la nature et à la portée exacte du principe de raison suffisante). Quelle est la différence entre l'être et l'essence ? Entre essence et existence ? Entre réalité et apparence ? Quelle est la nature du lien unissant la cause à l'effet ? Sommes-nous libres ? L'âme est-elle immortelle ? Dieu existe-t-il ? Autant d'interrogations dont on peine depuis toujours à

³« La métaphysique », in D. Kambouchner (dir.), *Notions de Philosophie*, tome II, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1995, p.387-500.

⁴Comme le note E. Gilson, c'est peut-être le seul point sur lequel les métaphysiciens s'accordent : *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1ère édit. 1948, édit. 1972, p. 55. Voir Tiercelin, 1995, *op.cit.*, p. 387-389.

dire quel est l'objet *précis*, ou de quelle *science* au juste elles relèvent, ce qui conduit à les classer comme (et souvent à les réduire à) des questions de physique, de logique, de morale, de psychologie, ou bien alors, ce qui fut historiquement (et reste souvent encore le cas), de théologie. Dans le même temps, nous sentons bien l'inadaptation partielle de ces classifications et/ou réductions (voire éliminations). Comme le veut en tout cas la légende, c'est cette difficulté à inscrire soit en logique, soit en physique, soit en éthique, certains écrits d'Aristote, traitant de ce type de sujets, qui aurait poussé Andronicos de Rhodes à intituler *Métaphysique*, certains volumes du Stagirite, prenant place « après les textes sur la nature ».

Les mêmes ambiguïtés affectent les termes « *meta ta physica* ». Faut-il traduire « meta » par : « après », par « au-delà », voire par « au-dessus » ? Et le terme « physica » ? Renvoie-t-il à une science particulière (physique, géologie, biologie, etc.), ou, plus généralement, à l'ensemble des choses qui composent le monde matériel ? Ou encore, à la *phusis* –la nature empirique et sensible– voire au domaine de l'expérience ? Selon les cas, les limites de ce qui vient « après » la physique varieront considérablement, de même, il y a fort à le parier, que la définition de ses enjeux, de sa méthode, comme la caractérisation de ses « principes ». Supposons, si elle est une science, que la métaphysique ne se confonde avec aucune des sciences particulières : il lui faudra alors justifier son utilité et sa légitimité par rapport à elles (soit comme science, soit, éventuellement, comme « reine » des sciences) mais alors aussi invoquer des principes qui lui soient propres. Supposons qu'elle se limite au monde immatériel, à celui des âmes pures, des anges, ou simplement de Dieu : alors, elle risque fort de s'apparenter, voire de s'identifier à une science du divin, bref, à la théologie. Ou encore, entendons-la comme la science de tout ce qui n'est pas de l'ordre de la sensibilité ou de l'empirie : en ce cas, elle se concevra plutôt comme une science de l'intelligible, par exemple, des Idées ou des Formes pures (comme il s'en trouve dans l'univers platonicien), ou des seules essences. Tout dépendra aussi de la définition donnée de l'*expérience* elle-même : comme ce qui trouve ses conditions de possibilité dans la liaison de concepts purs de l'entendement avec des intuitions données dans la forme pure de la sensibilité (Kant) ? Ou, plus simplement, comme l'entendent communément les sciences expérimentales ? En pareil cas, il faudra en permanence modifier les bornes de l'expérience car, l'histoire nous l'apprend, ce qui était hier inconnaissable, inexplicable (ce qui serait donc « brut », « primitif », « non fondé »), peut ne plus l'être aujourd'hui, et maintes questions qualifiées de « métaphysique » se réduisent finalement à du physique parfaitement maîtrisé (certaines causes ou entités jadis obscures se ramenant à des lois parfaitement testables ou à des phénomènes totalement observables). L'on connaît du reste l'avidité et la précipitation de certains, au motif que les frontières entre le métaphysique et le physique tendraient chaque jour un peu plus à

s'estomper, à vouloir réduire (voire à éliminer) la métaphysique par le prisme d'une métaphysique intégralement *naturalisée*⁵, toute interrogation sur ce que pourraient bien être des « principes » qui lui soient propres, devenant alors, pour tout dire, assez oiseuse.

Toujours est-il que ce caractère, semble-t-il, « inclassable » de la métaphysique est ce qui, historiquement, a toujours réuni ses laudateurs et ses détracteurs : ces derniers en profitent pour conclure que si la métaphysique n'est pas *même* de la physique, de la logique, ou de la morale, on se demande bien alors ce qu'elle *est*. Ses énoncés ont-ils seulement un sens ? C'est ce que lui reprocheront au XX^{ème} siècle les positivistes logiques. A l'inverse, pour ses défenseurs, la légitimité de la métaphysique tient précisément dans cette impossible réductibilité aux autres sciences : quels que soient ses rapports avec celles-ci, elle leur échappe ; et c'est ce qui justifie, selon eux, que par ses *principes*, elle les *fonde*. La métaphysique ne se ramènerait donc, ni à la logique, ni à la physique, ni à l'éthique, ni à la théologie, ni même à la seule ontologie. Et l'histoire le montre : quand elle a eu cette tentation, elle a dégénéré. Quand elle a trop mis l'accent sur la logique, sur le langage, sur les essences, elle a versé dans l'hyperrationalisme, le dogmatisme, et a passé les bornes (Kant). Lorsqu'elle a trop fait signe vers l'ontologie et la théologie, elle a tout simplement perdu le sens d'elle-même, elle a « oublié » l'Être, en ne se souciant plus que des étants et de leur cause (Heidegger)⁶.

En tout cas, si le terme de « métaphysique » provient du nom donné aux traités d'Aristote venant après la physique, dès l'Antiquité, l'unité de ces traités a plongé les commentateurs dans la perplexité, en raison de la difficulté à déterminer en quoi pourrait ou non consister non pas tant *la* métaphysique aristotélicienne que l'objet même de la métaphysique *selon Aristote*, celle-ci se présentant en effet, pour reprendre les formules de P. Aubenque, comme la recherche d'une science « introuvable » et « innommée »⁷, bien que le Stagirite ait été, semble-t-il, le premier à ressentir la nécessité et la légitimité, d'une *science* nouvelle, à côté des sciences particulières (*op.cit.*, p.22sq.) : « Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement » (*Mét.* Γ, 1, 1003 a 21), censée examiner les objets de toutes les sciences sous leur aspect le plus général et par ce qu'ils ont en commun, à savoir, cela, et cela seul qu'ils sont, là où les êtres définis par les différentes sciences – physique, mathématiques, théologie – ont chacun leur spécificité : la physique est bien une science théorétique mais dont la visée se limite à « cette sorte

⁵Sur mes réserves concernant ce type de démarche que je juge coupable de « scientisme », voir notamment *Le Ciment des Choses, petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, éditions d'Ithaque, 2011, chap.2, p. 97-186.

⁶Voir Tiercelin, 1995, *op.cit.*, p. 389-390.

⁷P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1972, p. 44. Voir pour le détail Tiercelin, 1995, *op.cit.*, p. 409-418.

d'être susceptible de mouvement » (*Met.* E, 1, 1025 b 25), donc à un genre d'être déterminé (19-20; *Met.* Γ, 3, 1005 b33-34). C'est donc bien « une sorte de Philosophie », un savoir, mais non premier (*Met.* Γ, 3, 1005 b 1-2). Mais en quoi consiste ce savoir plus élevé encore que celui du physicien (1005 a 33-34) ? C'est loin d'être clair : car si Aristote est sans doute le premier à avoir clairement fait ressortir le problème de l'être au sens de la question –rien moins qu'évidente– de « qu'est-ce que l'être ? »⁸, et à avoir clairement assigné à l'ontologie une place dans un champ épistémique où le partage naturel du savoir se faisait encore de manière tripartite –dialectique (ou logique), physique, et morale– tout aussi éloquent est le relatif embarras du Stagirite à fixer le nombre et le contenu des sciences censées statuer en définitive sur cette question. En témoigne la liste des questions posées au livre B de la *Métaphysique*⁹. Et l'on connaît la réponse d'Aristote : « Sur tous ces points, il est non seulement difficile de découvrir la vérité, mais il n'est même pas aisé d'explorer rationnellement et comme il convient les difficultés » (*ibid.*). Aristote est donc à l'évidence partagé : devront-elles être toutes réglées par une seule science ou par plusieurs ? Et c'est de cet embarras qu'a surgi l'ambiguïté, non seulement du statut de la métaphysique dans l'aristotélisme, mais du statut de la métaphysique *tout court*, Aristote hésitant, semble-t-il, à la définir comme science de l'être en tant qu'être (et donc de l'être *commun*) ou comme philosophie *première*, termes qui, ainsi que l'a montré Aubenque, ne sont pas synonymes (*op.cit.*, p.28). Dans ce dernier cas, la métaphysique désigne un ordre *hiérarchique* dans l'objet, renvoyant à ce qui est au-delà de la nature. Et s'il existe « quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé », son étude reviendra à la philosophie première, et donc à la *théologie* (*Met.* E, 1026 a 10s) qui devra déterminer s'il existe ou non « à part (*meta*) des substances sensibles, une substance immobile, et éternelle, et si cette substance existe, quelle est sa nature ? » (*Met.* M, 1, 1076 a10 ; cf. B, 1, 995 b 14 ; voir Aubenque, *op.cit.*, p. 31). Sans doute ce rapport est-il plus un rapport de séparation (*para*) que de transcendance

⁸P. Aubenque, *op. cit.* p. 13 ; Tiercelin, 1995, *op.cit.*, p. 410.

⁹« L'étude des causes appartient-elle à une seule science ou à plusieurs ? Notre science doit-elle considérer seulement les premiers principes de la substance, ou bien doit-elle embrasser aussi les principes qui sont à la base de toute démonstration, tels que : *est-il possible d'affirmer et de nier en même temps une seule et même chose ?* et autres principes semblables. Et si la science en question s'occupe de la substance, est-ce une seule science qui s'occupe de toutes les substances ou y en a-t-il plusieurs, et s'il y en a plusieurs, sont-elles toutes d'un genre commun, ou bien faut-il regarder les unes comme des parties de la Sagesse et les autres comme quelque chose de différent ? [...] si l'on ne doit reconnaître que des substances sensibles, ou s'il y en a encore d'autres en dehors de celles-là ; si ces autres substances sont d'un seul genre, ou s'il y en a plusieurs genres [...] si notre étude doit s'appliquer seulement aux substances, ou si elle doit s'appliquer aussi aux attributs essentiels des substances [...] Y a-t-il ou non, en dehors de la matière, quelque chose qui soit cause par soi ? Ce quelque chose est-il séparé ou non ? Est-il multiple en nombre ? [...] Ensuite, les principes sont-ils limités numériquement ou spécifiquement, est-ce que les principes des êtres corruptibles et ceux des êtres incorruptibles sont les mêmes ou différents ? [...] Le problème le plus ardu de tous et qui présente la difficulté la plus grave : l'Un et l'Être sont-ils, comme le prétendaient les pythagoriciens et Platon, non pas quelque autre chose, mais la substance même des choses ? [...] Les principes sont-ils des universels, ou sont-ils semblables à des objets individuels ? Sont-ils en puissance ou en acte autrement que par rapport au mouvement ? » (*Met.* B., 1).

(*hyper*), mais dans la notion de philosophie *première*, s'inscrit l'idée même de primauté. Première, elle l'est autant que par sa place dans l'ordre du savoir, par la dignité de son objet, car « la science la plus éminente doit porter sur le genre le plus éminent » (*Met.* E, 1 1026 a 21). Et ce genre, précisément, est *principe (arché)* ; aussi la philosophie première sera-t-elle *science du principe*, et « universelle parce que première » (1026 a 30 ; cf. Aubenque, *op.cit.*, p. 31-32). La métaphysique serait donc parfaitement conforme à la primauté attribuée par Aristote lui-même à la science de l'être immobile et séparé. Au reste, cette science qui a pour objet certaines causes et certains principes est dite « Sagesse » (*Mét.* A, 1, 982 a) et « la plus divine » (983 a), « d'une part, parce que Dieu est une cause de toutes choses et un principe, et d'autre part, parce qu'une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder. Toutes les autres sciences sont donc plus nécessaires qu'elle mais aucune ne l'emporte en excellence » (A, 2, 983 a 5-10). Si la métaphysique est philosophie première, c'est donc parce que, à l'inverse de ceux qui –tels les physiciens, Empédocle, Thalès, ou Anaximène– ne se soucient que des causes matérielles, « la science que nous avons à acquérir est celle des causes premières (puisque nous disons que nous connaissons chaque chose seulement quand nous pensons connaître sa première cause) » (A, 3, 983 a 25). En ce sens, elle est bien philosophie première, science des *premiers principes*. Une antériorité de la philosophie première par rapport aux sciences secondes (mathématiques et physique), jugée décisive par Aristote : « S'il existe quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, c'est manifestement à une science théorique qu'en appartient la connaissance. » : science qui n'est assurément « ni la physique (car la physique a pour objet certains êtres en mouvement) ni la mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre » (E, 1, 1026 a 10). Antérieure donc, dans l'ordre *chronologique* de la connaissance, mais aussi dans l'ordre de *l'éminence*, c'est-à-dire « selon la nature et l'essence » (Δ, 11, 1019 a 5 ; A, 8, 989 a 15, M, 2 1077 a 26) ou encore, selon l'ordre de la causalité¹⁰.

Descartes le redira dans la Préface des *Principes*¹¹ : la métaphysique est bien « science des principes » et des « premières causes », chronologiquement première, racine de l'arbre philosophique, commencement absolu de la connaissance, d'où dériveront, selon un rapport logico-temporel de déduction, la physique et les sciences appliquées. Il y mettra deux conditions : « l'une, que ces principes soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non

¹⁰Sur tout ceci, P. Aubenque, *op.cit.*, p. 32-33, p. 57. Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 412-413.

¹¹Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 414-415.

réciroquement, elles sans eux » (A-T, t. IX, II, p. 2). La seconde des conditions, on le voit, ne fait qu'expliciter la notion aristotélicienne de *principe* : « Les choses les plus connaissables sont les principes et les causes ; car c'est par eux et à partir d'eux que les autres choses sont connues, mais eux ne sont pas connus par les choses qui leur sont subordonnées » (*Met. A.*, 2, 98 b 2), là où, à l'évidence cartésienne, il faut substituer, chez le Stagirite, une exigence *logique* : est science toute discipline qui est « capable de démontrer » (*Ethique à Nicomaque*, VI, 3, 1139 b 31-32), et entendre par *principe*, tout ce qui est le commencement premier d'une démonstration. Or, toute démonstration présuppose la vérité de ses prémisses, lesquelles ne relèvent donc pas d'une démonstration ; aussi les prémisses du premier syllogisme seront-elles dites « premières et indémontrables » (*Anal.Post.* I, 2, 71 b 26), premières, *quoique* indémontrables, et premières *parce que* indémontrables¹², « car autrement on ne pourrait les connaître, faute d'en avoir la démonstration » (*ibid.*, 71b27): « elles doivent être causes de la conclusion, être plus connues qu'elles, et antérieures à elle : causes, puisque nous n'avons la science d'une chose qu'au moment où nous en avons connu la cause; antérieures, puisqu'elles sont des causes; antérieures aussi du point de vue de la connaissance » (*ibid.*, 71b29). Ce principe non déduit, au *fondement* de la démonstration, plus connu que ce qu'il permet de connaître ne pourra être saisi que par une connaissance distincte de la science déductive ou syllogistique et supérieure à elle : « Si nous ne possédons en dehors de la science aucun autre genre de connaissance, il reste que c'est l'intuition qui sera le commencement de la science » (*Anal.Post.*, II, 19, 100 b 13). L'intuition est donc le corrélat cognitif indispensable à la saisie des principes : si la métaphysique est philosophie *première*, elle sera science des *premiers principes*, et ceux-ci, –s'ils sont du moins connaissables– ne pourront être saisis que par l'intuition.

La question qui se pose naturellement est celle de savoir si, étant « philosophie première », la métaphysique s'y réduit, auquel cas, elle serait bien métaphysique « spéciale », bref science de l'être immobile et séparé. L'ambiguïté est bien réelle si l'on suit les classifications opérées par Aristote des sciences théorétiques : la philosophie première y est bien définie comme *théologie*, juxtaposée à la physique et à la mathématique, et elles ont toutes un genre particulier : les êtres séparés mais mobiles, pour la physique, les êtres immobiles mais non séparés, pour les mathématiques ; quant à la théologie, elle a trait aux êtres immobiles et séparés (E, 1, 1026 a 16 et 19). Et, précise Aristote, nous appelons cette science, théologie, car « il n'est pas douteux que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée » (E, 1,1026 a 21), la théologie étant d'ailleurs

¹²Il arrive même à Aristote de dire qu'il entend par « principe dans chaque genre ces vérités dont l'existence est impossible à démontrer » (*Anal.Post.* I, 10, 76a31).

philosophie *première*, parce que « la science la plus haute doit avoir pour objet le genre le plus élevé »; ainsi les sciences théorétiques ont-elles plus de valeur que les autres, et la théologie plus de valeur que les sciences théorétiques (E, 1, 1026 a 21).

Toutefois, la philosophie première, loin de se confondre avec la science de l'être en tant qu'être, apparaît plutôt comme une partie de celle-ci¹³. Au début du livre E, Aristote oppose à une science, qui reste certes innommée, les sciences qui « concentrant leurs efforts sur un objet déterminé, sur un genre déterminé, s'occupent de cet objet, et non de l'Être pris absolument, ni en tant qu'être » (E, 1, 1025 b 8). La théologie ou philosophie première, présupposant l'existence du divin, semble donc, au même titre que les autres sciences particulières, entrer dans la juridiction d'une science plus élevée : aussi, chaque fois qu'Aristote évoque le terme de philosophie première (même lorsqu'il ne l'assimile pas expressément à la théologie), l'oppose-t-il à la physique (ou philosophie seconde) : si le divin n'existait pas, la physique serait toute la philosophie (cf. *Part. Anim* I, 1, 641 a 36), ou du moins c'est elle qui mériterait le titre de philosophie première (*Met.* E, 1, 1026 a 27 ; cf. Γ 3, 1005 a 31). À l'inverse, c'est toujours par opposition non à la physique, mais aux sciences particulières en tant que telles que se trouve définie la science de l'être en tant qu'être¹⁴. Si la lutte pour la primauté est engagée entre la physique et la théologie, la science de l'être en tant qu'être ne semble pas être directement liée à ce débat : « Etudier l'Être en tant qu'être, et non en tant que nombres, lignes ou feu » (Γ 2, 1004 b 6), cela reste possible en dehors de l'existence même du divin. Ainsi, si l'on excepte le livre K (à l'authenticité contestée) où *philosophia prima* est à plusieurs reprises employé au sens de science de l'être en tant qu'être, il semble bien que ce terme renvoie à la théologie, mais ne soit qu'une partie de la science de l'être en tant qu'être¹⁵. La métaphysique n'est donc pas la philosophie première, et la science de l'être en tant qu'être ne se réduit pas à celle de l'être divin¹⁶.

