

RÉFLEXIONS SUR UNE INTRODUCTION À LA MÉTAPHYSIQUE

Louis Millet nous invite à entrer en métaphysique avec l'ouvrage que, à l'initiative de la collection «Que sais-je?», il consacre à la philosophie première¹. On se réjouira de cette parution qui met à la disposition d'un public soucieux d'une information puisée aux meilleures sources, les linéaments d'une métaphysique qui se réclame explicitement de saint Thomas d'Aquin. Il n'est pas si fréquent, en cette fin de siècle, de voir une publication universitaire célébrer le Docteur angélique comme le «sommet de la philosophie et de la théologie» (p. 108), ou comme «l'homme qui a vu plus large et plus vrai que tout autre philosophe» (p. 119), que l'on ne prenne soin dès l'abord de le relever. M'en tenant à ce souci de référence privilégiée au thomisme, je voudrais simplement, dans les pages qui suivent, exposer brièvement les quelques remarques ou interrogations que m'a inspirées la lecture de ce petit livre.

* * *

Respectant les normes de la collection, Louis Millet s'en tient à une introduction générale aux grandes données de la métaphysique. Attentif aux exigences d'une saine pédagogie, il répartit son texte en deux parties d'égales dimensions et relativement autonomes. La première est un «exposé rationnel» (pp. 3-61) qu'il est conseillé de lire pour lui-même d'abord. En effet, dépourvu de précisions trop techniques ou de références érudites, il entend faire appel simplement à l'intelligence de chacun et à sa capacité de réflexion et de jugement au contact du réel. En un second temps seulement, si l'on veut prolonger l'étude en creusant tel ou tel point plus particulier, on se reportera aux nombreuses notes appelées par certains passages ou formules de l'exposé initial, et qui —avec une utile annexe sur l'«His-

¹ Louis MILLET, *La Métaphysique*, «Que sais-je?» 3078, Presses Universitaires de France, Paris 1996, 128p.

toire générale de la philosophie: les philosophes; leurs "divergences"— composent la seconde partie (pp. 63-119). Dans ce travail d'approfondissement, on s'aidera des deux index très complets qui sont consacrés, en fin de volume, aux notions ou aux matières abordées ainsi qu'aux auteurs mentionnés (pp. 120-125). On consultera en outre la brève bibliographie, centrée sur les grands auteurs de l'histoire de la métaphysique, mais où l'on regrettera de ne pas voir apparaître un Maurice Blondel ou, parmi les thomistes contemporains, et à côté du seul Étienne Gilson, le nom de Jacques Maritain (p. 126).

1. L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE ET L'ANTHROPOLOGIE

L'ampleur du sujet traité, dans les limites imparties, pourra surprendre. La métaphysique, en effet, est prise ici en un sens considérablement élargi et délibérément axé sur la connaissance de l'existence humaine. D'entrée, son objet est clairement défini: «une description et une explication claires de la réalité qui est pour chacun d'entre nous la plus importante: l'existence humaine, ses aspects, son sens, sa destinée» (p. 3). Il s'agit de considérer «comment se déroule l'existence humaine», «ce qui fait l'humain de toute existence, et par quoi nous sommes frères», puisque «voir ce que nous avons en commun, tous, c'est avoir les données des problèmes métaphysiques» (p. 7). En effet, «le sujet de la métaphysique, c'est l'homme: sujet qui réfléchit, et sujet sur lequel porte sa réflexion» (p. 114). Par le fait même, la philosophie première se trouve décentrée des principes les plus universels, *principia maxime universalia*, que, relisant Aristote, saint Thomas lui reconnaissait pour sujet, à savoir l'étant commun et ce qui s'y rattache, *ut unum et multa, potentia et actus*, c'est-à-dire tout ce qui est séparé de la matière selon l'être ou dans sa définition, *illa quae sunt separata a materia secundum esse et rationem*, la visée ultime étant la connaissance des causes premières de l'être, *primae causae essendi* et, par conséquent, de Dieu et des substances intellectuelles².

Sans doute, nous retrouvons chez Louis Millet cette structure théo-onto-logique de la métaphysique thomasiennne, mais toute entière finalisée par une exigence anthropologique. L'élaboration d'une ontologie de l'être humain, comme fruit de ce que l'on pourrait appeler, par opposition à l'approche ascendante du philosophe de la nature, une métaphysique descendante, se conçoit aisément. On est en droit néanmoins de s'interroger sur le bien fondé d'un déplacement entier des perspectives, car le regard du métaphysicien, détaché de l'horizon des *maxime universalia* propres à la sagesse, est inévitablement détourné vers un mode d'existence particulier —celui-ci fût-il le plus haut de l'univers sensible— comme vers l'objet ultime visé.

² Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *In XII lib. Met. exp.*, Prooemium (Turin, Marietti, 1964, pp. 1-2).

2. LA CONNAISSANCE HUMAINE

L'option cardinale en faveur d'une psychologie philosophique prise en ses fondements métaphysiques permet de comprendre que même si l'auteur en convient: «je connais d'abord des êtres et des choses» et non point le comment ou le pourquoi de ma propre connaissance— les trois premiers chapitres de l'«exposé rationnel» aient trait au «vivre» humain dans son activité caractéristique de la sensation, de la perception, de l'intellection, puis du «ressentir» ou de l'«éprouver» (pp. 7-29). «Vivre, c'est d'abord sentir», et «sentir, c'est donc désirer et percevoir» (p. 8). Mais la connaissance humaine atteint, avec l'intelligence, à un ordre nouveau, fondamentalement autre, qui n'est ni sensoriel ni corporel. L'intellect seul, à la différence des sens qui «ne trompent pas parce qu'ils ne donnent pas de vérité», peut prétendre, en jugeant de ce qui est, se conformer à la réalité en soi des choses (p. 12). Si nous voulons ainsi parvenir à un savoir fidèle au réel, c'est sans doute, d'une certaine manière, pour pouvoir agir, mais plus radicalement encore et en priorité c'est dans le pur dessein de comprendre que nous voulons appréhender le comment et le pourquoi. Cette ambition, qui est de la substance même de notre intelligence rationnelle, est assurément guettée par les deux tentations opposées du scepticisme ou du dogmatisme. En fait, «quel que soit son objet, toute connaissance, si elle est vraie, présente deux caractères contraires: d'un côté, elle connaît quelque chose de la réalité; mais, par ailleurs, elle comprend que la chose en soi, dans son être complet, lui échappe» (p.16).

Louis Millet insiste sur cette limite inhérente à la connaissance humaine. Il distingue, dans les réalités, la substance et les propriétés accidentelles. Celles-ci peuvent changer sans que la substance soit affectée en elle-même par ces éventuelles mutations accidentelles. En outre, l'en soi des choses ou leur substance «est au-delà de nos sciences physiques; *elle est posée, mais non connue, par la métaphysique*» (p. 19). En sorte que «la «chose en soi» est pour nous inconnaissable», l'intelligence ne pouvant assimiler que ce que nous livrent les sensations, à savoir les propriétés (p. 90). L'auteur n'hésite pas, on le voit, à forcer le trait. Dans les notes 20, 21 (pp. 70-72) et 24 (p. 73), il risque même un rapprochement, à mon sens hasardeux, de la doctrine de saint Thomas avec l'opposition kantienne du phénomène et du noumène. Le maître de Königsberg se voit crédité d'une juste description de la réalité: «nous pensons que la réalité en soi existe, mais nous ne la connaissons pas» (p. 73). Tout au plus, «ce qui a manqué à Kant ce fut de connaître *exactement* la philosophie de saint Thomas d'Aquin (et non pas ses commentateurs)» (p. 70). Il aurait alors compris que l'on ne saurait opposer radicalement, comme il le fait, *l'essence* d'une chose, à savoir «sa *détermination intelligible complète, ce que cette chose est, en elle-même*», et sa *quiddité*, à savoir «ce que l'intellect voit de l'essence de la chose, telle qu'elle se manifeste par les effets sensibles qui nous sont donnés dans nos perceptions» (pp. 70-71). Et notre auteur d'expliquer comme il convient que, pour l'Aquinat, si «nous n'avons pas l'intuition intellectuelle des essences», c'est-à-dire une intuition éidétique pure et immédiate (p. 71), nous sommes capables en revanche de discerner les essences dans les opérations qui les manifestent.

Tout ceci, qui est très juste, montre qu'en réalité nous sommes à mille coudées de la *Critique de la raison pure*, et que le phénomène kantien ne recouvre aucunement la propriété accidentelle thomasiennne. Aussi bien Louis Millet est-il contraint d'apporter un correctif décisif à ses considérations positives sur la distinction kantienne du noumène et du phénomène. Il se rallie avec raison, en conséquence, à la position dépourvue de toute ambiguïté d'Étienne Gilson selon lequel pour saint Thomas, et à la différence de Kant, «notre connaissance par concepts, bien qu'elle n'épuise pas l'intelligible du réel comme ferait une intuition, l'atteint pourtant tel qu'il est en soi»³ (p.72).