On le voit : c'est donc plutôt, par un tour extraordinaire, l'incapacité où furent les commentateurs de concevoir une science philosophique, qui, distincte de la physique (et des mathématiques) comme de la logique et de la morale, ne fût pas par là même une théologie, l'incapacité aussi où ils furent de reconnaître la spécificité et l'originalité d'une science de l'être en

¹³ Aubenque, *op.cit.*, p 36. Voir Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 416 sq.

¹⁴ Aubenque, *op.cit.* p. 36-38.

¹⁵ Aubenque rappelle aussi que lorsqu'on renvoie à la philosophie première, référence est faite au livre L, où est élucidée l'essence du Premier Moteur ; voir aussi le *Traité du Ciel*, (I, 8, 27b10) où, après avoir montré l'unicité du ciel, Aristote note qu'on pourrait faire de même « avec des arguments tirés de la philosophie première ». Enfin, il est très peu question de théologie dans la métaphysique d'Aristote, hormis des allusions au début du livre A, et aux livres E et K (Aubenque, *op.cit.* p. 47).

¹⁶ Voir Aubenque, *op.cit.* p. 68 ; Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 417.

tant qu'être, n'entrant dans aucune des divisions traditionnelles de la philosophie ni même dans les cadres aristotéliens du savoir, qui les a conduits « de cette science sans lieu et sans nom, en qui ils ne pouvaient admettre qu'elle pût être autre que théologique, à faire pour des siècles, la métaphysique, *meta ta physica* » (Aubenque, *op.cit.*, p.43). Titre à valeur de prime abord descriptive, traduisant le caractère post-physique d'une recherche, mais préservant aussi, par une ambiguïté sans doute inconsciente, l'interprétation théologique de la science de l'être en tant qu'être, le post-physique se transmuant en trans-physique.

Or c'est cette ambiguïté, bien réelle chez Aristote qui insiste tantôt sur la transcendance du savoir philosophique¹⁷, tantôt sur le caractère « commun » de son objet¹⁸, qui va se perpétuer au cours de l'histoire de la métaphysique : transcendance de l'objet, postériorité de la recherche, tels seront les deux axes autour desquels se jouera pendant des siècles l'interprétation de la métaphysique, et dont, selon les cas, on cherchera à montrer soit la compatibilité, soit l'incompatibilité.

Ainsi verra-t-on Suarez opposer dans ses *Disputationes Metaphysicae (Prima Pars, disp. I, sect. 2.)* les deux définitions apparemment autorisées par l'aristotélisme : science de l'être en tant qu'être, dans la généralité de ses déterminations (*Met. Γ, 1, 1003 a 21*) et science du *principe* de l'être, c'est-à-dire de *ce qu'il y a de premier dans l'être* (*Met. A, I, 981 b 28 ; 2, 982 b 2 ; E, 1, 1026 a 19*). La métaphysique serait donc d'un côté, science universelle, portant sur un être que sa généralité empêche d'être un genre, de l'autre, science particulière, portant sur un genre particulier quoique éminent de l'être (*E, 1, 1026 a 21*). Va dès lors se perpétuer, notamment chez des auteurs comme Wolff et Baumgarten¹⁹, un concept scolaire de la métaphysique, s'articulant autour de la distinction entre *metaphysica generalis*, portant sur l'*ens commune*, et *metaphysica specialis*, portant sur le *summum ens*, c'est-à-dire Dieu, mais vouant aussi, dès lors, la métaphysique à un dilemme insurmontable: soit, elle satisfait aux conditions d'universalité de la science : elle est *ontologie*, mais au risque alors d'absorber toutes les sciences particulières, soit, elle est véritablement *théologie*, mais que devient alors son universalité ?

Comme on le voit, le point de départ aristotélien est suffisamment riche et complexe pour que se trouve en quelque sorte inscrite, d'emblée, ce qu'on a pu appeler une possible « dérive » théologique de la métaphysique, selon qu'on considérera qu'il y a ou non une nécessité pour la métaphysique d'être un simple préambule à la théologie. Sans doute la science première est-elle déjà

¹⁷Par exemple, *A, 2, 982 a 12* : « La connaissance sensible est commune à tous ; aussi [...] n'a-t-elle rien de philosophique ».

¹⁸« L'Être est ce qui est commun à toutes choses » (*Γ, 3, 1005 a 27*) ; cf. *B, 3, 998 b 20 ; I, 2, 1053 b 20*.

¹⁹Voir par ex. Baumgarten, *Metaphysica*, 2ème édit. 1743, § 1-3. *Métaphysique*, Texte présenté, annoté et traduit par Luc Langlois en collaboration, pour la traduction, avec Émilie-Jade Poliquin, Paris, Vrin, 2019.

pour Aristote la science des *premiers principes*, et donc considérée comme ayant pour objet le divin, puisque « dans l'opinion courante, Dieu est une cause de toutes choses et un principe » (A, 2, 983 a 7). Mais si Dieu est *principe du monde*, c'est uniquement comme *cause finale*, en ce qu'il est la cause de son mouvement, non en ce qu'il pourrait être la cause de son *existence* : le Dieu d'Aristote ne crée pas le monde, et même l'ignore, puisqu'il ne peut que se penser lui-même. En toute rigueur, l'unification de l'ontologie et de la théologie ne peut donc avoir de sens que dans la théologie chrétienne où Dieu est pensé comme *créateur* du monde et, par là-même, comme cause de *l'existence* des êtres.

On peut mesurer la prégnance de cette difficulté à distinguer clairement ce qui relève de la métaphysique et de la théologie à la différence d'approche que feront, au Moyen-Âge, deux auteurs comme Duns Scot et saint Thomas, le moment scolastique étant en un sens, celui, rêvé, de la suture possible entre les deux domaines.

Tous deux s'accordent certes sur un point : s'il est un *premier principe* de la métaphysique, alors celui-ci est bien l'être, la raison en étant, selon Avicenne, que nous en aurions tous une idée commune ; nulle connaissance n'étant en nous antérieure à celle de l'être, celui-ci serait donc, *ipso facto*, un *principe* premier, l'idée la plus connue de toutes, la première et la plus générale des notions qui nous soient accessibles²⁰. Soit. Mais une fois l'être posé on aimerait savoir ce qu'est *un être*, et quelles sont ses propriétés en tant précisément qu'il « est »²¹. Et c'est ici que les réponses d'un Duns Scot et d'un saint Thomas divergent, permettant, dans leur écart, d'aiguiser, aujourd'hui encore, la réflexion du métaphysicien. Rappelons-les à très grands traits²² :

Pour le Docteur Subtil, même si, *in fine*, la métaphysique est bien le préambule à la théologie, il y a bien un objet propre de la métaphysique, lequel est : *l'ens commune*²³. Pour lui, suivant en ceci Avicenne, l'être est conçu de telle manière que l'atteindre n'est pas *immédiatement* atteindre Dieu, même si l'on peut, médiatement, atteindre Dieu à partir de l'être en tant qu'être²⁴. Certes,

²⁰« Dicemus igitur quod *ens* et *res* et *neccessse*, talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiruntur ex aliis notioribus se » (Avicenne, *Metaph.* Tract. I, cap. 6; dans Avicenne, *Opera*, Venise, 1508, fol. 72^{rb}, cité par E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 15).

²¹E. Gilson, *op.cit.* p. 56.

²²Je me permets de renvoyer, pour l'analyse plus détaillée, à Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 420-442.

²³Duns Scot part bien de cette interrogation : « Le sujet de la métaphysique est-il l'être en tant qu'être comme l'a soutenu Avicenne, ou Dieu et les intelligences, comme l'a soutenu le commentateur Averroès ? » (*Reportata Parisiensis*, Prol. I, q.3, a.1). Alors que la métaphysique d'Averroès est en effet une science de Dieu au-delà de laquelle il n'y a plus de science, celle que propose Avicenne dans sa *Metaphysica* est une science de l'être en tant qu'être au-delà de laquelle il peut y avoir place pour d'autres manières de connaître Dieu.

²⁴O. Boulnois, *Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1992, p. 77 sq.

l'approfondissement de notre connaissance de l'être commun nous conduit à en considérer les *causes*, et la métaphysique devient alors l'étude de l'Être premier, dont elle établit bien l'existence, mais celui-ci n'est pas son propre sujet : c'est celui de la théologie. Dieu n'est donc le premier sujet de la métaphysique selon aucun concept possible à l'homme²⁵. Conçue comme science de l'être et de ses propriétés, la métaphysique voit ainsi son statut en tant que science défini par son sujet propre, et trouve ainsi sa place, distincte, entre la physique qu'elle transcende et la théologie qui la transcende²⁶. Et c'est parce que nous concevons l'être sous cette forme, comme ayant un sens *commun* à tous les emplois du mot « être », et donc univoque²⁷ que la métaphysique a un objet propre et est donc possible, mais aussi, comprenons le bien, nécessaire, requise, au-dessus de la physique, pour établir le sujet de la théologie²⁸. Le concept le plus commun, sujet premier de la métaphysique, est donc aussi le concept le plus simple. Retenons encore cette antériorité inhérente au principe : l'être est connu, au préalable, avant toute science particulière²⁹.

Ainsi se dessinent la place et le rôle dévolus à la métaphysique relativement aux autres sciences, et notamment à la physique et à la théologie : « Outre les sciences spéciales, il faut qu'il y ait quelque [science] commune, dans laquelle soient prouvées toutes [les choses] qui sont communes à ces [sciences] spéciales. Donc, outre les sciences spéciales, il faut qu'il y en ait une, commune, à propos de l'étant, dans laquelle soit livrée la connaissance des passions de l'étant, connaissance qui est supposée dans les sciences spéciales ; si donc il y a quelque [science] à propos de Dieu, outre celle-là, il y a quelque science de l'étant en tant qu'étant, connu naturellement »³⁰.

²⁵ *Ordinatio*, I, 3, §17, cité par Boulnois, *op.cit.*, *op.cit.* p. 88.

²⁶ Cet être, sujet de la métaphysique, est une *nature commune* indéterminée (*equinitas tantum*, disait Avicenne) de sorte qu'on ne puisse attribuer que par après à cette nature des propriétés telles que l'un ou le multiple, l'antérieur ou le postérieur, l'acte ou la puissance, qui ne sont pas nécessairement incluses dans l'essence ou *quiddité* de l'être en tant précisément qu'il est, pas plus d'ailleurs que ne l'est l'existence (in *Metaph.* I., q.1, n.23, cité par Boulnois 1992, *op.cit.* p. 79). Le sujet propre de la métaphysique est donc, non la *quiddité* de la chose sensible ou de la substance immatérielle (cf. Gilson 1952, *op.cit.*, p. 60), mais l'*ens commune*, pris dans son indétermination totale, comme prédicable de tout ce qui est. Voir Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 421-422.

²⁷ Est ainsi univoque tout concept doté d'une unité suffisante. L'univocité « désigne l'unité de raison de ce qui est prédiqué » (*Ordinatio*, I, 8, § 89), « ce dont la raison est en soi une, que cette raison soit la raison du sujet, qu'elle dénomme le sujet, ou qu'elle soit dite par accident du sujet » (*ibid.*). « Et pour qu'il n'y ait pas de conflit touchant le nom d'univocité, j'appelle concept univoque celui qui est un de telle façon que son unité suffise à la contradiction, quand on l'affirme et le nie du même » (*Ordinatio*, I, 3, § 26). En divers textes, le problème de l'univocité de l'étant est bien posé comme le problème métaphysique majeur (*Ordinatio*, I, 3, § 39 ; cf. dist. 8. § 70), voie qui permet de connaître les attributs de Dieu de même qu'elle autorise la preuve de son existence (distinction 2), et donc *ce qui rend possible la théologie en tant que science dans son ensemble*. Pour le détail Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 423-424.

²⁸ Reprenant un thème cher à Aristote, Avicenne réaffirme –et Duns Scot après lui– que l'être n'est pas un genre, *quamvis ens, sicut nosti, non sit genus*. Voir. E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Paris, Vrin-reprise, 1986, p. 139. Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 422.

²⁹ Voir *Ordinatio*, I, 3, §17, trad. O. Boulnois, 1992, *op. cit.*, p.88, cité par Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 424.

³⁰ *Ordinatio*, I.3, Prologue, §.197, cité par Boulnois 1992, *op.cit.* p. 54.

On ne saurait trop insister sur cette découverte par Scot d'un être pensé dans son unité conceptuelle comme univoque à Dieu et à sa créature : elle en fait l'objet d'un savoir transcendantal, neutre, indifférent et commun, antérieur et éventuellement indifférent à toute considération théologique³¹. Se trouve ainsi fixé le rôle *fondateur* de la métaphysique *par rapport à la physique et aux autres sciences*. Certes, les choses sensibles qu'étudie le physicien nous sont connues les premières, mais cette *antériorité chronologique* de la connaissance physique ne saurait déroger en rien à l'*autonomie* de la métaphysique³². Est ainsi affirmé le primat de la raison métaphysique : *Prima scientia, scibilis primi*. Les sciences particulières existent et sont connues par soi avant l'exercice de la métaphysique, voire indépendamment de celles-ci. Mais elles tiennent leurs *principes* pour certains à partir d'une connaissance *confuse* de leurs termes : ayant un objet premier commun à toutes les sciences, absolument simple, et donc tout à fait distinct, la métaphysique est la première science conçue distinctement.

Mesurons bien la nature du gain ainsi acquis. *Le savoir métaphysique permet de rendre distincts les principes des sciences et de manifester leur véritable certitude* : « À partir du savoir métaphysique, on a ensuite la possibilité de rechercher distinctement la quiddité de ses termes; et de cette façon les termes des sciences spéciales ne sont pas conçus et leurs principes ne sont pas entendus avant la métaphysique » (*Ordinatio*, I, 3, §81) La métaphysique est la condition préalable, non de l'exercice des diverses sciences particulières (car elles existent déjà) mais de leur *certitude* scientifique : la métaphysique est la condition de possibilité des sciences en tant que sciences³³.

Une telle position revient aussi à consolider la distinction entre métaphysique et théologique, puisque se voit rejetée l'idée que Dieu dont la transcendance exclut toute communauté avec les autres sciences, puisse être l'objet de la métaphysique. La théologie traite d'un objet séparé et transcendant, Dieu, et ne saurait donc remplacer l'existence de la métaphysique, science d'un sujet commun, l'étant. La métaphysique sera *generalis* et non *specialis*. L'autonomie de la métaphysique par rapport à la théologie se voit de la sorte assurée. Car si l'objet premier et adéquat de l'intellect humain est l'être, l'homme peut naturellement connaître tout ce qui, en quelque sens que ce soit, mérite le titre d'« être ». Et tout ce qui est connaissable étant de l'être, l'homme n'aura que faire d'une *révélation*

³¹ Boulnois 1992, *op.cit.*, p.74.

³² Gilson 1986, *op.cit.* p. 139.

³³ Voir O. Boulnois 1992, *op.cit.* p. 56, qui rappelle la formule de Heidegger : « l'*ens* en tant que *maxime scibile* pris dans le sens mentionné, ne signifie rien d'autre que la condition de possibilité de la connaissance objective en général » (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cité par Boulnois, *op.cit.*, p 19). Sur tout ceci, je reprends Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 426.

surnaturelle : ce que celle-ci révélerait serait encore de l'être, objet premier, naturel et adéquat de notre intellect³⁴.

Toutefois, si l'être est bien l'objet propre de la métaphysique, et si donc, on ne le rappellera jamais assez, la métaphysique *suffit* à l'être et ne s'accorde pas Dieu comme donné, il n'empêche qu'elle le pose bien comme *fin de sa recherche*, et c'est même parce qu'elle veut s'en rendre la découverte possible qu'elle s'est assigné l'être pour objet. En ce sens, la connaissance de Dieu reste donc bien la *fin* de la métaphysique (*Ordinatio*, I, 3, §39)³⁵.

On mesure ici toute la différence d'approche d'un saint Thomas. Pour le Docteur angélique, en effet, métaphysique, première philosophie et *scientia divina* ne font qu'un³⁶. Sans doute la métaphysique est-elle bien science de l'être en tant qu'être, et son objet premier est-il bien l'être commun. En quoi elle se distingue des autres sciences théoriques –de la philosophie naturelle qui « étudie l'être comme sujet de mouvement et de changement (*ens mobile*), et des mathématiques qui étudient l'être sur le plan de la quantité (*ens quantum*). Avicenne avait refusé (contre Averroès) d'identifier le sujet de la métaphysique avec Dieu ou le divin. Selon Thomas, Avicenne et Averroès, aucune science ne peut démontrer l'existence de son propre sujet. Thomas suit Avicenne : l'existence de Dieu peut être démontrée en métaphysique, et pas seulement en physique, comme le soutenait Averroès. Il lui faut donc éliminer Dieu comme sujet possible de la métaphysique³⁷. Mais simultanément, pour l'Aquinate, étudier son sujet et en poursuivre l'étude des *principes* et *causes* relève d'une seule et même science. Si l'être en tant qu'être en général est le sujet de cette science, le métaphysicien doit alors raisonner en remontant du sujet jusqu'à sa *cause* ou son *principe*, lequel ne peut être que Dieu. Aussi Thomas conclut-il bien que Dieu *n'est pas le sujet* de la métaphysique, mais aussi que Dieu *n'est pas inclus sous son sujet* –l'*ens commune*– comme semblait le penser Avicenne (sans quoi il se causerait lui-même). Dieu est celui qui est entièrement *autre*. Nous pouvons savoir de lui *qu'il existe*, mais non *ce qu'il est*. Il est cause de l'être commun, c'est-à-dire cause de l'existence de tous les étants concrets que nous signifions au moyen du concept abstrait d'être commun. Dieu ne peut être étudié qu'indirectement, comme étant la cause ou le principe de ce qui tombe sous l'être en tant qu'être (*Somme théologique*, Ia IIae.66.5, ad. 4).

Le Docteur Angélique prend soin de distinguer cette *scientia divina* d'une autre sorte de théologie qui a Dieu pour sujet et repose quant à ses principes, sur la croyance en la *révélation divine*.

³⁴E. Gilson 1952, p. 16.

³⁵Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 425-427.

³⁶ Voir l'analyse détaillée de l'approche in Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 427 sq.

³⁷ cf. J. F. Wippel, "Metaphysics", in N. Kretzmann & E. Stump eds., *Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, p. 86.

Mais il importe de bien voir que même en ce cas, il ne saurait y avoir de conflit entre raison et foi, car toutes deux dérivent de la même source : d'un côté Dieu, vu comme l'auteur de la révélation, de l'autre, Dieu vu comme la source de création de l'intellect humain et de l'univers créé, qu'il étudie et d'où il tire ses principes. Supposer une contradiction entre foi et raison, serait admettre que Dieu est lui-même l'auteur de l'erreur, ce qui est impossible. La conviction d'une harmonie entre les deux conduit ainsi Thomas à défendre le droit du théologien de *recourir au raisonnement philosophique au sein même de la théologie*, et ce selon trois voies au moins: pour démontrer les « préambules de la foi », c'est-à-dire les vérités relatives à Dieu que peut démontrer la raison naturelle (telle que l'existence de Dieu, son unité, que, soutient-il, la foi présuppose) ; pour produire des analogies permettant au théologien de clarifier ou d'illustrer les mystères de la foi; pour répondre enfin aux attaques contre la croyance religieuse en montrant leur fausseté ou qu'il s'agit de pseudo-démonstrations³⁸. En vérité, la distinction entre science divine et théologie se fait pour l'essentiel sur l'ordre à suivre pour parvenir à Dieu : en métaphysique, on considère la réalité créée en elle-même et l'on part de là pour arriver à une connaissance de Dieu. On part de la découverte de l'être en général, et l'on découvre, au cours de l'examen, le *principe* ou la *cause* sous lequel tombe l'être, Dieu. A l'inverse, en théologie, on commence par l'étude de Dieu et ce n'est qu'après que l'on examine la réalité créée dans la mesure où elle imite ou représente la réalité divine.

On comprend mieux dès lors pourquoi la notion d'univocité, aux yeux de saint Thomas, n'est pas suffisante pour caractériser ce qui constitue l'unité de l'être en tant qu'être, et pourquoi il va souligner l'importance de l'*analogie*³⁹, laquelle doit valoir non seulement au niveau des êtres découverts au travers de l'expérience sensible (ce qui pose le problème de l'application de l'être à la substance et aux autres catégories) mais aussi au niveau de l'application de l'être à différentes sortes de substances, y compris des substances non seulement finies et créées mais Dieu lui-même⁴⁰. Rappelons que si Thomas tient tant à l'analogie, c'est parce que, pour lui, nos concepts se développent en fonction de notre connaissance du monde, et que fonder « scientifiquement » la métaphysique, c'est, d'un côté, considérer la connaissance de l'existence des choses immatérielles comme étant bien la condition d'accès à la métaphysique, mais, de l'autre, refuser de limiter à l'être *immatériel* le sujet de la métaphysique : celui-ci englobe *aussi* les choses matérielles, c'est-à-dire

³⁸cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1927, p. 50 sq. Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 428-429.

³⁹ Pour le détail, voir Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 430. Sur le concept d'analogie et ses problèmes, voir L. Elders, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, Vrin, 1994, p. 57-62 ; Gilson 1986, *op.cit.* p. 155 et A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 408 sq.

⁴⁰ Pour le détail, on consultera A. de Libera, *op.cit.* p. 408 sq, L. Elders, p. 55, 57, 60.

qu'il est la totalité de la réalité (créée)⁴¹. La métaphysique étudie bien l'étant, y compris les choses matérielles, quoique non *en tant que* matérielles. Elle doit viser à rendre le réel compréhensible dans sa nature la plus profonde et dans sa source ultime. Et dans une perspective comme celle de Thomas, cela revient à considérer qu'un Duns Scot s'est trop arrêté à la contemplation de la seule essence, au détriment de la réalité totale de l'étant laquelle doit se comprendre comme composition de l'essence et de l'acte d'être (*esse, actus essendi*)⁴². L'essence ou quiddité, ou forme, ou « nature » est bien, comme l'avait montré Aristote, ce par quoi une chose est quelque chose (*De ente et essentia*, ch.1) : *c'est sa définition, ce par quoi la substance est ce qui est. Mais ce n'est pas ce qui fait qu'elle existe.* Ce n'est donc pas l'élément ultime du réel. Certes, Aristote notait déjà que ce qu'est un homme n'est pas la même chose qu'être homme (*Anal.Post.* II,7), mais il ne concevait pas l'essence et l'acte d'être comme vraiment distincts dans les choses existantes (les Grecs ne se posent pas la question de savoir pourquoi il y a de l'être plutôt que rien). Le monde est là depuis toujours.

Dans une perspective chrétienne, où la création est un dogme, la distinction revêt une importance décisive : l'idée fondamentale de saint Thomas est que l'existence (*esse*) est un prédicat substantiel, c'est-à-dire qu'il est de l'ordre de la substance, bien qu'il n'appartienne pas à l'essence de celle-ci. C'est l'*esse* qui constitue la substance en *ens* :

« L'exister (*ipsum esse*) est comme l'acte même à l'égard de la forme elle-même ; car si l'on dit que dans les composés de matière et de forme, la forme est principe d'existence (*principium essendi*), c'est parce qu'elle accomplit la substance, dont l'acte est l'exister (*ipsum esse*) » (*Contra Gentiles*, lib.II, cap.54).

Cette conception de l'existence et du réel domine toute la métaphysique de l'Aquinate. Dans le concept d'étant, ce qui est le plus fondamental n'est pas « ce qui » existe mais le fait d'être. Ce qui est participe à l'acte d'être. On ne saurait donc poser l'existence comme un accident ou comme un simple prolongement (Avicenne, Averroès) de l'essence :

« Tout ce qui n'appartient pas au concept de l'essence ou de la quiddité y est ajouté de l'extérieur et constitue avec l'essence une chose composée, car aucune essence ne peut être pensée sans ses composants essentiels. Or toute essence ou toute quiddité peut être conçue sans que nous pensions à son existence. Je peux savoir ce qu'est un homme ou un phénix et néanmoins ignorer totalement s'ils existent dans la nature. Il est donc clair que l'être est différent de l'essence ou de la quiddité, à moins qu'il n'y ait une chose, dont la quiddité soit son être. Or une telle chose ne peut être qu'unique et la réalité première... Il est donc nécessaire que dans toute

⁴¹ L. Elders, *op.cit.* p. 28. Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 433-434.

⁴² Voir Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 434-436.

autre chose, en dehors de ce premier étant, son être soit autre chose que sa quiddité ou forme » (*De ente et essentia*, chap.5).

L'être étant situé *en dehors de l'essence*, l'être commun étudié en métaphysique sera composé de *deux principes* réellement distincts l'un de l'autre : l'essence seule n'est pas un étant, puisqu'elle n'existe pas en tant que telle, mais l'acte d'être n'est pas non plus en toute rigueur, ce qui existe. L'essence et l'être sont plutôt deux composantes de l'étant, unis comme puissance et acte. La métaphysique est donc bien une métaphysique de *l'esse commune*, mais celui-ci n'est pas à entendre au sens d'une opposition entre essence et existence, comme on le fait parfois : de même que la matière est déterminée par la forme, l'essence est portée à la réalité par l'être ; l'être est *l'actus essendi* (i.e. la réalité de l'essence), lequel signifie moins *le fait d'exister* qu'une *plénitude de perfection*. Mais l'être est bien le facteur le plus déterminant, parce qu'il porte une chose à sa réalité et lui donne ainsi toute sa perfection. L'être est donc ce qui rend réel; il dépasse le simple fait d'être ceci ou cela⁴³. Dès lors, ce que l'intellect connaît en premier n'est pas un nom qui ferait abstraction de l'existence, mais un étant réel. Aussi n'est-ce pas *l'ens ut nomen* (dont parle Suarez) qui est le sujet de la métaphysique, mais l'étant dans sa réalité. La métaphysique sera une étude de tous les étants réels et non des seules essences⁴⁴.

Avec Thomas, on peut dire que la métaphysique inaugure donc un tournant décisif et ce, à plus d'un titre : d'abord par l'importance que prend à partir de lui, la question de *l'esse*. Ensuite par les critiques que vont engendrer la mise en lumière d'une nécessaire distinction entre l'essence et l'être, laquelle, affinée, prend désormais tout son relief : d'un côté, certains jugeront, dans le prolongement de Suarez, d'Avicenne ou de Duns Scot, que l'objet propre de la métaphysique est d'abord celui des *essences comme telles*, essences qu'on posera comme des étants possibles avant même leur réalisation dans le monde, puisqu'antérieures à elles (l'action de Dieu se limitant à faire exister quelque chose qui était déjà possible). De l'autre, il semblera aller de soi que la métaphysique est le lieu où s'affirme un *exister*, un *sum* : tel est le sens de l'expérience cartésienne où l'affirmation du sujet, puis celle de Dieu se fait à partir de la seule considération d'une intuition de *l'esse*.

Mais simultanément, on reprochera aux métaphysiciens, d'avoir sous-estimé la réalité de la distinction et confondu les deux plans ; notamment, pour les partisans des « essences », d'avoir cru pouvoir dériver de celles-ci des existences : tel sera le sens des accusations de Kant contre la métaphysique dogmatique (représentée par Descartes, Leibniz ou Wolff), à travers notamment sa critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

⁴³Sur tout ceci, voir L. Elders, *op.cit.* chap. XII. et XIII. Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 438.

⁴⁴Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 439.

Si le moment scolastique peut donc légitimement apparaître comme le moment rêvé de la « suture » possible qui se fait entre métaphysique et théologie, ce n'est pas sans que cela s'accompagne, selon les auteurs, d'une compréhension différente des liens entre métaphysique et théologie comme des principes distinctifs qui doivent caractériser l'une et l'autre. Et si dès la scolastique, on cherche à donner une forme de rationalité à la foi elle-même, à associer raison naturelle et révélation, et à considérer que la théologie rationnelle peut et même doit, pour éviter le scepticisme et le fidéisme, venir au secours de la théologie naturelle, on peut aussi estimer que le moment emblématique des « noces » entre la métaphysique et la théologie (du moins entendue comme théologie *rationnelle* et non pas comme théologie *révélée*) commence en un sens au XVII^e siècle pour voir ses heures de gloire chez un Malebranche, un Descartes, ou un Leibniz⁴⁵.

Souvenons-nous, par exemple de la démarche cartésienne : sans doute part-elle d'une définition assez traditionnelle de la métaphysique, conçue comme une science du supra-sensible, s'occupant des choses immatérielles et dont le contenu tient en « l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes et de toutes les notions claires qui sont en nous ». Ou encore, comme c'était le cas pour Aristote, comme la science des principes et des premières causes. Il n'empêche : les principes cartésiens se distinguent des principes aristotéliens sur un point déjà crucial : ils doivent être « si clairs et si évidents, que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer » (Lettre-Préface aux *Principes*); ensuite, s'il est vrai que la

⁴⁵Voir sur ce point l'excellente introduction « Le Verbe ou la Raison » de Jean-Christophe Bardout, au volume *Philosophie et théologie à l'époque moderne, Anthologie* (Philippe Capelle-Dumont, dir.), tome III (dirigé par J.-C. Bardout), Paris, Cerf, 2010, p. 15-65. Il rappelle plusieurs points d'importance : que « philosophie et théologie ne sont pas des inventions modernes » (p. 16) ; que la lecture des textes médiévaux fait toutefois « apparaître l'inanité de toute représentation figée des relations entre ces deux savoirs » ; que l'époque moderne voit cependant « émerger des configurations inédites et encore plus diverses, au point qu'il est d'emblée illusoire de vouloir mettre au jour des relations entre philosophie et théologie, gouvernant unitairement l'ensemble de notre période » (*ibid.*) ; qu'un fait majeur renouvelle en profondeur ces relations : « l'éclatement de la conception chrétienne de la théologie induit par l'irruption de la Réforme protestante » (*ibid.*) ; qu'au cours de cette période, on assiste à un « chassé-croisé : « la méfiance première des réformateurs envers les figures médiévales de la philosophie et de ses rapports à la théologie se transformera bientôt en un vif regain d'intérêt » pour « cette discipline proprement philosophique qu'est l'ontologie » (qui a vu le jour en milieu protestant : avec Timpler, Goclenius, puis Clauberg et Wolff). Bref, il faut se souvenir que « refuser de philosopher immédiatement sur Dieu n'interdit pas de construire une philosophie première, fondement des autres sciences naturelles. Le temps des Lumières, puis celui de l'idéalisme allemand ont vu de nombreux penseurs (ce furent, il est vrai, prioritairement des philosophes) entretenir des liens privilégiés avec le protestantisme et contribuer (à l'instar de Schelling et de Hegel) à l'intégration d'objets théologiques en philosophie » (*op.cit.*, p. 16-17). Il faut rappeler enfin, et notamment, que « si la théologie catholique (accusée d'avoir, avec la scolastique, trop concédé à l'argumentation philosophique) accorde à la raison la part qui lui revient, elle n'en demeure pas moins méfiante devant les prétentions éventuelles du rationalisme. La mystique béruillienne ou fénelonienne, le jansénisme, les apologistes du XVIII^e siècle, et, bien plus tard, les tenants d'une réhabilitation du "thomisme", se montreront soucieux de limiter la libre interprétation de l'Écriture sainte, et de réserver les droits du magistère de l'Église » (p. 17). En tout cas, « des médiévaux (du moins de l'occident latin), les modernes héritent le principe même d'une distinction du philosophique et du théologique et, partant, l'inesquivable problème de leurs relations » (*ibid.*, je souligne).

connaissance métaphysique doit se faire par ordre, cet ordre sera celui du sujet qui pense : ce n'est donc plus désormais la logique par le biais du principe de non-contradiction mais l'existence de la *pensée*, et plus encore d'un *sujet* qui pense, qui est posé comme le premier principe de la métaphysique, « le premier et le plus certain qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre » (*Principes*, 1, §.7). La métaphysique cartésienne, ordonnée à l'être du sujet est donc celle de l'être comme être du sujet pensant, même si, rappelons-le, la méthode reste la même que dans l'aristotélisme, puisque le premier principe est saisi par une intuition, et que l'on déduit à partir du premier principe les autres principes, notamment l'existence de Dieu, source et garant de toute vérité⁴⁶, puis les principes de la physique :

« J'ai pris l'être ou l'existence de la pensée pour le premier principe duquel j'ai déduit très clairement les suivants, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir, qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons » (Lettre-Préface aux *Principes*).

S'agissant cette fois des rapports entre la théologie et la métaphysique, on mesure le départ d'avec « la lune de miel médiévale » qui vit, avec Thomas d'Aquin « la philosophie comme servante veillant au mieux sur les intérêts de sa théologique maîtresse »⁴⁷, puisque l'on ne recourt ni aux

⁴⁶On ne saurait trop insister sur l'importance de cet objectif de « vérité » et de détermination des « principes » du savoir, qui anime le philosophe (métaphysicien) comme le théologien. Comme le souligne fort justement Bardout, c'est bien parce qu'il « pose, dans toute son extension, la question de la vérité », que « le philosophe se doit d'interroger ce qui fait l'essence même des sciences qui y prétendent. Sans pouvoir ni devoir produire le discours de la science, ou chercher à se substituer au savant, la philosophie interroge les principes des sciences, le sens des pratiques scientifiques, sans parler de leurs divers enjeux épistémologiques ou éthiques. Aborder la question des relations entre philosophie et théologie ne revient donc pas simplement à déterminer ce que nous dit chacun de ses objets respectifs ; il importe tout autant d'accéder à ce que chacune dit de l'autre ». Mais il importe de bien voir que « cela peut s'entendre en deux sens au moins, tous deux portés en pleine lumière au cours des Temps modernes.

1. Il s'agit de mesurer l'influence des discours philosophiques en théologie, et réciproquement, la réception philosophique de thèses ou de concepts originaires élaborés par les théologiens. La philosophie est-elle restée, en son essence, ce qu'elle aurait été si les révélations religieuses n'étaient pas intervenues dans le cours de l'histoire ? Avancer qu'il n'est pas possible de répondre à une telle question ne lui retire cependant pas tout intérêt, dès lors qu'on interroge l'impact des discours théologiques.

2. La philosophie, entendue comme réflexion sur les sciences et leurs pratiques, peut à bon droit prendre pour objet la théologie. Celle-ci devient alors, comme la foi elle-même ou plus largement l'ensemble des croyances, un objet d'analyse pour le philosophe comme toute autre pratique humaine, même si, par principe le théologien postule que les vérités dont il traite sont inaccessibles à la lumière de la raison » (Bardout, *op.cit.*, p. 19).

⁴⁷Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, q.1, a.5, noté par Jean Christophe Bardout, *Philosophie et théologie à l'époque moderne, Anthologie*, tome 3, Paris, Cerf, 2010, p. 17. On pourrait schématiquement formuler le problème qui se pose aux modernes dans les termes suivants : « L'homme, même après la chute, reste doué d'une raison qui demeure capable d'une connaissance de Dieu, fût-elle imparfaite ou partielle. Méconnaître ce fait, ou priver l'homme de sa raison,

lumières surnaturelles, ni au salut mystique, mais à la seule raison naturelle. Comme l'a souligné Jean-Christophe Bardout : « On sait comment Descartes, dès 1630, évitait de répondre à des questions de son ami Mersenne, touchant la compatibilité de sa nouvelle doctrine de la création des vérités éternelles avec la théologie du Verbe, au prétexte que de telles questions sont “de théologie” et qu'elles ne sauraient par conséquent être traitées en philosophie. On retrouvera une attitude identique, mais si on peut dire inverse, lorsque onze ans plus tard, la lettre dédicatoire revendiquera comme proprement métaphysique (pour le soustraire aux théologiens) le traitement de la question de l'existence de Dieu et de la nature immatérielle de l'âme (fondement de sa très probable immortalité) »⁴⁸ :

« Car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu [...] certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion [...] si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle [...] Et quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il faut croire les Saintes Écritures, et d'autre part, qu'il faut croire les Saintes écritures parce qu'elles viennent de Dieu, et cela parce que la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe : on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un Cercle »⁴⁹

Mais comprenons bien ce qui apparaît dans les deux cas : c'est l'affirmation, par Descartes, de « l'autonomie fonctionnelle et objective de la philosophie et par voie de conséquence, de la théologie. Désormais, il devient possible d'entendre la philosophie comme une discipline qui a non seulement son objet propre et sa méthode spécifique mais qui peut s'accomplir et s'achever sans attendre d'un

serait le priver de sa propre nature. Cela revient à dire que la philosophie est irréductible à tout autre savoir, qu'elle est maîtresse d'elle-même (ce qu'elle n'a cessé d'affirmer et de revendiquer). Mais dans le même temps, la Révélation fait valoir, pour le chrétien, des droits imprescriptibles et entend révéler Dieu incomparablement mieux que ne saurait le faire une quelconque philosophie. Mais, dès lors, en quoi la philosophie doit-elle s'immiscer dans une annonce qui, pour l'essentiel, s'est faite à son encontre ? Si l'on s'en tient à des définitions purement anhistoriques, il semble que nous nous trouvions finalement enfermés dans un redoutable dilemme. Poser la question des rapports entre philosophie et théologie ne revient-il pas à les détruire en ignorant leur essence et ce qui fait précisément que l'un n'est pas l'autre ? Mais ne pas poser cette question ne revient-il pas à méconnaître aussi bien un fait historique constant et majeur (les deux discours n'ont cessé de se confronter de toutes les manières) et, plus profondément, à ignorer la requête fondamentale de la révélation à être comprise et perpétuellement scrutée par l'homme tout entier ? » (Bardout, *op.cit.*, p. 18). On sait les solutions le plus souvent privilégiées par les croyants pour résoudre le dilemme (qui remontent au moins à Augustin, et que l'on retrouvera sous la plume d'un E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949 [1986], p. 115-116) : « Les solutions, certes différentes doivent se mouvoir dans l'identité d'un cadre normé par les exigences intrinsèques du révélé » (Bardout, *op.cit.*, p. 18, note 1).