Rappelons pour mémoire que, de son côté, Jacques Maritain qualifiait de «dianoétique» notre intelligence des choses corporelles qui, sans atteindre à une aperception «centrale», à savoir «une vision des essences, une connaissance qui procède du premier coup par le dedans, par le coeur de l'être», peut avoir des essences «une connaissance «radiale», qui va du dehors au dedans, n'atteint le centre qu'en partant de la circonférence», c'est-à-dire des propriétés en tant qu'elles sont les signes qui manifestent les formes essentielles. Maritain précisait néanmoins que cette connaissance dianoétique ne nous est pas toujours accordée. Au-dessous des choses humaines, en effet, et quand nous nous soustrayons à la lumière ontologique de la philosophie de la nature —qui, il est vrai, ne nous donne accès à l'intime des réalités matérielles que selon l'universalité de l'être dont elles participent—, nous devons nous contenter d'une connaissance «périnoétique» incapable de discriminer les «ultimes déterminations spécifiques», qui «porte sans doute sur l'essence, et l'enserme du dehors, mais comme à l'aveugle, sans pouvoir discerner ni l'essence elle-même ni les propriétés au sens ontologique de ce mot»⁴.

Ce n'est pas en premier lieu de ces limites propres à l'intellection humaine du réel sensible que s'occupe Kant, même s'il réserve à l'intelligence divine «archétype» l'intuition absolue et parfaite de toute l'intelligibilité du réel (cf. p. 119). Le couple phénomène-noumène naît, bien plutôt, d'une philosophie de la connaissance qui conçoit l'objectivation comme une mise en forme autonome et a priori issue de l'immanence subjective et, par conséquent, comme une «désontologisation». Le phénomène kantien, en effet, est un pur «apparaître» dépourvu de toute densité d'être. Pour autant, il n'est déterminé objectivement qu'en étant structuré par le sujet selon des lois a priori, en dehors du lien connaturel et hétéronome —en tant que tel récusé— de l'esprit à ce qui est. Saint Thomas, assurément, eut tenu pour une pure fiction mentale, entièrement inintelligible, tant ce phénomène sans être que la nouménale «chose en soi» non manifestée par le phénomène et, dans cette mesure, inconnaissable. À la vérité, je ne crois pas qu'il soit expédient de s'efforcer de discerner, dans l'opposition kantienne de l'objet phénoménal et de la chose en soi nouménale, quelque pierre d'attente que ce soit d'un réalisme thomasienn plus ou moins méconnu dans sa signification véritable. Les sources du kantisme sont à

³ Étienne GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939, pp. 223-224.

⁴ Jacques MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, Oeuvres complètes*, Fribourg-Paris 1983, vol. IV, pp. 628-633.

chercher plutôt, me semble-t-il, du côté de l'occamisme médiéval et de sa doctrine de l'*esse apparens seu objectivum*.

3. L'ÊTRE, LE POSSIBLE, LE CONTINGENT ET LE NÉCESSAIRE

C'est «corps et âme unis» que l'homme connaît et désire. «Distinctes, sensation et intelligence sont unies dans la réalité de la vie; de même pour le connaître et l'éprouver». Aussi, les «techniques de séparation», qui visent à «faire fonctionner le sensoriel pour lui-même», vont à «détruire l'harmonie naturelle de l'existence humaine» et provoquent un mal-vivre (p. 27). Mais on ne peut se contenter de décrire ce qui est sans accéder à la compréhension du pourquoi et, ce faisant, «chercher le sens de sa vie» (pp. 30-43). Or, mon être précède ma pensée et «il serait d'une fausseté énorme de croire que *je suis*, que *j'existe seulement toutes les fois que je forme un acte de pensée*». Je ne me fais pas être en pensant, mon être est au contraire «une sorte de grâce», un don. Atteindre la vérité, comprendre ce qui est, c'est donc toujours se conformer à l'être comme livré à la pensée, «*ce n'est pas une propriété appartenant à ma pensée prise en elle-même*», abstraite de son lien de nature à ce qui est et se constituant finalement en une subjectivité transcendante (p. 32).