⁴⁸Bardout, *op.cit.*, p. 42.

⁴⁹*Méditations métaphysiques*, À Messieurs les Doyens et Docteurs, édition Adam & Tannery, Paris, Vrin, t. IX, p. 4-5, cité par Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?* Paris, Vrin, coll. Chemins Philosophiques, 2004, p. 27.

autre savoir (hiérarchiquement supérieur) son ultime justification »⁵⁰. En d'autres termes, « la théologie n'est pas nécessairement abolie et ne se voit pas opposer une fin de non-recevoir : elle se trouve en revanche strictement délimitée dans son champ de compétence et de légitimité et à court terme, se voit refuser son droit de tutelle intellectuelle et institutionnelle sur le développement de la pensée philosophique. Coexistence sans dépendance, primauté en vérité sans subordination ou subalternation : la possible harmonie de la philosophie et de la théologie implique tout d'abord leur séparation réelle » (*ibid.*).

Séparation sans doute, mais proximité néanmoins, et, à cet égard, on mesure la distance entre un Descartes et un Leibniz : souvenons-nous que pour le premier, même si un athée peut connaître clairement que les trois angles sont égaux à deux droits, il ne le connaît pas par une vraie et certaine science (*Réponses aux secondes objections*). De plus, les choses créées ne se maintiennent dans l'être que grâce à une création continuée. Enfin, quel sens donner à une déduction, ainsi menée à partir de l'être même de la pensée, des *principes* de la métaphysique (l'existence de Dieu, source et garant de toute vérité) puis de la physique⁵¹ ? Et souvenons-nous encore, comme l'a souvent souligné Bouveresse, toute la distance qu'il peut y avoir entre le « volontarisme cartésien » et « l'intellectualisme leibnizien », en d'autres termes, que « Pour Leibniz, Dieu ne dispose d'aucun pouvoir de *création* sur les natures ou les essences. Et cela vaut aussi bien pour la nature ou l'essence du bien et du vrai que pour celle du triangle ou du cercle. Il peut décider de créer ou de ne pas créer des objets de forme circulaire, mais il ne peut pas décider des propriétés du cercle, en tant que tel. Et cela n'a même pas réellement de sens de dire qu'il a donné au cercle sa nature. Car, objecte Leibniz, à quoi l'a-t-il donnée au juste ? Faut-il supposer que c'est à un objet qui avant cela n'était pas un cercle ?

« Il est absurde de dire que Dieu a donné au cercle (c'est-à-dire à la figure qui a toutes ses extrémités équidistantes d'un point) ce privilège qu'il est de toutes les figures planes qui ont la même périmétrie celle qui a le plus grand contenu. Elle a en effet ce privilège de par sa nature, et le contraire implique contradiction. Mais, si quelqu'un disait que Dieu a donné au cercle lui-même sa nature, à coup sûr il ne sait pas ce qu'il dit. À quoi en effet, je vous en conjure ? Au cercle lui-même. Il est donc nécessaire que le cercle soit déjà quelque chose ; et doté d'une certaine nature avant qu'on lui donne quelque chose. De telles choses peuvent se dire, mais elles n'ont absolument aucun sens »⁵²

⁵⁰ Bardout, *ibid.*

⁵¹ Voir Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 440.

⁵² Leibniz, *TI* (G.Grua), I, p. 15, cité par Bouveresse, *Dans le labyrinthe, Leibniz, contingence et nécessité*, cours de Jacques Bouveresse 2009, Collège de France, Open Edition, 2013, p.13 : <https://books.openedition.org/cdf/1796#ftn12>.

En conséquence de quoi, aussi bien le volontarisme moral, qui met le bien, en dernier ressort, sous la dépendance de la volonté de Dieu et fait ressembler celui-ci beaucoup plus à un potentat arbitraire et même tout simplement au Diable qu'à un souverain éclairé et juste, que la doctrine de la création des vérités éternelles, qui affirme que Dieu aurait pu rendre vraies des choses, doivent être pour Leibniz rejetés » (*ibid.*).

Si j'ai souhaité faire ces brefs rappels historiques sur les difficultés définitionnelles qui ont entouré, dès sa naissance, la métaphysique, et sur les liens complexes qui se sont tissés entre la métaphysique et la théologie, c'est parce qu'ils devraient nous rendre prudents et attentifs aux dangers aujourd'hui encore qu'il y aurait à sous-estimer une possible et préjudiciable « porosité » entre les deux démarches. Car, et l'on pourrait aussi le montrer en entrant dans l'histoire de la théologie elle-même⁵³, c'est bien en fonction de la complexité des objets, des méthodes sur lesquels on considère, à tel ou tel moment de l'histoire, que la métaphysique et la théologie doivent mettre l'accent, qu'on donne la priorité à tel ou tel *principe*, que l'on décide de ce qui est *caractéristique* d'un principe *métaphysique*, et de ce qui est *caractéristique* d'un principe *théologique*.

Or l'enjeu est bien celui-ci : est-on à ce point sûr de pouvoir affirmer l'autonomie des principes métaphysiques eux-mêmes, et qu'ils ne sont pas le simple reflet ou le pur produit de principes théologiques ? Et si l'autonomie est bien réelle, quelle serait alors la meilleure manière de le démontrer ?

1) Car les difficultés abondent : ainsi, comme le montrent aujourd'hui les travaux qui s'emploient, par exemple, à analyser le principe de raison suffisante (chez Leibniz ou chez Spinoza⁵⁴), il est tout sauf simple de déterminer ce qui, dans ce principe, relève de l'ordre logique, de

⁵³Ce qui nous permettrait notamment de rappeler, comme le suggère Bardout, que « la confrontation philosophie-théologie est au fond une "spécification" des relations entre la raison (exemplairement incarnée dans l'activité philosophique) et de la foi (dont l'approfondissement et la quête d'intelligence engendreront la théologie) », et que, « dès les origines patristiques, l'exégèse de l'Écriture sainte s'accompagne d'un évident effort spéculatif, comme si la foi portait en elle l'exigence intime de sa propre intelligence ». Comment ne pas mentionner ici « l'œuvre d'Origène défendant la foi contre les attaques de nature spéculative d'un Celse, ou le travail de Clément d'Alexandrie » ? Mais songeons aussi « à l'œuvre de saint Augustin (dont l'influence sur l'époque moderne reste considérable) : la conception proprement chrétienne d'un *intellectus fidei*, d'une intelligence de la foi qui mobilise toutes les facultés de l'homme suggère d'approfondir selon de multiples voies, dont la raison, ce qui est préalablement accueilli dans l'acte de foi. Si l'intelligence n'est pas dénuée de croyances (fussent-elles implicites ou inconscientes), la foi, à son tour, n'est jamais dépourvue d'une intelligence minimale de ce qu'elle affirme comme vraie. On sait la manière dont certaines traductions d'Isaïe 7, 9 (notamment la Septante) devraient garantir à cette exigence d'intelligence son fondement scripturaire : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas » ; même si, il convient de le rappeler, « dans le *De doctrina christiana* II, XII, 17, Augustin « développe l'idée selon laquelle la foi, tendue vers l'intelligence, est vouée à passer pour s'accomplir en une claire vision » (Bardout, *op.cit.*, p. 19-20).

⁵⁴Notons au passage, quelques différences entre Leibniz et Spinoza : comme l'a montré Jacques Bouveresse, « Leibniz est évidemment tout à fait d'accord avec l'idée qu'il faut dorénavant essayer de penser et de raisonner mathématiquement sur

l'ordre métaphysique ou de l'ordre théologique⁵⁵, et c'est souvent en essayant plutôt de comprendre ce qui est propre au concept de « raison » qu'on commence à y voir un peu plus clair⁵⁶. Soit encore le

le plus grand nombre de sujets possibles en dehors des mathématiques proprement dites, y compris dans la métaphysique elle-même », et « il est convaincu, comme Spinoza, que la conception mécaniste du monde peut être étendue bien au-delà des limites que Descartes lui imposait encore ». Mais, tout d'abord, il considère que « même si les ressources du mécanisme étaient exploitées en totalité et son domaine d'application étendu au maximum, cela ne permettrait cependant pas d'expliquer l'ensemble de la réalité, puisque celle-ci comporte des aspects essentiels qui exigent un autre type d'explication, dans lequel interviennent nécessairement les causes finales et le principe de perfection ». Ce pourquoi, « pour expliquer le réel dans sa totalité, il faut faire appel à un autre type de nécessité que la nécessité géométrique et un autre type de rationalité que la rationalité mathématique, au sens strict, même s'il est vrai que le calcul du meilleur relève encore d'une mathématique d'une certaine sorte, qui est cependant réservée à Dieu. Qui plus est, du point de vue de Leibniz, il y a malheureusement une distance considérable entre la pratique de Spinoza et l'idéal dont il se réclame. Ses définitions de notions cruciales comme celles de la nécessité et de la contingence sont imprécises et fluctuantes, et ses démonstrations sont souvent fautives » (Voir Bouveresse, « Vérités de raison et vérités de faits », cours 23, *Leibniz, le labyrinthe et la nécessité*, cours du Collège de France 2009 en ligne <https://books.openedition.org/cdf/1918#ftn7>, p. 18.

⁵⁵ Ainsi, comme le rappelle J. Bouveresse dans le cours 20 « Le spectre du déterminisme, la finalité et le problème de la liberté » in *Leibniz, le labyrinthe et la nécessité*, cours du Collège de France 2009 en ligne <https://books.openedition.org/cdf/1918#ftn7>, « quand Leibniz dit qu'en matière théorique, la vérité d'une proposition a toujours une raison, et en matière pratique le choix en a toujours également une, il ne veut pas dire que la raison peut toujours être connue et qu'elle doit l'être. Nous devons assurément nous efforcer d'agir de la façon la plus consciente et la plus rationnelle possible. Mais, contrairement aux interprétations absurdes qui en ont été données par un bon nombre d'auteurs, le principe de raison suffisante n'exige pas que les raisons du choix soient toujours connues et que celles de la croyance le soient aussi. Que ce soit pour agir ou pour croire, Leibniz ne nous demande pas d'attendre d'avoir une raison qui soit à la fois suffisante et connue de façon distincte. Personne n'est plus conscient que lui du fait que les choses ne se passent généralement pas de cette façon et ne pourraient pas le faire. Dans la *Théodicée*, il parle du principe de raison suffisante comme du principe « qui porte qu'il n'y a point d'énonciation véritable dont celui qui aurait toute la connaissance nécessaire pour l'entendre parfaitement, ne pourrait voir la raison » (*Théodicée*, « Remarques sur le livre de l'origine du mal », § 14, p. 400, cité par Bouveresse, *op.cit.*, p. 6, je souligne). Et Bouveresse d'ajouter : « Le principe de raison suffisante affirme qu'il y a toujours une raison, il ne dit pas que nous pouvons (et devons) toujours la trouver. Dans la plupart des cas, nous n'avons qu'une partie de la connaissance nécessaire pour cela et il ne nous est pas demandé d'attendre d'en avoir la totalité pour agir ou pour croire. Ce n'est tout simplement pas possible. C'est justement parce qu'une action peut être déterminée par des raisons que nous ne connaissons pas et ne sommes peut-être même pas en mesure de connaître qu'il est tout à fait illusoire de s'appuyer sur le sentiment interne pour affirmer l'existence d'une indifférence d'équilibre dont seule une décision pure de la volonté, qui n'était déterminée par aucune espèce de raison, a permis de sortir. Leibniz dit, dans un passage que j'ai déjà cité, à propos de l'âne de Buridan : « Il y aura [...] toujours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoiqu'elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d'un côté plutôt que de l'autre ; et, quoique l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vrai par la même raison qu'encore dans l'homme le cas d'un équilibre parfait entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourrait toujours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante qui l'a porté véritablement à le prendre, quoique cette raison serait souvent bien composée et inconcevable à nous-mêmes, parce que l'enchaînement des causes liées les unes avec les autres va loin » (*Théodicée*, I, § 49, p. 131, cité par Bouveresse, *op.cit.*, p. 7).

⁵⁶ Ou principe selon lequel, pour toute entité qui existe, il existe une explication ou raison de son existence. Si ce principe (sur lequel s'appuient largement Leibniz ou Spinoza) n'est plus beaucoup revendiqué, il connaît un regain d'intérêt chez nombre de métaphysiciens contemporains. Voir notamment Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge University Press, 2006 ; Michael Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, 2008 ; « PSR », *Philosophers' Imprint*, 10, 2010 ; « Violations of the Principle of Sufficient Reason (in Leibniz and Spinoza) », in Fabrice Correia et Benjamin Schnieder (ed.), *Metaphysical Grounding*, Cambridge University Press, 2012, p. 139-164 ; Shieva Kleinschmidt, « Reasoning Without the Principle of Sufficient Reason », dans *The Puzzle of Existence: Why Is There Something Rather Than Nothing?* Tyrone Goldschmidt (ed.), Routledge, 2013, p. 64-79 ; Ghislain Guigon, « A Universe of Explanations », in *Oxford Studies in Metaphysics* 9, édité par Karen Bennett et Dean W. Zimmerman, Oxford University Press, 2015, p. 345-375 ; Samuel Levey, « The Paradox of Sufficient Reason », *The Philosophical Review*, 2016 ; et pour un bon exposé récent en version grand public Guigon, G. 2016, « Principe de raison suffisante », version

principe de contradiction (auquel souscrit naturellement la métaphysique aristotélicienne) : qu'est-ce qui permet de dire qu'il devrait avoir la priorité sur un autre principe ? Sur quelle base encore privilégier l'idée selon laquelle les principes qui importent pour le métaphysicien seraient des principes qui nous permettraient d'indiquer la manière dont nous les *connaissons* ? Faut-il considérer que les meilleurs principes, ceux qui nous permettraient d'avoir accès aux choses, sont ceux qui nous viennent de l'intuition (Descartes), de telle ou telle faculté ? C'est notamment ce à quoi seront sensibles tous les métaphysiciens d'emblée un peu théologiens, ou à tout le moins religieux, comme c'est le cas d'un Thomas Reid. Pour le philosophe d'Aberdeen, c'est en faisant confiance à nos capacités, à nos facultés, que nous pouvons espérer trouver les principes naturels (ou premiers principes de sens commun) qui nous donnent accès à la connaissance de ce qui est. Mais comment ne pas se souvenir aussi des critiques nombreuses adressées à l'intuition elle-même (Peirce, Schlick) ?