C'est pourquoi l'être ne se présente pas d'abord à nous comme un possible mais comme un subsistant, une *substance* qui, d'une part, «a une *nature particulière*» et qui, d'autre part, *est ou existe*. C'est seulement «de la réalité existante» que «nous pouvons remonter à la possibilité» (p. 34 et l'importante n. 74, p. 91). La question de la possibilité réelle, qui ne se ramène pas à la simple possibilité logique (ce qui est pensable), engage en outre une juste élucidation des notions de nécessité et de contingence. Pour l'auteur, «est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être», et c'est la raison pour laquelle «*aucune chose réelle n'est nécessaire; toutes sont contingentes; elles existent parce qu'elles sont arrivées à l'être; elles auraient pu ne pas arriver*» (p. 35).

On notera que, rejoignant au demeurant en cela nombre de disciples de saint Thomas, Louis Millet donne de la contingence une définition plus large que celle de l'Aquinat et qui englobe, de fait, la possibilité intrinsèque et la possibilité extrinsèque. L'être possible, à savoir le *possibile esse et non esse*, se voit défini, en effet, à la manière avicennienne comme caractérisant tout existant créé qui, n'ayant pas l'être en lui-même, doit le recevoir d'une cause extérieure⁵. Pour saint Thomas, au contraire, l'existant contingent, et lui seul, est dit *intrinsèquement* possible, car il comporte, *dans son essence même*, une puissance à être et à n'être pas qui témoigne de son appartenance de droit à l'univers corporel et temporel de la génération et de

⁵ Cf. AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa'*, Livre I^{er}, ch. 6, trad. par Georges C. Anawati, Vrin, Paris 1978, p. 113: «Nous dirons donc: l'existant qui de soi est nécessaire n'a pas de cause. L'existant qui de soi est possible a une cause». Cet existant est donc *possible*, puisque l'existence lui est donnée, et il est en même temps *nécessaire par autrui* au sens où l'existence lui est *nécessairement* donnée, selon une création-émanation, par le Nécessaire par soi. Cf. *id.*, p. 115: «Il s'avère donc que tout existant possible n'existe que si, par rapport à sa cause, il est nécessaire».

la corruption. Cet univers est, *de par sa matérialité même*, indifférent à l'être ou au non-être, puisque la matière, actualisée par une forme, demeure en puissance à une autre forme⁶. Ainsi, la puissance intrinsèque à être ou à ne pas être ne doit pas être confondue, selon Thomas d'Aquin, avec la possibilité *extrinsèque* de tous les existants finis qui n'existent qu'en vertu de la libre efficence créatrice de la Cause première⁷. Autrement dit, c'est la défectibilité *intrinsèque* de certains êtres, attachée à leur matérialité, qui fonde leur contingence⁸. En revanche, l'indéfectibilité *intrinsèque* dans l'être (compatible avec la possibilité *extrinsèque* liée à la dépendance totale vis-à-vis du libre vouloir créateur) fonde la nécessité des existants⁹. Et c'est la raison pour laquelle, selon saint Thomas, il existe, outre l'unique Nécessaire par soi, des réalités créées qui, dès là qu'elles sont dépourvues de matière, sont nécessaires alors même qu'elles ne tiennent aucunement d'elles-mêmes cette nécessité¹⁰.

4. LES PREMIERS PRINCIPES

La doctrine thomasiennne du contingent et du nécessaire est tout spécialement éclairante pour notre compréhension de l'existence humaine qui, par sa spiritualité,

⁶ THOMAS D'AQUIN, *CG*, II, c. 30: «Dans les êtres où la forme ne remplit pas toute la puissance de la matière, il reste encore en celle-ci puissance à une autre forme. Et par suite, il n'y a pas en ces êtres nécessité d'existence, mais la force d'exister résulte en eux de la victoire de la forme sur la matière, comme on le voit dans les éléments et dans les êtres qui en sont composés».

⁷ *ID.*, *De Pot.*, q. 5 a. 3: «Dans les choses que Dieu a faites, on peut dire de quelque réalité qu'elle est possible de deux manières. La première tient à la puissance de l'agent: ainsi, avant que le monde n'existât, il était possible que le monde fût, non par la puissance de la créature qui était nulle, mais seulement par la puissance de Dieu qui pouvait produire le monde dans l'être. La seconde tient à la puissance intrinsèque aux choses faites: ainsi il est possible qu'un corps composé se corrompe». Cf. aussi *CG*, II, c. 30: «Dès là que les choses créées procèdent dans l'être de par la volonté divine, elles doivent être telles que Dieu a voulu qu'elles fussent. Or, dire que Dieu a produit les choses dans l'être par volonté et non par nécessité, n'empêche pas qu'il ait voulu que certaines choses fussent nécessairement et d'autres d'une manière contingente, et cela pour qu'il y eût dans le monde une diversité ordonnée. Rien ne s'oppose donc à ce que certaines choses produites par la volonté divine soient nécessaires».