2) Sans doute la prise de conscience de ces difficultés n'est-elle pas pour rien dans la conviction, souvent partagée encore par nombre de nos contemporains, qu'il est vain de songer prétendre à une authentique *connaissance* métaphysique, ou, à tout le moins qu'il soit possible, en matière de connaissance et/ou de compréhension, d'aller au-delà d'un certain seuil. J'ai commencé en évoquant le regain d'intérêt chez les métaphysiciens pour des questions comme la causalité ou la nature de l'explication et de ce qui la fonde, l'ambition que certains, même revenus de Kant, pourraient trouver décidément trop audacieuse, de statuer sur la nature de la réalité, des niveaux et de l'ordre hiérarchique que l'on peut y trouver, des *fundamentalia* qui pourraient sinon la définir du moins la caractériser. Comment s'étonner que beaucoup encore, aujourd'hui, même s'ils n'épousent pas les conclusions tranchées qui pouvaient être celles d'un Schlick ou d'un Carnap⁵⁷, estiment que le métaphysicien outrepassé les limites raisonnables qui sont les siennes, alors qu'il devrait, à un moment donné, admettre qu'il existe certains objets, faits ou propriétés primitifs, bruts, non fondés, qu'arrivé à ce point, il a touché le roc où sa pelle dérape, et que l'honnêteté l'obligerait à renoncer à expliquer davantage, à sortir de la chaîne explicative, soit pour s'en remettre à telle ou telle

Grand Public, in M. Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, URL: <http://encyclo-philos.fr/principe-de-raison-suffisante/>

⁵⁷Voir, pour la présentation détaillée, Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 460-464. On se souvient que pour les positivistes logiques, le destin véritable de la métaphysique se ramenait en définitive à une expression de la poésie, ou peut-être du vécu, un *Lebensgefühl*. Tel était l'avis de Carnap ou de Moritz Schlick (M. Schlick, « Le vécu, la connaissance, la métaphysique », in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1969, p. 183-197 ; voir également Tiercelin, 1995, *op.cit.*, p. 468-474.). La métaphysique possède bien un contenu, concédait Carnap, mais c'est un contenu qui n'est nullement théorique. « On n'attend pas des simili-énoncés de la métaphysique qu'ils présentent des états de choses (*Darstellungen von Sachverhalten*) existants (car il s'agirait alors d'énoncés vrais) ou non existants (auquel cas ces énoncés seraient au moins faux) mais qu'ils expriment le sentiment de la vie (*Lebensgefühl*) » (« Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, dir. A. Soulez, PUF, 1969, 155-179, p. 175.)

perspective théologique (qui donnerait enfin la cause explicative ultime)⁵⁸, soit pour admettre qu'en cette matière, la raison elle-même doit s'avouer vaincue (y compris la raison propre à la théologie rationnelle ou spéculative) et faire place, pour le théologien, à la théologie révélée, et, pour le métaphysicien, soucieux malgré tout, de maintenir un certain objectif de connaissance, qu'il devra, au mieux, se réfugier dans des inférences à la meilleure explication, en rabattre aussi sur les justifications de ses croyances, s'agissant de croyances religieuses, y trouver au mieux des garanties

⁵⁸ Voir *Théodicée*, « Remarques sur le livre de l'origine du mal », §20, p.408 : « Outre le monde ou agrégat des choses finies, il existe quelque Unité dominante qui est à ce monde non seulement ce que l'âme est à moi-même ou plutôt ce que moi-même suis à mon corps, mais qui entretient avec ce monde une relation beaucoup plus élevée. Car cette unité dominante dans l'univers ne régit pas seulement le monde, mais elle le construit, elle le fait ; elle est supérieure au monde et, pour ainsi dire, au-delà du monde, et par conséquent elle est la raison dernière des choses. En effet, la raison suffisante de l'existence des choses ne saurait être trouvée ni dans aucune des choses singulières, ni dans tout l'agrégat ou la série des choses. Supposons que le livre des éléments de la géométrie ait existé de tout temps et que les exemplaires en aient toujours été copiés l'un sur l'autre : il est évident, bien qu'on puisse expliquer l'exemplaire présent par l'exemplaire antérieur sur lequel il a été copié, qu'on n'arrivera jamais, en remontant en arrière à autant de livres qu'on voudra, à la raison complète de l'existence de ce livre, puisqu'on pourra toujours se demander, pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi il y a eu des livres et pourquoi des livres ainsi rédigés. Ce qui est vrai des livres, est aussi vrai des différents états du monde, dont le suivant est en quelque sorte copié sur le précédent, bien que selon certaines lois de changement. Aussi loin qu'on remonte en arrière à des états antérieurs, on ne trouvera jamais dans ces états la raison complète, pour laquelle il existe un monde et qui est tel. On a donc beau se figurer le monde comme éternel : puisqu'on ne suppose cependant rien que des états successifs, qu'on ne trouvera dans aucun de ces états sa raison suffisante, et qu'on ne se rapproche nullement de l'explication en multipliant à volonté le nombre de ces états, il est évident que la raison doit être cherchée ailleurs. (...) D'où il est manifeste que, même en supposant le monde éternel, on ne saurait éviter la nécessité d'admettre que la raison dernière des choses est au-delà du monde, qu'elle est Dieu »

Voir aussi : « Les raisons du monde se trouvent donc cachées dans quelque être en dehors du monde, distinct de la chaîne ou série des choses dont l'agrégat constitue le monde. Et ainsi il faut passer de la nécessité physique ou hypothétique qui détermine les états postérieurs du monde par les états antérieurs, à quelque chose qui soit pourvu de nécessité absolue ou métaphysique et dont on ne puisse rendre raison. Car le monde actuel est nécessaire physiquement ou hypothétiquement, mais non pas absolument ou métaphysiquement. Supposé, en effet, qu'il soit dans un certain état déterminé, d'autres états déterminés en naîtront. Mais puisque la racine dernière du monde doit se trouver dans quelque chose de métaphysiquement nécessaire et que la raison d'une chose existante ne peut se trouver que dans une autre chose existante, il s'ensuit qu'il existe un Etre unique, métaphysiquement nécessaire, c'est-à-dire dont l'essence implique l'existence, et qu'ainsi il existe un Etre différent de la pluralité des êtres, ou du monde, lequel, nous l'avons reconnu et montré, n'est pas métaphysiquement nécessaire » (Leibniz, *De l'origine radicale des choses*, 1697, in *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Texte établi par Paul Janet, Librairie philosophique de Ladrance, 1866, tome II, p. 546-553. Traduction par Pierre-Maurice Mervoyer du texte en ligne : [https://fr.wikisource.org/wiki/De_l%27origine_radicale_des_choses_\(Ladrance\)](https://fr.wikisource.org/wiki/De_l%27origine_radicale_des_choses_(Ladrance))).

Ou encore : « ... Il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement. Or cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne saurait se trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire, des corps et de leurs représentations dans les âmes : parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait ; car il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu » (*Principes de la nature et de la grâce* §§7-8).

ou des justifications *prima facie*, et peut-être *in fine*, n'accorder à ses croyances qu'une valeur *pratique* et non *épistémique*, en n'y voyant que le reflet d'une expérience, d'un sentiment intime de la réalité d'une transcendance, ou d'une forme de vie (William James, Wittgenstein).

Mais comment, dans ces conditions ne pas courir le risque du verdict posé par Schlick⁵⁹ ou par Carnap ? Si, en effet l'on admet que, d'un côté, on a « l'expérience immédiate, le purement donné, connu, et que de l'autre, tout le reste est transcendant (Schlick, *op.cit.*, p.191), alors, que l'on comprenne la transcendance comme « le dépassement des limites imposées à la science, par sa nature même », ou « déjà le dépassement des limites dans lesquelles elle est fermée à tel moment par l'état contingent de la recherche »⁶⁰, la définition de la métaphysique comme « connaissance du transcendant » est, souligne Schlick, un non-sens (*ibid.*, p.193). Car on s'aperçoit qu'en réalité, le terme de métaphysique n'a pas été employé simplement pour désigner la connaissance du transcendant en général, mais seulement pour désigner « la soi-disant connaissance intuitive du transcendant » (*ibid.*). Ce qui reviendrait à considérer que la métaphysique dispose d'un mode de connaissance particulier, *l'intuition*. Soit. Mais en quoi consiste celle-ci en métaphysique ? Il ne s'agit

⁵⁹ Car le plus souvent, le notait-il, les métaphysiciens ont eu l'ambition de définir la métaphysique comme une connaissance, et qui plus est, comme une connaissance du transcendant. Or quel est le propre de la connaissance ? « Le communicable » (Schlick, *op.cit.* p. 183), « ce qui peut être formulé d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire exprimé au moyen de symboles quels qu'ils soient, mots du langage ou autres signes. Mais toute connaissance consiste en ce qu'un objet, l'objet à connaître, est ramené à d'autres objets, aux objets au moyen desquels il est connu ; et cela s'exprime par le fait que l'objet connu est désigné à l'aide des mêmes concepts qui ont déjà été coordonnés à ces autres objets. Est donc caractéristique de l'essence de la connaissance précisément cette relation symbolique de désignation, de coordination, laquelle est toujours d'emblée expression, représentation symbolique ». Or un trait marquant de la plupart des questions métaphysiques, c'est de porter sur un contenu *non communicable* ; la plupart des métaphysiciens (cf. Descartes) s'accordent à reconnaître qu'« elles ne sont reconnues comme telles qu'à travers une expérience vécue immédiate » (Schlick, *ibid.*, p. 183). Seulement, voilà : « Ce qu'est proprement l'existence, ou le réel, ne se laisse pas formuler conceptuellement ni exprimer avec des mots ». Comme le note aussi B. Russell, « toute proposition ayant un sens communicable doit valoir pour les deux mondes ou pour aucun : la seule différence doit résider dans cette essence de l'individuel qui échappe aux mots et défie la description, et qui, pour cette raison même, ne relève pas de la science » (B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, Allen and Unwin, 1919, 2^e ed., p. 61).

On retrouvera une inspiration voisine chez Wittgenstein : ce qui relève de la connaissance doit pouvoir *se dire* : le reste ne peut qu'être *montré*. L'erreur des métaphysiciens a souvent consisté à prendre à tort « ce qui ne peut être que le contenu d'une appréhension (*kennen*) pour le contenu possible d'une connaissance (*Erkenntnis*) ». Kant, estime Schlick, est victime de cette confusion : « A coup sûr, seuls les objets immanents peuvent être appréhendés (*kennbar*) (=vécus (*erlebbar*)), les objets transcendants ne le peuvent pas. Mais cette différence n'est pour la connaissance ni intéressante ni concevable. Kant en est venu à sa doctrine de l'inconnaissabilité des choses par une confusion entre appréhender (*kennen*) et connaître (*erkennen*) » (p. 190). La différence entre les deux points de vue (le phénomène immanent) et la chose en soi (objet transcendant) ne renvoie donc qu'à de l'inexprimable, et ne peut donc elle-même être formulée. Qu'il n'y ait pas de différence assignable entre les deux conceptions veut bien dire qu'une authentique connaissance du monde transcendant est parfaitement possible ; c'est même « ce qu'il y a de plus facile au monde », « car tous les énoncés que nous pouvons émettre ont un sens qui outrepassé ce qui est immédiatement donné, vécu, et ils ont donc, selon notre terminologie, une signification transcendante ». Mais alors, « toute science serait métaphysique, et tout enfant produirait sans cesse des énoncés métaphysiques ». On ne saurait donc se satisfaire d'une telle définition de la métaphysique comme science du transcendant : il faut en chercher la spécificité ailleurs (p. 190-191).

⁶⁰Ce qui est sa définition chez les avocats de la « métaphysique inductive » pour qui la connaissance du monde transcendant est possible par les mêmes méthodes qui rendent possible la science du monde empirique (*ibid.* p. 191). Voir Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 471.

ni d'une « anticipation d'un résultat cognitif qui dans toutes les grandes découvertes précède communément sa dérivation par la pensée », ni non plus de « cette divination des connexions cachées qui n'appartient qu'au chercheur de génie et peut à bon droit être appelée « connaissance intuitive » au sens empirique ». En réalité, « elle n'est rien d'autre que l'occurrence d'un contenu de conscience, une simple présence antérieure à tout travail de l'esprit, à toute connaissance, bref, elle est simplement l'expérience vécue ». Schlick y voit la preuve que « le métaphysicien ne veut pas du tout connaître les choses mais les vivre » (*ibid.*, p.194). Il veut « connaître les objets en les transformant en contenu de conscience » (c'est pourquoi l'idéalisme est la forme la plus répandue en métaphysique). Mais « si l'intuition est expérience vécue, et si le contenu d'une expérience vécue est simplement un contenu de conscience, et donc par définition, quelque chose d'immanent, alors, “la connaissance intuitive du transcendant” est un non-sens, une combinaison de termes contradictoires : l'intuition est, par essence, limitée à l'immanent (et il n'y a pas de connaissance de l'immanent). La réalité transcendante ne peut être vécue car elle n'est transcendante que pour autant et aussi longtemps qu'elle n'est pas vécue, c'est sa définition même » (*ibid.*, p.195). A supposer pourtant que l'impossible soit devenu possible et que le métaphysicien ait vu l'invisible, et croie pouvoir désormais représenter son vécu dans des mots et des concepts, bref, souhaite exprimer ce qui est par principe inexprimable, il perdra ce qui était spécifique au vécu, et ne conservera que les seules relations formelles, seules susceptibles d'être lues à travers les symboles; mais alors, il aurait pu aussi bien les obtenir sans cette expérience vécue, sans intuition, puisque ces relations du transcendant peuvent déjà être totalement atteintes par la connaissance discursive ordinaire dans les sciences empiriques : « Toute connaissance de l'étant peut par principe être obtenue par la méthode des sciences particulières; toute autre ontologie débite des sornettes » (*ibid.*, p.196).

Comment ne pas être alors tenté de conclure, avec Schlick, que la métaphysique « est impossible », puisqu'elle « demande ce qui est contradictoire. Si le métaphysicien n'aspire qu'à l'expérience vécue, sa demande pourrait être satisfaite par la poésie, ou l'art, ou la vie elle-même, qui de leurs stimuli, augmentent la richesse des contenus de conscience, de l'immanent. Mais en voulant vivre l'expérience du transcendant, il confond vivre et connaître, et pris dans cette double contradiction, il pourchasse des ombres creuses » (*ibid.*, p.197). Les systèmes métaphysiques ne seraient donc que des « poèmes conceptuels » ; ils « jouent en fait dans la culture un rôle comparable à celui de la poésie, qui contribue à enrichir la vie, non la connaissance. Il faut leur donner la valeur d'œuvres d'art, non de vérités », et considérer qu'en définitive, « les systèmes des métaphysiciens contiennent parfois de la science, parfois de la poésie, ils ne contiennent jamais de métaphysique » (*ibid.*).

Comment même ne pas tout simplement conclure, avec Carnap, que la métaphysique n'est rien d'autre qu'un « substitut de la théologie au niveau de la pensée conceptuelle et systématique » (*op.cit.* p.176), une manière de « porter le sentiment de la vie à l'expression, qu'il s'agisse de l'attitude que l'homme adopte dans la vie, de la disposition émotionnelle et volontaire qui est la sienne vis-à-vis du monde environnant et de ses semblables, lorsqu'il affronte les tâches auxquelles il se consacre activement ou qu'il subit les coups du destin » (*ibid.*). Malheureusement pour eux, sur ce plan, les métaphysiciens sont concurrencés par les vrais artistes, et force est d'admettre que « l'art est le moyen d'expression adéquat et la métaphysique un moyen inadéquat, pour rendre le sentiment de la vie » (*ibid.*). Faut-il donc penser qu'il ne reste plus rien d'autre aux métaphysiciens, que d'être ou bien des savants ratés, des charlatans confinés dans le royaume de l'incertain, des hypothèses les plus générales (Schlick, p.193)⁶¹, ou « des musiciens sans talent musical » ? (Carnap, p.177)⁶².

3) De telles conclusions seraient à mon sens excessives. Mais pour les éviter, il faudrait sans doute réfléchir un peu plus aux précautions à prendre, auxquelles nous renvoie en définitive le message aristotélicien, et rappeler que la métaphysique *n'est pas* la théologie, même si l'on peut recommander un aller-retour entre les deux, du type de ceux qu'ont recommandé les plus grands auteurs médiévaux (Thomas d'Aquin, Duns Scot) et modernes (notamment Malebranche et Leibniz). Or force est de constater qu'une telle prudence n'est pas toujours de mise chez nombre de métaphysiciens contemporains, ce qui a, me semble-t-il, plusieurs incidences fâcheuses. En voici, selon moi en tout cas, quelques-unes.

1. Plusieurs travaux menés sur le concept de *grounding*, insistant sur la question de savoir s'il existe un ou plusieurs niveaux hiérarchiques de la réalité et, si oui, sur la façon dont ils s'ordonnent de façon prioritaire, témoignent souvent, sinon d'une certaine dérive théologique, à tout le moins d'une forme de démission face à la gravité du problème métaphysique proprement dit. En quel sens ? L'une des questions difficiles à régler en métaphysique (mais aussi en épistémologie), on le sait, est celle, par exemple, du bien-fondé du *fondationnalisme*, position qui reste aujourd'hui, et non sans de bonnes raisons, assez attaquée : comment, sans entrer dans les détails, oublier les critiques dévastatrices qu'ont pu en faire un Peirce ou un Wittgenstein ? Est-il donc si urgent, dans ces

⁶¹ Puisque « le terme “métaphysique” comme “science du transcendant” ne signifie plus une discipline fondamentalement démarquée des sciences particulières, ni même nettement séparée d'elles ; “métaphysique” représenterait seulement l'ensemble des hypothèses les plus générales qui sont fondées, il est vrai, sur des vécus d'expérience (*Erfahrungserlebnis*) mais dont la science doit en même temps se retenir d'énoncer la justesse » (*op.cit.*, p. 193).

⁶² Tiercelin 1995, *op.cit.*, p. 474.

conditions, de prôner la nécessité de revenir à un premier « fondationnel »⁶³, et si oui, sous quelle forme, et de quelle manière, quand on sait les arguments qui ont pu être invoqués par les antifondationnalistes contre, en particulier l'intuition ? Même si l'on souligne que parler de « *ground* », de « fondement » ou de « fondation », ne revient pas au même qu'invoquer une perspective classiquement caractérisée comme « fondationnaliste », ou encore, que cela peut s'entendre, non pas au sens « absolu » mais seulement « relatif »⁶⁴, peut-on jeter aussi vite par-dessus les moulins les problèmes qu'ont mis au jour les arguments serrés de ceux qui s'y sont opposés, et s'y opposent encore aujourd'hui ? Même si l'on admet que le « *ground* », la « fondation, ne doit pas forcément s'entendre en un sens causal, non modal, mais, plus platement, comme ce qui nous permet d'expliquer, de répondre à la question « pourquoi » par un « parce que », ou un « en vertu de »⁶⁵, il n'en demeure pas moins, comme le rappelait Carnap, que l'on a besoin, pour ce faire, d'une théorie de la dépendance ontologique, de l'émergence, de quelque chose qui permette de montrer plus précisément ce que sont les ressorts de la théorie ; or il n'est pas certain que sur ce plan, les discussions aient toujours le niveau de rigueur requis.

2. Certaines solutions apportées face à la difficulté de réaliser cette ambition qui est bien, si Aristote a raison, à savoir trouver un principe premier, un point de départ parce que mieux connu, consistent à dire que : « ah oui, mais là ce n'est pas fondé, ma pelle dérape » ; est-ce vraiment satisfaisant pour le métaphysicien ? On observera au passage que pour nombre de métaphysiciens qui évaluent ainsi les choses et considèrent donc que l'on part du principe qu'il y a des choses non fondées, en général l'épistémologie va de pair avec la métaphysique : c'est-à-dire que à un moment donné, la pelle en effet dérape, ce qui doit s'entendre comme : la justification elle-même doit s'arrêter. Cela veut dire au fond que celui qui voudrait aller plus loin dans l'opération de théologie

⁶³Voir par exemple Jonathan Schaffer : “Without a foundation, “a ground of being”, “[b]eing would be infinitely deferred, never achieved”, (“On What Grounds What,” in D. Manley, D.J. Chalmers & R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford University Press, p. 376 ; et “Monism: The Priority of the Whole”, *Philosophical Review*, 2010, 119 (1), p. 62.

⁶⁴Voir par exemple Jessica M. Wilson, “Fundamental Determinables,” 2002, *Philosophers’ Imprint*, 12 (4), p. 1–17 ; 2014, “No Work for a Theory of Grounding,” *Inquiry*, 57 (5-6), p. 535–579 ; 2015, “Metaphysical Emergence: Weak and Strong,” in Tomasz Bigaj & Christian Wuthrich (eds.), *Metaphysics in Contemporary Physics, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, p. 251–306. ; 2016, “The Unity and Priority Arguments for Grounding,” in Kenneth Aizawa and Carl Gillett (eds.), *Scientific Composition and Metaphysical Ground*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, p. 171–204. Samir Dasgupta, S., 2016, “Metaphysical Rationalism,” *Noûs*, 50 (2), p. 379–418 ; Justin Zylstra, J., 2014, “Dependence and Fundamentality,” *Studia Philosophica Estonica*, 7 (2), p. 5–28; Kathrin Koslicki, 2015, “The Coarse-Grainedness of Grounding,” *Oxford Studies in Metaphysics*, 9, p. 306–344 ; Karol Bennett, 2017, *Making Things Up*, Oxford University Press, ch. 6 ; Michael J. Raven, 2016, “Fundamentality Without Foundations” *Philosophy and Phenomenological Research*, 93 (3), p. 607–626.