⁸ *ID.*, *De Pot.*, q. 5 a. 3: «En effet, la puissance à l'être et au non être ne convient à quelque réalité qu'en raison de la matière qui est pure puissance».

⁹ *ID.*, *Sum. theol.*, I q. 9 a. 2: «Les substances incorporelles, parce qu'elles sont formes subsistantes, et que néanmoins elles sont, à l'égard de leur être, dans la relation de la puissance à l'acte, sont incompatibles avec une privation de cet acte; car l'être est consécutive à la forme, et rien n'est dissous, sinon en perdant sa forme. Ainsi, dans la forme même, il n'y a pas de puissance au non-être, et c'est pourquoi ces substances-là sont immuables et invariables quant à leur être». Voir aussi *CG*, II, c. 30: «L'existence de ces choses en lesquelles il n'y a pas de possibilité au non-être est purement et simplement nécessaire. Or, certaines choses sont produites dans l'être par Dieu de telle sorte que, dans leur nature, il y a puissance au non-être. Ceci arrive du fait que la matière en elles est en puissance à une autre forme. Donc les choses en lesquelles il n'y a pas de matière, ou bien, s'il y en a, dans lesquelles elle n'est pas en puissance à une autre forme, ces choses ne sont pas en puissance au non-être. Leur existence est donc purement et simplement nécessaire».

¹⁰ Sur toutes ces questions, voir la magistrale étude du Père M.-V. LEROY, «La "troisième voie" de saint Thomas et ses sources», dans *Recherches d'islamologie*, Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis, «Bibliothèque philosophique de Louvain 26», Éd. Peeters et Éd. de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain et Louvain-la-Neuve 1977, pp. 171-200.

appartient à l'ordre du nécessaire (créé) et qui, par sa matérialité, est soumise à la contingence. Mais, qu'elle soit de l'ordre du nécessaire ou de l'ordre de la contingence, il reste que dans l'univers des existants finis, vivants ou non vivants, «toute chose a d'être, reçoit ce don fondamental, condition de tout: être» (p. 35). Aussi bien le tout premier principe métaphysique est-il l'être lui-même, puisque «toute donnée sensible est l'effet d'une chose; mon intelligence voit, "intelligé", qu'il y a quelque chose; même avant de savoir ce que c'est: elle voit que c'est» (p. 36).

Ce principe s'explique aussitôt dans un autre principe qui est «aussi évident» et «aussi simple», à savoir que «le contradictoire n'existe pas; il n'est rien» (id.). En effet, «je vois que ce qui est donné ici et maintenant ne peut pas être à la fois ceci et pas-ceci: car ce ne serait rien, ce ne serait pas» (id.). Louis Millet restitue ainsi, d'une manière très heureuse, un enseignement parfois oublié dans une école thomiste soucieuse de mettre en avant l'identité au point de ne voir, par exemple, dans le principe de non-contradiction que la forme négative ou bien logique du principe d'identité¹¹.

Saint Thomas, qui connaît évidemment le principe d'identité, n'en est pas moins très clair: «Ce qui est saisi en premier lieu, c'est l'être, dont la notion est incluse dans tout ce que l'on conçoit. Et c'est pourquoi le premier axiome indémontrable est que "l'on ne peut en même temps affirmer et nier", ce qui se fonde sur la notion d'être et de non-être; et c'est sur ce principe que toutes les autres vérités sont fondées, comme le dit le livre IV des *Métaphysiques*»¹². La raison de ce primat de la non-contradiction sur l'identité est que nous ne pouvons penser en sa finitude et en son unité l'être qu'en pensant consécutivement l'être et le non-être, *primo igitur intelligitur ens, et ex consequenti non ens*¹³. Dès lors, cette division que constitue l'opposition de contradiction entre l'être et le non-être, nous nions qu'elle puisse affecter notre intelligence de l'être: les contradictoires ne sauraient être vrais en même temps, on ne peut affirmer et nier le même du même en même temps et sous le même rapport, parce que l'être exclut le non-être et le non-être exclut l'être.

¹¹ Cf. par exemple, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1922³, pp. 106s: «Le sens commun perçoit d'abord dans l'être la vérité du principe d'identité [...] Le principe de non-contradiction n'est qu'une forme négative du précédent». Et J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative, Oeuvres complètes*, vol. V, p. 622: «Le principe de non-contradiction [...] intéresse directement la logique et non la métaphysique, il n'est que la forme logique du principe d'identité, c'est le principe d'identité réfracté sur le plan de la vie que les choses mènent dans l'esprit pour être connues, pris comme concernant l'affirmation et la négation qui sont des oeuvres logiques».