⁶⁵Voir par exemple, Paul Audi, 2012, “Grounding : Toward a Theory of the In-Virtue-of Relation,” *Journal of Philosophy*, 109 (12), p. 685–711 ; Kelly Trogdon, 2013, “An Introduction to Grounding,” in M. Hoeltje, B. Schnieder and A. Steinberg (eds.), *Varieties of Dependence*, Munich: Philosophia Verlag, p. 97–122.

naturelle⁶⁶, rationnelle⁶⁷ ou spéculative doit s'arrêter, doit se taire : ce n'est pas la peine, en quelque sorte, de chercher à aller plus avant dans la justification et la tentative d'explication et de

⁶⁶Notons avec Paul Clavier que « l'intitulé "théologie naturelle", encore largement répandu au XVIIIe siècle en Europe a quasiment disparu de l'agenda des philosophes. Cet intitulé était alors l'équivalent de "théologie rationnelle" : discours de la raison naturelle sur Dieu » (*ibid.*). « Toutefois, il s'est produit dans l'usage, une distinction entre théologie *naturelle* et théologie *rationnelle* (*ibid.*, p. 11). À cause de l'adjectif « naturelle », la première a fini par désigner de façon privilégiée l'enquête sur l'existence de Dieu à partir de la nature ». Là où l'on a tendu à entendre par « théologie rationnelle » « les arguments abstraits fondés sur des définitions ou des constructions logiques (argument sur la contingence des choses, et sur l'être nécessaire, etc.) ». Descartes l'illustre dans ses *Méditations de philosophie première où sont démontrées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme* (1641). Leibniz dans son *Discours de la conformité de la foi avec la raison* surenchérit : « Nous n'avons point besoin de la foi révélée, pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend (par des démonstrations infaillibles ; [...] *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) pris G-F Flammarion 1969, p. 76). Comme le note Clavier, au XVIIIe siècle « théodicée » (= justification) deviendra un équivalent de « théologie naturelle », malgré l'opuscule de Kant *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée* (1791) ». Il en ira de même chez Samuel Clarke, ou dans la *Theologia naturalis* de chez Christian Wolff (Clavier, *op.cit.*, p. 11-12).

⁶⁷Et pourtant, même s'il y a toujours « une situation potentiellement instable de la philosophie en terrain chrétien », ainsi que le note Bardout, parce que l'on doit y faire face à « une vérité révélée et suprarationnelle en son origine comme en contenu, mais néanmoins susceptible d'être scrutée, voire confirmée par la raison ; une rationalité à qui la foi impose ses limites, mais qui la requiert néanmoins pour son propre approfondissement, dans son désir toujours renouvelé de saisir l'insaisissable et de contempler un jour face à face ce que nous voyons seulement en énigme » (*op.cit.*, p. 20), l'entreprise n'est pas vaine (y compris pour celui qui voudrait revendiquer la primauté de la foi). « La notion chrétienne de théologie, spécialement dans l'horizon médiéval et moderne représente le développement toujours continué de cette intelligence de la foi ». (Bardout, *ibid.*, p. 23) Souvenons-nous de Malebranche : « Je suis persuadé [...] qu'il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des vérités de la foi ; et que plus on est fort dans les vrais principes de la métaphysique, plus est-on ferme dans les vérités de la religion [...] Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi, et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais chrétiens. Car soit que Jésus-Christ, selon sa divinité, parle aux philosophes dans le plus secret d'eux-mêmes, soit instruisse les chrétiens par l'autorité visible de l'Eglise, il n'est pas possible qu'il se contredise, quoiqu'il soit fort possible d'imaginer des contradictions dans ses réponses, ou de prendre pour ses réponses, nos propres décisions. La vérité parle en diverses manières ; mais certainement elle dit toujours la même chose. Il ne faut donc pas opposer la philosophie à la religion, si ce n'est la fausse philosophie des païens, la philosophie fondée sur l'autorité humaine, en un mot toutes ces opinions non révélées qui ne portent point le caractère de la vérité, cette évidence invincible qui force les esprits attentifs à se soumettre. Vous pouvez juger par les vérités métaphysiques que nous avons découvertes dans nos entretiens précédents, si la véritable philosophie contredit la religion. Pour moi je suis convaincu que cela n'est point. Car si je vous ai avancé quelques propositions contraires aux vérités que Jésus-Christ nous enseigne par l'autorité visible de son Eglise, ces propositions étant uniquement de mon fonds, et n'ayant point l'évidence invincible pour leur caractère, elles n'appartiennent nullement à la vraie et solide philosophie » (*Entretiens sur la métaphysique et la religion*, 1688, texte de la 4^e édition de 1711 ; VI, §I-II, *Œuvres complètes*, dir. A. Robinet, Paris, Vrin-CNRS, 1958-1968, 20 tomes en 8 vols., t.XII, p. 132-134 ; cité par Denis Moreau, *Philosophie et théologie à l'époque moderne*, Anthologie III, *op.cit.*, chap. XIII, « Malebranche et Leibniz : les ambiguïtés du "grand rationalisme chrétien" », 257-272, p. 262-263).

Notons que cet autre « rationaliste chrétien » qu'est Leibniz est aussi de cet avis. Et, en tout cas, *si une vérité peut être au-dessus de la raison, elle ne peut jamais être contraire à la raison* : « La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui au-dessus de la raison et ce qui est contre la raison s'accorde assez avec la distinction [...] entre les deux espèces de la nécessité ; car ce qui est contre la raison est contre les vérités absolument certaines et indispensables, et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimenter Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit, ou même tout esprit créé, ne la saurait comprendre ; et telle est, à mon avis, la sainte Trinité, tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison ; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre ni plus manifeste que son absurdité. Car j'ai remarqué d'abord que par la raison on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités » (*Essais de Théodicée* (1710), *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* (in Leibniz, *Die Philosophischen Schriften* (GPS), éd. C.J. Gerhardt,

compréhension⁶⁸. Nombreux ont été, dans l'histoire, les reproches adressés aux tentatives de théologie naturelle ou rationnelle⁶⁹, accusée d'échouer à « établir quoi que ce soit au sujet de l'existence et des attributs de Dieu », de ne pas donner « de preuves convaincantes de l'existence de Dieu », en dépit du fait que « le problème est que l'inexistence de preuves (comme le suggère l'examen de Kant qui procède à leur liquidation) ne constitue pas une preuve de l'inexistence » (Clavier, *op.cit.*, p.17) Mais on notera avec intérêt qu'à travers l'histoire, « les résistances à la théologie naturelle ne sont pas seulement le fait de philosophes agnostiques ou d'historiens pressés d'enterrer sa disparition ; il faut également compter avec la répugnance des croyants des diverses confessions exaspérés de voir leur pratique religieuse pour ainsi dire soumise à une enquête préalable » (Clavier, *op.cit.*, p.25). En d'autres termes, « ce qui contribue, en quelque sorte à façonner une "idole de Dieu" : c'est l'objection fidéiste »⁷⁰.

1875, réimpr. Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1978, 7 vols), GPS t.VI, § 23, p. 64, in Denis Moreau, *op.cit.*, p. 267.

Voir encore, *Théodicée* §61 : « Comme cette portion de raison que nous possédons est un don de Dieu, et consiste dans la lumière naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption ; cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de l'océan, ou plutôt comme le fini de l'infini. Ainsi les mystères la peuvent passer, mais ils ne sauraient y être contraires. L'on ne saurait être contraire à une partie, sans l'être en cela au tout. Ce qui contredit à une proposition d'Euclide est contraire aux *Eléments* d'Euclide. Ce qui, en nous, est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, ni l'enchaînement des vérités ; c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres » (*ibid.*, GPS, t.VI, p.84, in Denis Moreau, *op.cit.*, p. 269).

⁶⁸ Nombre d'auteurs ont, on le sait, embrassé ce qu'on peut appeler cette « union sacrée entre fidéisme et agnosticisme », comme le rappelle Paul Clavier *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?* Paris, Vrin, coll. Chemins Philosophiques, 2004 : ainsi Tacite qui « affirmait déjà que la piété et le respect étaient une affaire de croyance plutôt que de savoir », saint Augustin pour qui « Dieu est mieux connu quand il n'est pas connu (*Deus melius scietur nesciendo*) », Kant qui tient que l'existence de Dieu ne relève pas d'un savoir théorique mais d'un postulat pratique, ou encore Kierkegaard pour qui « l'existence de Dieu était une des plus ridicules qui soient, et que seule une attitude existentielle comme « le saut de la foi » pouvait en décider », Kart Barth enfin, qui « nous rappelle que l'existence d'un Dieu créateur n'est pas une vérité universelle à connaître préalablement et à conquérir par nos propres forces : c'est au contraire une vérité révélée (« Nous ne savons pas ce que nous disons en disant Dieu. Celui qui croit, il sait que nous ne le savons pas » (*Römerbrief* (1922), Zürich, Theologischer Verlag, réimpr. 1984, p. 18, cité par Paul Clavier, *op.cit.*, p. 10). Et l'on sait aussi que depuis Pascal « il n'est plus possible d'envisager des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. Le Dieu des croyants n'est pas celui des philosophes et des savants (sous-entendu : seul le premier compte, le second est un imposteur). Dieu sensible au cœur, non à la raison, il faut parier, etc. » (Clavier, *ibid.*).

⁶⁹ Clavier, *op.cit.*, p. 15-16.

⁷⁰ Ainsi, non seulement (objection athée), aucune réalité ne correspondrait au concept de Dieu, mais « même si une réalité correspondait au concept de Dieu, cette réalité échapperait totalement à l'intelligence humaine, et passerait tout discours humain ». Ainsi va l'objection « fidéiste », « selon laquelle la raison humaine est incompétente pour parler de Dieu. Dieu s'il existe, n'est connu que par la foi, dans le cadre d'une relation qui excède les limites de la raison naturelle et les ressources du langage usuel. Une révélation, une inspiration une illumination surnaturelle seraient les sources exclusives d'une connaissance de Dieu : la raison naturelle n'aurait pas son mot à dire. N'étant pas du même ordre, la foi et la raison s'ignorent voire se contredisent. Aucune coordination n'est alors possible entre vérités de foi et vérités de raison ». Sur ce terrain, le fidéiste (« qui est souvent une réaction à un rationalisme intempérant » ; voir Montaigne) « trouve dans l'agnostique un allié inespéré ». Tous deux partagent « le même refus de la discussion ». « Contrairement à l'athée qui accepte de faire un peu de théologie naturelle, ne fut-ce que pour conclure rapidement à l'inexistence d'un tel Dieu, le fidéiste et l'agnostique soutiennent qu'on ne peut naturellement rien dire ou rien savoir de Dieu. En d'autres termes, la théologie est pour eux soit surnaturelle soit inexistante, mais en aucun cas naturelle » (Clavier, *op.cit.*, p. 9-10).

Sans doute n'est-ce pas un hasard si l'on retrouve ce genre d'inspiration aujourd'hui chez ceux qui considèrent qu'il vaut mieux ne pas chercher à tout justifier et que, en matière de divin et de croyance religieuse, on ne peut pas –ou n'a pas intérêt à– utiliser les arguments issus de la théologie rationnelle, le mieux étant se retrancher derrière quelque chose comme le sentiment immédiat, ou d'invoquer l'expérience intime (voir William James ou encore Wittgenstein).

3. On peut voir un autre indice de cette imprudente « porosité », si l'on se penche cette fois sur le domaine propre à ce que l'on appelle désormais *l'épistémologie des croyances religieuses*. Bien souvent, une manière intéressante pour les métaphysiciens (qui sont souvent aussi des théologiens) de donner une « épaisseur » autre qu'intime aux croyances religieuses, c'est de soutenir que, même si nous ne pouvons sans doute pas espérer pouvoir les justifier pleinement, nous pouvons du moins à bon droit les tenir pour des justifications *prima facie* –ou des « autorisations » (*entitlements*) épistémiques– en bon ordre. Ces justifications nous offrent toutes les « garanties » dont nous avons besoin ; nous pouvons les invoquer parce qu'elles sont adossées à des facultés fiables, ou à des témoignages, et cela suffit : il n'y a pas à en demander plus dans le domaine de la « justification ».

a) Telle est un peu la démarche préconisée par Richard Swinburne⁷¹ : il s'agit de rejeter l'exigence (trop forte) de Pascal, soit de produire des arguments contraignants (du type de l'argumentation déductive dans laquelle la conclusion suit avec une nécessité logique des prémisses comme une déduction logiquement nécessaire), soit d'opérer un retrait de toutes les raisons : pourquoi, suggère Richard Swinburne⁷² ne pas plutôt « reconstruire la plupart des arguments traditionnels comme des arguments inductifs à partir des phénomènes naturels et humains », moyennant quoi on peut « remonter à l'hypothèse du théïsme (il y a un Dieu), laquelle n'est pas une conséquence nécessaire des prémisses mais leur meilleure explication. L'existence de l'univers, la régularité spatiale des structures physiques et leur maintien dans le temps, la forme et la constance des lois de la nature, l'existence d'êtres humains conscients dotés d'une capacité de choix libres pouvant se causer mutuellement du bien ou du tort, l'expérience religieuse de milliards d'êtres humains : chacune de ces données donne une certaine plausibilité à l'hypothèse, et toutes ces données ensemble rendent l'hypothèse plus probable que non »⁷³.

⁷¹Voir Clavier, *op.cit.*, p. 34-35.

⁷²*The Existence of God*, revised edition, Oxford, Clarendon Press, 1990, ou encore *Is There a God?* Oxford University Press et *Epistemic Justification*, Oxford Clarendon Press, 2001.

⁷³Paul Clavier, *op.cit.*, p. 35. On peut naturellement sur ce plan avoir des réactions contrastées. Ou bien « le croyant peut trouver matière à ironiser et à s'exclamer, comme l'un des personnages de Hume : « Quoi ! Pas de démonstration de l'existence de dieu ! Pas d'arguments abstraits ! Pas de preuves *a priori* ! Ne pouvons-nous, sur ce sujet, nous porter plus loin que l'expérience de la probabilité ? » (*Dialogues sur la religion naturelle*, trad. M. Malherbe, 2^e partie, Paris, Vrin, 1995, p. 95). Ce qui est au fond, comme le note P. Clavier, « une réaction comparable à celle de Pascal : plutôt pas de

b) C'est du même esprit qu'on pourrait dire « déflationniste », que relèverait aussi la manière dont plusieurs philosophes de la religion et métaphysiciens contemporains se positionnent, en matière d'épistémologie de la croyance religieuse⁷⁴, relativement au classique problème de l'éthique de la croyance (dans le fameux débat opposant Clifford-James⁷⁵) afin de montrer que les croyances religieuses, en dépit des apparences, peuvent entrer dans le champ de la rationalité philosophique et peuvent donc satisfaire à l'exigence de responsabilité épistémique en termes de justification qui consiste alors « a) à savoir que nous croyons et ce que nous croyons, au sens d'être conscients de nos contenus mentaux, b) à connaître nos raisons de croire (ce qui nous justifie épistémiquement, nous accordant ainsi un droit de croire) ; c) à contrôler la validité épistémique de nos raisons de croire, et finalement d) à assumer les conséquences pratiques de croyances qui sont sous notre contrôle »⁷⁶. Il y a plusieurs manières de répondre à cette exigence dont la plupart (chez les philosophes enclins à être religieux) ont ceci de commun : d'estimer que l'exigence évidentialiste de Clifford est trop forte. D'abord en ce qu'elle suppose le bien fondé du volontarisme doxastique : pour pouvoir dire que les croyances doivent être régulées et contrôlées, cela suppose que nous puissions décider de croire ou non quelque chose. Or peut-on, s'interroge Pouivet, « décider de croire ou se l'interdire » (*op.cit.*, p.305) ? Voilà qui supposerait que nos croyances sont à notre disposition et que nous pouvons les contrôler. Comme le note Swinburne : « Si je choisissais à volonté de croire que je vois maintenant une table, alors je réaliserais que cette croyance a trouvé son origine dans ma volonté et n'a ainsi

preuves que des preuves non démonstratives » (*op.cit.*, p. 35). Mais on peut aussi, plus subtilement, adopter la position qui est celle de Leibniz et procéder ici à une distinction entre le type de vérité et de certitude que l'on parvient à atteindre. Voir sur ce plan, les distinctions que fait Leibniz entre les vérités et conséquences théologiques qui permettent d'accéder à une « certitude métaphysique » (qui « supposent des définitions, des axiomes et des théorèmes, prix de la véritable philosophie et de la théologie naturelle ») et les certitudes morales qui « supposent en partie l'histoire et les faits, et en partie l'interprétation des textes ». Dans tous les cas, une grande prudence est de mise, car « avant qu'on puisse traiter la théologie par la méthode des établissements, comme je l'appelle, il faut une métaphysique, ou théologie naturelle démonstrative, et il faut aussi une dialectique morale et une jurisprudence naturelle, par laquelle on apprend démonstrativement la manière d'estimer les degrés des preuves. Car plusieurs arguments probables joints ensemble font quelquefois une certitude morale, et quelques fois non. Il faut donc une méthode certaine pour le pouvoir déterminer. On dit souvent avec justice que les raisons ne doivent pas être comptées mais pesées ; cependant personne ne nous a donné encore cette balance qui doit servir à peser la force des raisons. C'est un des grands défauts de notre Logique, dont nous nous ressentons même dans les matières les plus importantes et les plus sérieuses de la vie, qui regardent la justice, le repos et le bien de l'Etat, la santé des hommes et même la religion » (*Lettre à Thomas Burnett* du 1/11 février 1697, GPS, T.III, p. 193-194. Cité par Denis Moreau, *op.cit.*, p. 269-270.

⁷⁴Voir l'introduction à cette problématique par Roger Pouivet, dans *Philosophie de la religion, approches contemporaines*, Paris, Vrin, 2010, p. 301-310.

⁷⁵Pour une nouvelle traduction des textes et un renouvellement de ce débat déjà classique, voir le travail de Benoit Gaultier, *L'Immoralité de la croyance religieuse L'éthique de la croyance de William Clifford, suivi de La volonté de croire de William James*, Marseille, Agone, 2018. Rappelons que pour l'évidentialiste Clifford en 1877 : « il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante ». Voir aussi mon analyse in C. Tiercelin, *Le Doute en question : paradis pragmatistes au défi sceptique*, Paris, éditions de l'Eclat, 2005, réédit. 2016, p. 195-203.

⁷⁶Roger Pouivet, *op.cit.*, p. 302.

aucune connexion avec le fait qu'il y ait ou non une table devant moi, et je saurais que je n'ai aucune raison d'entretenir cette croyance avec confiance, dès lors, je n'y croirais plus réellement »⁷⁷. Par ailleurs, on n'est pas non plus obligé de considérer que seules sont justifiées les croyances que nous acceptons au terme d'un processus de contrôle à partir de règles, bref qui obéissent à une conception *déontologique* : c'est là une position qui ne va pas de soi (Pouivet, *ibid.*). En troisième lieu, le critère de Clifford repose sur l'évidentialisme : « Les croyances sont justifiées pour autant qu'elles sont proportionnées à l'évidence dont nous disposons » (Pouivet, *op.cit.*, p.307). Mais « l'évidentialisme », pense du moins Pouivet, « semble peu propice à la justification des croyances religieuses. Avons-nous une évidence suffisante en faveur de l'existence de Dieu ? “La vie n'est pas assez longue pour une religion d'inférences, nous n'aurions jamais fini de commencer, si nous décidions de commencer par une preuve”, dit le cardinal Newman⁷⁸ ». Sans doute la théologie naturelle est-elle comprise « comme la tentative de montrer que l'évidence est du côté du croyant » et qu'on peut se demander si, en renonçant à l'évidentialisme, la religion ne semble pas « naître dans le péché épistémique originel » (Pouivet, *op.cit.* p.307). Mais c'est aussi « peut-être » qu'il y a « ici une surenchère rationaliste à ne pas commettre sous peine d'entraîner le scepticisme et le fidéisme » (*ibid.*).

Et c'est bien cette position déflationniste que l'on retrouve encore, chacun à sa manière, chez van Inwagen ou chez Plantinga. Ainsi pour Peter van Inwagen⁷⁹, l'exigence évidentialiste posée par Clifford, dans son fameux échange avec William James, dès lors que l'on veut satisfaire à une certaine « éthique » de la croyance (religieuse ou non, du reste) est trop forte. Van Inwagen reproche à l'évidentialiste cliffordien de présupposer qu'il faille absolument se plier à certaines obligations : apporter des preuves (évidences), en appliquant même aux croyances religieuses des « critères épistémiques plus stricts qu'aux croyances de certaines autres sortes –dont les croyances philosophiques et politiques sont les paradigmes » (*op.cit.*, p.312). La bonne attitude, au contraire, suggère van Inwagen, consisterait plutôt à considérer qu'en la matière, celui qui croit n'a pas forcément besoin de preuves. Pourquoi diable lui faudrait-il apporter plus de « preuves » en matière de croyances religieuses que l'on en cherche, ailleurs ? Cela revient à « imposer à la croyance religieuse un test auquel elle ne peut pas satisfaire et à studieusement ignorer le fait que bien peu de nos croyances sur n'importe quel sujet le satisfont » (*ibid.*, p.322). Autre manière de répondre

⁷⁷R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 25 ; cité par R. Pouivet, *op.cit.*, p. 305.

⁷⁸J. H. Newman, *La grammaire de l'assentiment*, trad. Fr. M.-M. Olive, op. Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

⁷⁹« Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante, in *Philosophie de la religion*, *op.cit.*, p. 311-326.

(comme l'avait déjà fait William James) qu'en l'absence d'évidence, il peut être légitime de croire, parce que c'est pragmatiquement ou pratiquement nécessaire de le faire. Quant à Plantinga, sa solution consiste aussi, contre l'évidentialisme, à soutenir que les croyances religieuses n'ont pas à être justifiées ou fondées sur des croyances plus fondamentales, parce que ce sont des croyances de base (*properly basic beliefs*) : en d'autres termes, il n'y a pas plus à les justifier que nous n'avons à justifier nos croyances perceptives (de percevoir actuellement les pages d'un livre), mémorielles (d'avoir demandé ceci ou cela au petit déjeuner) ou introspectives (d'avoir envie d'un café) qui sont, elles aussi, des croyances de base⁸⁰. Enfin, dans une tradition catholique et non pas calviniste cette fois, les auteurs (souvent proches du courant de l'épistémologie des vertus, comme John Greco ou Linda Zagzebski) cherchent moins à justifier les croyances par l'évidence qu'à les garantir en insistant cette fois moins sur le contenu de ce que l'on croit que sur l'activité cognitive, intellectuellement vertueuse, de la personne qui croit : dès lors, la garantie de nos croyances, y compris religieuses, tiendrait moins à la justification qu'on peut en donner en termes d'évidences ou de déductions à partir de croyances indubitables, qu'à certaines qualités intellectuelles de celui qui croit, ou même à la bonne marche de ses facultés qui constituent un élément de fiabilité et de sûreté de ses croyances.

Quelle que soit l'ingéniosité de ces solutions, on peut toutefois se demander s'il est aussi facile qu'on le pense de rejeter l'évidentialisme et si, de surcroît, l'on n'introduit pas, ce faisant, dans les réponses ou dans la philosophie, plus de théologie qu'il n'en est besoin.

Plus généralement, l'on peut se demander si ce n'est pas céder un peu vite à la tentation de penser les problèmes métaphysiques à l'aune d'une théologie qui penche davantage vers la théologie révélée qu'elle n'emprunte à la théologie rationnelle. Or l'histoire elle-même nous a montré combien il convenait d'être sur ce point circonspect. Après tout, c'est du reste ce qui fait la beauté de la différence d'approche entre Leibniz et Descartes, on peut à bon droit estimer que Dieu n'est pas le créateur des vérités éternelles, et qu'il y a des natures sur lesquelles nous n'avons pas de prise.

⁸⁰Voir l'analyse détaillée de la position d'Alvin Plantinga (et sa critique par Linda Zagzebski) par John Greco « La connaissance religieuse : le débat entre catholiques et calvinistes », in *Philosophie de la religion, op.cit.*, p. 326-360. De Alvin Plantinga « The Reformed Objection to natural Theology », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 54 (1980) ; « Is Belief in God properly Basic? » *Nous* 15 (1981) ; « Reason and Belief in God », dans A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983. Plus récemment, Plantinga a développé la thèse selon laquelle connaître, c'est avoir une croyance causée par des facultés cognitives fonctionnant correctement. Voir « Positive Epistemic States and Proper Function », in J. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, vol.2, *Epistemology*, Atascadero, Ridgeview Press, 1988 ; et *Warrant and Proper Function*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Dans ces conditions, que conclure, et quelle attitude surtout suggérer pour appréhender la question que nous avons posée de la nature des principes métaphysiques et théologiques, et des relations à entretenir, plus généralement entre les deux domaines ?

1. En premier lieu, il convient sans doute de rappeler les raisons pour lesquelles l'histoire de la théologie elle-même nous invite à la prudence. On sait que, historiquement, la théologie n'a pas toujours beaucoup aimé la philosophie ou la métaphysique. Et ce, dès sa perte d'unité, lorsqu'elle « éclate en théologie spéculative, positive ou mystique dès le 17^e siècle » (Bardout, *op.cit.*, p.44 sq.), et selon que l'on désignera alors par théologie « un discours de la raison ou une science du révélé », et qu'apparaissent trois formes : « Une théologie positive, reposant sur la lecture de l'écriture sainte et les différentes expressions de la tradition, une théologie scolastique (de nature spéculative faisant un large usage des concepts et des méthodes de la métaphysique ; une théologie mystique reposant essentiellement sur un dépassement des facultés intellectuelles vers une union d'amour et une véritable expérience de la présence de Dieu au plus intime de l'âme) ». Comme y insiste Bardout, « on ne saurait sous-estimer les conséquences de cette pluralisation des sens de la théologie : outre que cette différenciation se trouve à l'origine du processus de spécialisation qui caractérise la théologie moderne, on devine qu'elle influe immédiatement sur la conception qu'on se fait des rapports de la théologie à la philosophie et singulièrement à la métaphysique. Alors que la spéculative va bientôt confondre son destin avec celui de la métaphysique qui en un sens précipitera sa fin, la positive entend se libérer de tout assujettissement à une conceptualité philosophique déterminée pour laisser advenir autrement la parole de Dieu et l'explorer selon les possibilités qu'offrent les progrès des sciences positives (histoire, exégèse, linguistique, philologie, etc. » (Bardout, *op.cit.*, p.45-46). Ainsi « au cours du 17^{ème} siècle, de nombreux théologiens diagnostiqueront une crise de la théologie spéculative, et s'accorderont à voir dans la philosophie qui prétend lui fournir son cadre méthodologique la cause de sa progressive dégénérescence ». Et c'est de là que va surgir l'opposition entre « la curiosité philosophique corruptrice » et « l'humilité chrétienne » ; « on va voir dans cette curiosité un des plus grands obstacles à la foi véritable ». « On aperçoit la lumière de Dieu lorsqu'on baisse les yeux. L'on est savant lorsqu'on ne veut rien savoir que ce que Dieu nous révèle »⁸¹. Comment s'étonner des mauvaises relations qui vont se tisser entre la philosophie (ou la métaphysique) et la théologie ? En effet, « cette frénésie explicative expose les vérités à croire aux contestations des incrédules, et sous couvert de prémunir la foi, la transforme

⁸¹Jacques Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Rotterdam, R. Leers, 1684, t.II, p. 346 ; cité par Bardout, *op.cit.*, p. 47.

indûment en une affaire d'opinion philosophique. Le scepticisme et l'incrédulité s'ensuivent inévitablement. Alors que les Lumières verront dans les disputes théologiques un ferment de discorde et l'origine de nombreuses divisions religieuses, les tenants de la positive imputent la multiplication des sectes (au sens alors en usage à l'immixtion de la philosophie en théologie » (*ibid.*, p. 383). On ne s'étonnera pas du remède proposé : « Il convient donc de renoncer à la philosophie ou du moins d'en libérer la théologie pour mettre en œuvre une théologie épurée et une exégèse qui ne compromette pas la transcendante obscurité des mystères chrétiens. En un mot, le modèle d'intelligibilité proposé par la philosophie est inopérant en théologie [...] La théologie dite positive doit donc en partie sa naissance à la crise de confiance qui frappe la philosophie [...] l'enjeu premier de cette crise réside dans une prise de conscience de plus en plus aigüe du péril qu'il y a pour la théologie à lier son destin au jeu indéfini du questionnement philosophique, et des grilles interprétatives qu'il propose : "les parties caduques d'une théologie, notait Gilson⁸², sont précisément celles qu'elle a dû emprunter à la science de son temps. La même remarque s'applique aux philosophies. Toutes les métaphysiques vieillissent par leur physique". En d'autres termes, la partition de la théologie tout comme ce fait moderne de la spécialisation des disciplines théologiques impliquent une relation spécifique à la philosophie, en fonction de l'activité considérée » (Bardout, *op.cit.*, p 48-49).

2. Il serait pourtant tout à fait inconsideré d'en rester là, et de sous-estimer l'immense richesse que peut apporter à la réflexion philosophique elle-même une approche inspirée par la théologie rationnelle et, symétriquement, ce que la théologie elle-même aurait à gagner d'un rapprochement avec la philosophie. Comme le note Paul Clavier, une chose est d'essayer d'atteindre et de cerner la nature divine, donc de prétendre en épuiser le contenu ou l'essence à coup de concepts (conception réductrice, idolâtrique si l'idolâtrie est l'action d'adorer la créature en lieu et place du Créateur) [...], Mais autre chose de demander, à titre de préambule si Dieu existe. Il semble légitime, voire prudent, de s'assurer avant d'entrer dans le schéma d'une Révélation, que celui qui se révèle existe bel et bien. Mais cette interrogation elle-même est suspecte d'irrespect. Comme si poser une telle question était inconvenant, voire scandaleux. La situation du croyant est parfois comparée à celle d'un amoureux auquel un rationaliste grincheux aurait la bêtise de demander si sa fiancée existe. Quelle question déplacée ! Mais le fait que pour l'amoureux, la réponse soit évidente au point qu'il ne se pose même pas la question, ne signifie pas que la question soit sans objet. D'autres peuvent se la poser. Quand bien même Dieu ne pourrait être connu dignement que dans le cadre d'une relation amoureuse, la

⁸²*Le Philosophe et la Théologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 207.

question de son existence n'en demeure pas moins un préalable à tout rendez-vous » (*op.cit.*, p.26-27).

On ne saurait donc sous-estimer la force de la théologie naturelle qui est précisément d'ignorer « ces réticences à enquêter sur les raisons que nous pouvons avoir d'admettre ou de refuser l'existence de Dieu. Elle ne se satisfait pas de l'attitude qui consiste à réduire l'existence de Dieu à un article de foi. Il y a d'ailleurs une raison assez forte pour réclamer qu'un préambule naturel soit accessible préalablement à l'acte de foi en Dieu. Si l'existence de Dieu n'est accessible que par révélation divine, l'authentification de cette révélation est impossible, ou du moins elle est parfaitement circulaire. La notion d'auto-révélation ou d'auto-communication d'un Dieu qui serait totalement inaccessible à la raison naturelle pose un problème de coordination avec nos facultés naturelles. Si nous n'avons aucun moyen naturel de trancher la question de l'existence de Dieu, alors nous n'avons aucune raison d'accueillir ou de refuser quelque révélation divine que ce soit. Le risque d'auto-suggestion ou de crédulité est majoré. L'illuminisme et l'obscurantisme, le fanatisme et l'irrationalisme peuvent rentrer en force, et plus rien ne peut leur être opposé. C'est ce risque que la théologie naturelle entend réduire » (Clavier, *op.cit.*, p.27). Sans doute est-ce du reste « pourquoi Pascal, d'ordinaire si méfiant envers la capacité de la raison naturelle à parler dignement de Dieu soutient pourtant : « Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule »⁸³.

L'idée est évidemment que « si une chose est vraie pour la raison naturelle, la Révélation ne peut la contredire : Autrement, Dieu, que l'on suppose à l'origine de la nature et de nos facultés naturelles se contredirait lui-même. Dieu serait alors, selon la comparaison de Diderot, un escroc qui joue les bienfaiteurs : « Lorsque Dieu dont nous tenons la raison en exige le sacrifice, c'est un faiseur de tours de gibecière qui escamote d'une main ce qu'il a donné »⁸⁴. La raison naturelle peut s'avouer dépassée par une révélation surnaturelle – comme le dit Pascal : « La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre »⁸⁵ –, dépassée mais pas contredite : le vrai révélé ne peut contredire le vrai naturellement connu. C'est par abus de langage qu'on dit croire une chose « parce qu'elle est absurde » » (Clavier, *op. cit.*, p.31). Ainsi que l'écrivait Voltaire : « Je veux bien vous dire, pour vous faire plaisir, que je crois ce qui est obscur, mais je ne peux vous

⁸³*Pensées*, Lafuma n° 173, Paris, Seuil, 1963, p. 523, cité par Clavier, *op.cit.*, p. 29.

⁸⁴*Additions aux pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différents théologiens III*, Paris, GF,= Flammarion, 1972, p. 63, cité par P. Clavier, *op.cit.*, p. 30.

⁸⁵*Pensées*, Lafuma, n°174, Paris Seuil, 1963, p. 523, cité par Clavier, p. 31.

dire que je crois l'impossible. Dieu veut que nous soyons vertueux et non pas que nous soyons absurdes »⁸⁶.

En d'autres termes, ce n'est donc pas seulement la métaphysique qui a peut-être à gagner à ne pas prendre trop de distances avec la théologie rationnelle, c'est la théologie elle-même qui peut avoir tout à gagner à ne pas trop s'éloigner de la métaphysique. C'est ce que nous rappelle l'histoire, ainsi que l'analyse fort bien Bardout. « A l'âge classique, c'est probablement à Malebranche qu'il revient d'avoir le plus résolument identifié le Verbe divin et la Raison universelle, éclairant tout homme venant en ce monde : il préparait ainsi la fusion en une seule instance de la parole révélée et de la raison philosophique désormais élevée au rang d'absolu » (*op.cit.*, p.50). Cela pose des questions à la théologie :

« Les mutations scientifiques autant que l'évolution des idées philosophiques posent à la théologie des questions inédites et la contraignent à plaider sa cause devant de nouveaux tribunaux : quel type de rationalité doit gouverner le discours théologique pour qu'il demeure recevable sinon intégralement démonstratif ? Autrement dit, la ou les théologies partagent-elles encore avec la philosophie une commune rationalité qui rend possible leur confrontation, fût-ce leur opposition ou seront-elles à ce point devenues étrangères qu'un dialogue perdrait tout sens et toute fécondité ?

Les prétentions voire les nouvelles exigences de la science ne contraignent-elles pas à promouvoir un modèle unique de rationalité qui rejeterait la théologie à la marge du discours rationnel, du côté d'une production de l'imaginaire, d'une fonction mythologique ou symbolique ? Quelle place peut-on encore ménager à une science théologique (ou à une théologie scientifique) là où la science entend se développer en se passant (sinon en supprimant) l'idée d'un Dieu qui se révèle aux hommes ? La théologie peut-elle tout simplement continuer d'être une science, ou comme le pensent les plus ultras des Lumières, ne représente-t-elle qu'une forme un peu subtile et raffinée du discours mythologique des païens ? La manière de penser du théologien désigne-t-elle un état désormais dépassé au profit d'une conception différente du réel et des lois qui l'organisent, comme le suggère Auguste Comte ? La théologie doit-elle absolument lier son destin à celui d'un philosophe donnée, voire de toute philosophie ? Le seul espoir de salut ne résiderait-il pas pour elle à l'inverse dans une libération à l'égard de ses attaches philosophiques, de toute dépendance envers un mode de penser strictement conceptuel, comme le suggère en sa complexité même le propos de Nietzsche ?

Mais dans le même temps, et comme le souligne une longue tradition trouvant ses racines dans la synthèse augustinienne et relayée jusqu'à nos jours, la théologie, comme discours rationnel et critique sur la parole révélée ne suppose-t-elle pas nécessairement les ressources conceptuelles de la philosophie ? La philosophie à son tour ne montre-t-elle pas à quel point des théologoumènes fondamentaux continuent d'alimenter en profondeur sa réflexion, autrement dit, si la théologie

⁸⁶ *Dictionnaire philosophique*, article « Foi », Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 196, cité par Clavier, *op.cit.*, p. 31.

telle qu'elle s'est développée dans l'univers culturel déterminé par le christianisme est en demande de philosophie, cette dernière à son tour use librement de matériaux accumulés par le théologien, Il y a un besoin de philosophie en théologie, tout comme il y a une présence de la théologie en philosophie » (J. C. Bardout, *op.cit.*, p.51-52).