¹² *Sum. theol.*, Ia-IIae q. 94 a. 2. Cf. Pierre-Ceslas COURTÈS, «L'être et le non-être selon saint Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* 67 (1967) 402: «Pour saint Thomas, la proposition première judiciaire et catégorique sur l'être est le principe de non-contradiction; il est fondé sur la raison d'être et de non-être, qui suit en notre esprit la présence de l'être tombant sous l'intellect agent. Il exprime la première et immédiate connaissance de l'être: *notitia entis*. Ce principe est absolument premier: *non est simul affirmare et negare*, ou "l'on ne peut attribuer et nier simultanément le même du même sous le même rapport". Cet article du Père Courtès est repris (après avoir été refondu) dans P.-C. COURTÈS, *L'Être et le non-être selon Thomas d'Aquin*, «Croire et Savoir 27», Téqui, Paris 1998.

¹³ Cf. *In IV Met.*, lect. 3, n. 566, p. 158.

tre, *esse tollit non esse, et non esse tollit esse*¹⁴.

Parmi les principes qui se rattachent à la non-contradiction, Louis Millet retient, outre le principe d'identité et celui du tiers exclus, le principe de raison suffisante. On sait qu'Étienne Gilson n'admettait pas que l'on s'employât à donner de ce dernier principe une explication se réclamant de saint Thomas, car elle ne se trouve pas dans son oeuvre¹⁵. Et il est vrai que l'Aquinat se contente de discerner en tout être fini l'intelligibilité qui le constitue dans sa *ratio* propre et appelle la considération de ses causes. L'essentiel est de voir que, comme l'affirme fortement l'auteur, «ces principes ne sont pas des propositions édictées par l'esprit: notre pensée ne fait pas la loi des choses; les deux grands principes métaphysiques ne sont pas établis, posés, de notre propre autorité: nous les reconnaissons comme donnés avec toute donnée sensible. Ce sont les principes constitutifs de la réalité quelle qu'elle soit» (p 37).

5. L'ÊTRE ET SA CAUSE PROPRE

Ainsi fondée en vérité, la pensée peut entrer dans le mystère de ce qui est et des multiples transformations qui affectent le réel: «Tout cela *devient, rien n'est* au sens fort où est ce qui tient de soi seul son être». Et puisque, «*de par soi-même, toute chose de notre expérience n'est rien, parce qu'il lui est donné d'être*» (p. 40), se pose à nous la question de sa cause. Il faut en arriver à reconnaître l'existence de l'Être qui, n'ayant pas reçu l'être, mais est l'Être même par identité, donne l'être aux choses. Par rapport à lui, «ce qui devient, ce qui à d'être, est dans une dépendance absolue» (id). Et Louis Millet de montrer de manière très précise que c'est là le sens même, indépendant de toute idée de commencement, de ce que le métaphysicien entend par création (cf. notes 85 et 87, pp. 96s). «Ayant reçu l'être, la créature, par elle-même seule, n'est rien; elle n'est que par ce qui la fait être, lui donne d'être, la crée» (p. 40).

Faut-il, pour autant, tenir que la création constitue «une sorte d'action *absolument autre* que produire par causalité»? (id.). Sans doute, «cette action créante ne fait pas nombre avec les processus des causes que nous observons, qui leur donne d'être, et donc d'être cause» (note 84, pp. 94s). Mais la notion de cause, en tant qu'elle signifie *principe d'être*, a une valeur analogique: la cause signifie toujours une certaine influence sur l'être même de l'effet, *causa importat influxum quemdam ad esse causati*¹⁶. Et c'est cette valeur analogique qui nous permet, en niant tout mode fini, d'attribuer éminemment au Créateur la causalité (selon un mode que nous ne pouvons pas concevoir). Il serait à coup sûr fâcheux de situer la Cause première dans la ligne des causes secondes, puisque, étant cause propre de l'être

¹⁴ Cf. *De Pot.* q. 1 a. 3.

¹⁵ Voir É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, ch. II: «Les principes et les causes», pp. 53-84.

¹⁶ Saint THOMAS D'AQUIN, *In V Met.*, lect. 1, n. 751, p. 208.

(*esse*) et donc de l'existant comme «ce qui a d'être» (*habens esse*), elle est la Cause totale et universelle *ex nihilo sui et subjecti* qui fonde l'être même de la série des causes particulières, lesquelles n'atteignent jamais l'être (*esse*) que comme déterminé à être ceci ou cela. Mais il n'en serait pas moins tout aussi dangereux de soustraire au créateur la dignité de causer au profit d'un mode d'action qui perd toute signification pour nous dès lors qu'il se veut «absolument autre» que la causalité.

6. MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGIE NÉGATIVE

Dieu est l'au-delà de tout, il n'est pas le tout autre. Contre la tentation d'un apophatisme intégral, saint Thomas rappelle simplement que «si l'intellect humain ne pouvait rien connaître de Dieu affirmativement, il ne pourrait non plus rien nier de lui. Or il n'aurait aucune connaissance si rien de ce qu'il dit de Dieu ne se vérifiait affirmativement»¹⁷. Si l'action créatrice n'est pas une *effectuation à l'état pur*, si l'on ne peut appliquer à Dieu d'aucune façon la notion de causalité (même une fois niée ses caractéristiques créées qui en font un passage ou une mutation), comment comprendre que la créature ait, en un sens véritablement ontologique, une efficacité propre (selon un mode fini et participé), puisque c'est précisément du créateur qu'elle la tient? Quelque soit le nom de perfection que l'on attribue à Dieu, «si l'on considère la chose signifiée par le nom, chaque nom est dit par priorité de Dieu, non de la créature; car c'est de Dieu que ces perfections dérivent dans les créatures»¹⁸.

Pour ce qui est de l'efficiencie, on ne saurait oublier que «s'il n'y a pas de premier, dans l'ordre des causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaire, *si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium*»¹⁹. Pour se garder des dérives de l'univocité, l'apophatisme absolu en théologie rationnelle n'en aurait pas moins de possibles conséquences perverses et il ne nous permettrait même pas de poser qu'«il existe une cause efficiente première, que tous appellent Dieu, *aliquam causam efficientem primam quam omnes Deum nominant*»²⁰. Le risque de se faire de la causalité des créatures une vision réductrice excluant, comme chez Kant, sa densité ontologique et donc sa signification transcendantale ou métaphysique, n'est pas imaginaire. La négativité intégrale ne garantit pas plus que l'univocité de l'ouverture métaphysique de l'intelligence. Au vrai, elle se conditionnent l'une l'autre aux dépens d'un véritable sens de l'analogie.

C'est le sens de l'analogie qui nous permet de comprendre que, en effet, si la créature n'est qu'en *existant*, puisqu'elle reçoit son être, «l'Origine créatrice n'existe pas: *elle est*». Elle est l'«Être qui n'est que par soi seul, qui n'a pas reçu l'être, *qui est*, d'une manière absolument parfaite, qui échappe à toutes les conditions du de-

¹⁷ ID., *De Pot.* q. 7 a. 5.

¹⁸ *Sum. theol.* 1a q. 13 a. 6.

¹⁹ *Sum. theol.* 1a q. 2 a. 3.

²⁰ *Ibid.*

venir, qui n'est pas contingent, mais nécessaire: seul Être nécessaire de par soi» (p. 41). Entrés ainsi en «théologie rationnelle» (pp. 44-51) — puisque la métaphysique, si elle est fidèle jusqu'au bout à son regard sur l'existant, ne saurait être athée—, nous sommes confrontés à cette interrogation redoutable, car c'est la plus haute que la raison peut se formuler à elle-même: «Dieu est; mais QUI est-il?» (pp. 46-50).

La nature de Dieu est d'être sans restriction et à la perfection. Des propriétés que nous lui attribuons, nous devons donc récuser toute limite, car «*il est*» et «n'est aucune nature particulière» (pp. 46-47). Louis Millet a raison de souligner fortement, en ce sens, que «la théologie rationnelle est négative» (p. 50), que «quand nous attribuons, il faut en même temps nier, pour que notre esprit voie au moins qu'il doit s'orienter vers un au-delà de tout» (p. 51). Peut-on cependant, là encore, pousser la négativité jusqu'à affirmer du Créateur que, «par rapport à la positivité toujours limitée d'une essence créée, il est comme un "*Rien superessentiel*"?» (p. 47). L'auteur se croit autorisé à reprendre cette formule d'inspiration néo-platonicienne en s'appuyant sur «des» mystiques (id.). On ne serait pas surpris qu'il fût explicitement fait appel à la mystique rhénane, on l'est beaucoup plus, je l'avoue, de voir convoqué le *nada* sanjuaniste (p. 38 et note 82, p. 93).