C'est de toute évidence à une position de ce genre que vont se rallier Malebranche et Leibniz, ces deux représentants, comme le rappelle Denis Moreau, de ce que Merleau-Ponty appelait le « grand rationalisme » chrétien du XVII^e siècle⁸⁷, qui « concevaient de façon quasiment identique, le rapport entre philosophie et théologie », et dont on pourrait résumer l'accord selon les points suivants : « 1. L'impulsion philosophique reçue de Descartes et les impressionnants progrès scientifiques réalisés tout au long du Grand Siècle leur donnent une confiance appuyée dans les capacités de la raison humaine, et plus particulièrement de la philosophie ; 2. Ils sont chrétiens : en tant que tels, ils reconnaissent la validité de la révélation comme source d'intelligibilité et admettent le caractère inaccessible à la raison humaine de certains mystères révélés. 3. Les deux philosophes sont convaincus que la vérité, quelles que soient ses voies de manifestation, ne saurait être double ou divergente, et qu'en conséquence aucune contradiction autre que superficielle, transitoire et en définitive réductible, n'est envisageable entre la raison et la foi, ou entre la révélation et la philosophie. 4. Ils partagent enfin un système de valeurs qui les conduit à estimer que le savoir rationnel est préférable à la croyance, qu'il vaut mieux, quand cela est possible, s'approprier un énoncé par la "lumière" de l'intelligence plutôt que d'y adhérer seulement par la foi entendue comme une connaissance *ad usum populi*, "obscur" et ressortissant à l'ordre du "sentiment" ou de l'expérience. 5. De tout cela découle chez les auteurs la profonde conviction qu'il est non seulement envisageable mais encore utile d'expliquer philosophiquement la Révélation. 6. Plus engagé que son collègue oratorien dans des démarches iréniques, le philosophe allemand considère en outre que cet usage théologique de la rationalité permettra la réconciliation des différentes confessions chrétiennes et conduira à un dialogue fructueux entre les religions »⁸⁸.

⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Partout et nulle part*, §3 (« Christianisme et philosophie ») et §4 (« Le grand rationalisme ») dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 176-191, cité par Denis Moreau, « Malebranche et Leibniz : les ambiguïtés du "grand rationalisme chrétien" », chap. XIII de *Philosophie et théologie à l'époque moderne, Anthologie III, op.cit.*, p. 257-272.

⁸⁸ Voir Denis Moreau, *op.cit.*, p. 257-258. En raison même de ces caractéristiques assez clairement identifiables et « malgré leur rejet (plus nuancé dans le cas de Leibniz) de la philosophie aristotélicienne qui avait dominé la période médiévale », on notera certes que « nos deux auteurs souscrivent donc en apparence à une conception des rapports entre philosophie et théologie assez semblable, formellement parlant, à celle qu'on trouvait chez de nombreux scolastiques, et notamment chez Thomas d'Aquin », mais que néanmoins on évolue bien avec eux « dans un univers intellectuel très différent de celui des médiévaux » (*ibid.*, p. 258). « La cause profonde est sans nul doute l'identification partielle entre la raison humaine, du moins lorsqu'elle atteint son régime de fonctionnement optimal, et la Raison divine : pour nos deux auteurs, la première est fondamentalement de même nature que la seconde et peut partager ses contenus. Malebranche l'explique en développant la fameuse théorie de la "vision" de nos idées dans un Dieu qu'il appelle aussi "Raison" (voir

S'il est tout à fait souhaitable, comme on le voit aujourd'hui, que les travaux menés dans le cadre de la théologie rationnelle ou de la philosophie de la religion nous permettent d'y voir plus clair, comme cela fut aussi le cas aux heures de gloire de l'époque scolastique ou moderne, parce qu'ils animent la réflexion métaphysique elle-même, par cet aller-retour souhaitable entre les deux domaines, il faut aussi prudence et raison garder, et ne pas s'imaginer avoir réglé tous les problèmes métaphysiques (s'agissant par exemple de la question de savoir ce que sont des « principes » métaphysiques par différenciation d'avec des « principes » théologiques) en renvoyant uniquement à certaines positions *épistémologiques* (tenues pour allant de soi) ou du simple fait d'adopter une « épistémologie modeste », ou encore en soutenant que l'on parviendra à une meilleure *connaissance* métaphysique en mettant surtout l'accent désormais sur les *vertus* de l'agent et non sur le *contenu* de ce qui est cru⁸⁹.

sur cette théorie de la “vision en Dieu” –l’expression n’est pas de Malebranche– par exemple, Henri Gouhier *La Philosophie de Malebranche et notre expérience religieuse*, IIIe partie) ; Leibniz affirme, quant à lui, que les grands principes rationnels (par exemple, le principe de raison) structurent d’une manière identique l’activité intellectuelle des hommes et de Dieu. Dans cette optique, bien se servir de sa raison en développant une bonne philosophie, c’est en quelque manière “penser comme Dieu pense”. Ce qui se retrouve dans trois manifestations principales que l’on peut repérer dans les textes : 1. En premier lieu, une forme d’intrépidité philosophique, les deux auteurs n’étant manifestement pas de ceux qui hésitent longuement avant d’appliquer les principes de leur philosophie à l’explication de la Révélation. Le port-royaliste Arnauld, qui correspondit avec l’un et l’autre, diagnostique de la “témérité” dans cette façon de procéder. En deuxième lieu, Malebranche et Leibniz assument sans nuances la hiérarchie induite par leur système de valeurs : ils affirment catégoriquement la supériorité de la lumière naturelle sur la foi, du savoir sur la croyance, de l’intelligence sur la Révélation. Dans ces conditions, et comme le dit Malebranche, il devient difficile d’admettre tout uniment que la philosophie, ou la théologie philosophique puisse se cantonner au seul rôle de “servante” de la théologie. Enfin, un déplacement majeur s’opère dans la façon dont est traitée la question de la frontière entre philosophie et théologie et des bornes que la raison ne doit pas dépasser. Le plus souvent et pour le dire très schématiquement, la raison médiévale admettait une forme d’hétéronomie, c’est-à-dire, l’imposition par autre chose qu’elle-même (l’autorité d’une Eglise, de ses représentants, ou d’un quelconque pouvoir habilité à délimiter des champs de compétence) des limites qu’elles reconnaissent comme siennes. A la suite de Descartes, le XVIIe siècle a vu émerger une idée nouvelle, qui deviendra un des traits essentiels de la modernité philosophique en s’épanouissant au siècle des Lumières et dans la philosophie de Kant : l’autonomie de la raison, sa capacité à se donner à elle-même ses propres limites. Ce processus d’autonomisation, joint à la manière de divinisation de la raison humaine qui vient d’être évoquée, modifie profondément les rapports entre philosophie et théologie : de là à ce que cette raison nouvellement promue se comprenne comme triomphante, juge ne pas avoir de limites, estime pouvoir assimiler l’ensemble du donné de la foi et se considère comme la seule source d’intelligibilité légitime, il n’y a qu’un pas. Malebranche et Leibniz sont attentifs à ne pas le franchir, mais on peut se demander si cette retenue ne vient pas plus d’une forme de vertu, de circonspection ou de sagesse personnelles, que des exigences structurales de leurs pensées. Sur la base de postulats théoriques hérités de nos deux auteurs, certains représentants des Lumières n’auront pas cette prudence » (*op.cit.*, p 259).

⁸⁹ Jacques Bouveresse exprime, me semble-t-il, des craintes assez voisines des miennes, dans son entretien avec Yann Schmitt, paru dans *Théorèmes* « A propos de *Que peut-on faire de la religion ?* », *ThéoRèmes* [En ligne], 1 | 2011, <https://journals.openedition.org/theoremes/223> Par exemple: « A partir du moment où défendre la religion cesse de vouloir dire défendre sa vérité, il vaudrait mieux être plus précis qu’on ne l’est généralement sur ce que l’on continue à défendre au juste et éviter de donner l’impression que cela pourrait bien n’être pas grand-chose de plus, en fin de compte, que l’utilité ou la nécessité psychologique et sociale de la croyance religieuse. Il faut dire que, si, comme cela a été mon cas, on abandonne la religion pour des raisons qui sont du même genre que celles de Renan (l’impossibilité de croire que ce qu’elle affirme est vrai), il ne reste, pour quelqu’un qui a conscience d’être resté malgré tout, à certains égards, religieux (c’était le cas, comme je l’ai indiqué, de Russell lui-même), plus guère de véritablement religieux qu’une dimension que l’on peut désigner en gros comme étant celle de la chaleur et de l’amour. Je pense que, si Leibniz

considérerait les dévots actuels et les penseurs postmodernes auxquels ils se réfèrent la plupart du temps quand il est question de la nature et de la justification de la croyance religieuse, il déplorerait plus que jamais le fait qu'ils semblent manquer encore plus qu'auparavant aussi bien de lumière que de chaleur ».

Ou encore : « Je suis, bien entendu, tout à fait conscient des limites auxquelles est susceptible de se heurter l'application du principe évidentialiste, y compris dans le cas de la science elle-même. Mais une des raisons pour lesquelles j'ai malgré tout plutôt tendance à défendre l'idée d'une éthique de la croyance et le principe de Clifford est le fait que nous en sommes arrivés aujourd'hui à une situation préoccupante, dans laquelle la sincérité de la croyance semble autorisée à remplacer sa vérité et à dispenser de toute obligation de donner des raisons. Celui qui se croit encore autorisé à demander à quelqu'un des raisons de sa croyance est facilement soupçonné de commettre déjà une sorte d'abus de pouvoir et de se comporter comme une sorte d'inquisiteur potentiel. Il n'est pas scandaleux, me semble-t-il, de rappeler que l'on doit également être prêt à chercher et à donner, autant que possible, des raisons de ce que l'on croit, tout en sachant très bien que les raisons, pour autant qu'elles existent, ne peuvent effectivement pas être contraignantes. Il ne faudrait pas que l'invocation des principes de l'épistémologie modeste rende la vie un peu trop facile aux gens qui réclament le droit de croire absolument n'importe quoi en se retranchant derrière le fait que les croyances qu'ils professent sont vraies à coup sûr, mais en même temps d'un type qui les soustrait à l'obligation d'être justifiées par des raisons de quelque espèce que ce soit ».

Ou encore : « Je ne suis pas convaincu que l'on puisse attribuer réellement aux croyances religieuses le statut que Plantinga revendique pour elles... De toute façon, si on dit que les croyants n'ont qu'à défendre leurs assertions contre les objections, et non à les fonder, il reste encore à déterminer s'ils sont ou non en mesure de répondre aux objections et l'ont fait effectivement. « La majeure partie de ce que nous savons fort bien, dit Roger Pouivet, nous le savons sans aucune des justifications que l'épistémologue ambitieux attend et même exige ». On peut alors être tenté de se dire qu'une bonne partie des choses que le croyant affirme sont des choses qu'il sait bel et bien, même s'il n'est pas en mesure de les justifier, en tout cas d'en rendre raison à partir de propositions qui pourraient être considérées comme plus fondamentales et plus sûres. Plantinga soutient, effectivement, qu'il y a un nombre et une variété beaucoup plus grands que ne reconnaît le fondationnalisme classique de croyances qui peuvent être considérées comme faisant partie de ce qu'il appelle les « *properly basic beliefs* » ; et il inclut dans leur nombre non seulement des croyances morales, mais également des croyances religieuses. « Dans une perspective théiste, il est plausible, soutient-il, de suivre Jean Calvin en pensant que la croyance en Dieu peut aussi être *properly basic* » (*Warrant and Proper Function*, 1993, p. 183). Je dirai seulement que je ne suis pas disposé à le suivre sur ce point, probablement parce que je ne me fais pas la même idée que lui de la créature humaine et des moyens de connaissance dont elle dispose ».

Plus loin : « Ceux qui essaient de faire jouer en faveur de la religion les principes d'une épistémologie modeste et qui acceptent de considérer l'objet de la croyance religieuse comme étant aussi un objet de savoir, au sens le plus ordinaire et le plus "normal" du terme, risquent de se trouver obligés à un moment donné de dire que, dans des religions comme le christianisme, ce que la Révélation est censée nous apprendre est quelque chose que, d'une certaine façon, nous savions déjà, mais sans savoir que nous le savions et sans être capable d'en donner des justifications. J'ai du mal à croire que le rôle de la Révélation puisse se réduire essentiellement à cela. Et, puisque nous évoquons ce problème, je peux peut-être dire également un mot à propos de Leibniz et d'une question qui préoccupe Roger Pouivet. Leibniz a été, comme vous le savez certainement, soupçonné souvent d'insincérité et d'opportunisme, notamment ne ce qui concerne la question de la religion. Je ne suggère pas que ceux qui l'ont fait ont eu raison et pas non plus qu'il a seulement cru qu'il croyait. Ce que j'ai voulu dire est simplement que, pas plus que l'absence des raisons ne condamne nécessairement la croyance, l'existence des raisons les meilleures, surtout si l'on entend par là les raisons qui comptaient le plus pour Leibniz, à savoir les raisons métaphysiques, plutôt que morales, ne suffit à la produire. D'une certaine manière, le pas décisif reste encore à franchir. "Les hommes, dit Pascal, prennent souvent leur imagination pour leur cœur ; et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir" (*Pensées*, in *Œuvres complètes*, Pléiade, p. 1221). On pourrait dire également, me semble-t-il, que les preuves, qui stimulent l'imagination théorique, peuvent faire penser avec force à quelqu'un qu'il devrait croire, mais il n'est pas certain qu'elles contribuent énormément à le faire croire effectivement, même s'il y a peut-être des gens (je ne sais pas si c'est réellement le cas) sur qui l'argument ontologique, par exemple, est capable de produire ce genre d'effet. Il résulte de cela que quelqu'un qui, comme Leibniz, est un des experts les plus brillants qui soient dans l'art de découvrir et de formuler des raisons de croire n'est pas forcément pour autant un croyant exemplaire ni même un croyant tout court. Je ne sais pas ce qu'il en était réellement de Leibniz lui-même. Mais je pense que Lichtenberg, qui n'est sûrement pas très juste envers lui, n'a pas tort de souligner, que, pour quelqu'un qui s'interroge honnêtement sur son propre cas, il n'est pas forcément très facile et il est même probablement encore beaucoup plus difficile aujourd'hui que ça ne l'était à l'époque de Leibniz de savoir ce qu'il croit véritablement. »

Enfin : « ... on peut dire que le changement de perspective provoqué par l'adoption des principes de l'épistémologie modeste et leur généralisation à toutes les formes de croyance ou, pour parler comme Plantinga, la substitution du "fondationnalisme reidien" au "fondationnalisme classique", est évidemment, dans le cas de la religion, à

Si l'on s'engage trop loin dans la voie consistant à dire que l'on a réglé les difficultés liées à la *connaissance* même ou à l'épistémologie de la croyance religieuse en évacuant des questions comme celles de la *vérité* ou du *contenu* de ce que l'on croit, alors on a dangereusement déplacé les problèmes plus qu'on ne les a résolus : car si l'on pense que les croyances sont de l'ordre de ce que l'on ne doit pas vraiment justifier mais simplement garantir, que les évidences et donc, pour finir, la vérité ne comptent pas, comment pourra-t-on faire le départ entre les croyances elles-mêmes, puisqu'elles ne seront plus appréhendées, fondamentalement, que sur le mode de « formes de vie » ? Comment admettre qu'il y en ait qui soient meilleures ou pires que d'autres, et appeler à les hiérarchiser ? Par quoi l'on mesure immédiatement à quelles impasses une telle porosité conduirait : si, à trop déplacer la charge de la preuve du côté de l'agent, on n'était plus capable de dire que telle ou telle position métaphysique et/ou théologique est vraie ou fausse, voire purement et simplement absurde ou dénuée de sens, alors le risque serait grand de ne plus avoir de rempart bien solide à opposer au fanatique. Or nous devons toujours garder à l'esprit, ainsi que nous y exhortait le grand Malebranche que : « La vérité parle en diverses manières ; mais certainement, elle dit toujours la même chose »⁹⁰.

première vue assez spectaculaire. Si on considère la façon dont la croyance religieuse est traitée dans la critique marxiste ou freudienne, on a l'impression que l'on y considère plus ou moins comme acquis que les assertions de la religion sont presque certainement fausses et que le problème principal devient, dans ces conditions, d'expliquer comment il est possible néanmoins qu'elles soient crues par un nombre aussi grand de gens. C'est aussi, avec des différences qu'il n'est pas nécessaire de rappeler, de cette façon que peut donner l'impression de procéder pour l'essentiel la critique de Russell. Les choses prennent naturellement une allure bien différente si on choisit d'insister, au contraire, sur la normalité, aussi bien statistique (le caractère très répandu et ce que certains appelleraient même probablement l'universalité de la croyance) qu'épistémique, des croyances religieuses. En ce qui concerne l'aspect statistique, je passe sur le fait que, depuis un bon moment déjà, c'est tout de même l'incroyance qui a tendance à progresser et à s'étendre, et du même coup à devenir plutôt plus "normale" que la croyance : nous sommes à présent bien loin des époques où ce qui était considéré comme à peu près impossible et profondément anormal était de ne pas croire. Et il faut remarquer, en outre, que, de toute façon, l'universalité, même si elle était réelle, ne prouverait pas grand-chose en faveur de la vérité. Du point de vue épistémique, les philosophes comme Plantinga soutiennent, comme vous le rappelez, que les croyances religieuses n'ont rigoureusement rien de déviant ou de "pathologique" : elles peuvent tout à fait être considérées comme résultant d'un mode de fonctionnement normal et approprié de nos facultés cognitives et elles peuvent également présenter des garanties de vérité qui ne sont en rien inférieures à celles d'une quantité d'autres propositions que nous trouverions tout à fait étrange de suspecter. Discuter sérieusement ce genre de conception nous entraînerait évidemment beaucoup trop loin. Ce que je peux dire pour l'instant, en réponse à votre question, est simplement qu'en dépit de la préférence générale très nette que j'éprouve, en partie sous l'influence de Wittgenstein, pour l'épistémologie modeste, je ne suis pas convaincu par la tentative courageuse de "normalisation" complète de la croyance religieuse à laquelle se livre Plantinga ».

⁹⁰ *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688, texte de la 4^e édition de 1711), VI, §I-II, *Œuvres complètes*, dir. A. Robinet, Paris, Vrin-CNRS, 1958-1968, 20 tomes en 8 vols., t.XII, p. 132-134).