Il ne faut pas confondre le chemin et le terme. Le «Rien» de saint Jean de la Croix caractérise le sentier de la perfection. C'est la voie de la nudité de l'esprit par une désappropriation intérieure qui n'est pas un vide intellectuel ou une purification dialectique à la manière plotinienne, mais le fruit d'un amour qui veut faire place nette pour l'Hôte divin, mourir aux moeurs de la créature pour être conforme aux moeurs divines. Ce «rien» de l'âme expropriée d'elle-même ne vaut donc que comme la condition vécue de l'union au *todo*. Le terme, en effet, c'est le Tout, la plénitude de l'Amour à l'intime de Dieu, puisque pour l'âme ainsi radicalement transformée, «Dieu seul est le tout»²¹, que «la communication du Père et du Fils et du Saint Esprit est faite ensemble à l'âme, et qu'ils sont lumière et feu d'amour en elle»²².

La démarche spéculative d'un Thomas d'Aquin est d'un autre ordre, mais, pas plus que la mystique sanjuaniste, elle n'ouvre sur un au-delà de l'essence. Bien au contraire, pour le Docteur angélique, «Dieu est identique à son essence» et «son essence est son être»²³. Dieu ne saurait être le Rien. En effet, selon saint Thomas, n'être rien de fini et être l'«Origine radicale» qui est «au-delà de tout ce qu'elle origine» (note 82, p. 94), c'est être l'Être même subsistant, *ipsum esse subsistens*. L'altérité transcendante de Dieu ne peut renvoyer au Rien que dans la perspective platonicienne où le non-être apparaît comme l'autre de l'être, à savoir comme un terme indéfini et non point purement négatif. Pour l'Aquinat, en revanche, le non-être est la négation pure et absolue de la *ratio entis* dans l'étant fini et participé. La voie

²¹ Saint JEAN DE LA CROIX, *La vive flamme d'amour*, Str. I, vers 6, *Oeuvres complètes*, éd. du Père Lucien-Marie de Saint-Joseph, Desclée De Brouwer, Paris 1967, p. 737.

²² Saint JEAN DE LA CROIX, *id.*, Str. III, vers 5-6, p. 801.

²³ Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* Ia q. 3 aa. 3-4.

d'un apophatisme inconditionnel des noms divins se trouve pour autant fermée. Selon saint Thomas, nommer Dieu comme le Rien, ce ne serait pas le nommer mais tenter de le soumettre purement et simplement —et contradictoirement— au critère absolu d'une négation simple.

7. GRANDEUR ET MISÈRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

On lira avec reconnaissance le dernier chapitre de cet «exposé rationnel» sur le thème: «portée et limite de la métaphysique» (pp. 52-61). La grandeur de la métaphysique, qui en dessine en même temps les frontières, es! d'ouvrir l'âme religieuse à «un mouvement sublime d'adoration» dont le silence fait écho au mystère de l'infini simplicité de Dieu (pp. 52s). Mais comment, face au «spectacle du mal autour de nous et en nous», particulièrement face à la souffrance et à la mort de l'être aimé, la métaphysique n'éprouverait-elle pas son impuissance? Elle «est tenue en échec; non point échec temporaire, en attendant de meilleures lumières rationnelles: échec essentiel, irrémédiable; elle ne peut rien y comprendre; elle ne peut rien dire de valable» (p. 54). Pourtant «ceux qui proclament que le monde est absurde le font par esprit de système, en dehors même de celle expérience du mystère du mal» (p. 55). En vérité, «le silence devant le mal doit aller plus loin que la révolte. Il se tait parce qu'il ne comprend pas. Il n'accepte pas, mais il ne trouve rien à dire —sion à souffrir avec celui qui souffre, à aimer, de son mieux, celui qui souffre» (p. 56). C'est assez pour la philosophie première de nous faire reconnaître l'existence de Dieu par qui, sans cesse, nous recevons l'être, «qui nous donne intelligence pour le connaître et liberté pour bien agir», et de qui nous pouvons affirmer q'il est «Amour, mais "amour" en un sens pur et parfait, dont nos amours, en leurs meilleures formes, ne sont que pâles reflets» (p. 58).

Nous disposons ainsi des fondements de ce que doit être notre conduite dans «la pureté du regard de l'âme tournée vers le Bien». La métaphysique centre donc toute notre morale, puisqu'elle «expose la vérité; la morale en tire les conséquences, el répond à la question: "que faut-il faire?". La réponse est aussi sûre que la vérité métaphysique est évidente» (id.). Donnant une unité à tout notre savoir, la métaphysique unifie donc également toute notre vie. «L'acte suprême de la raison est celui où elle se saisit elle-même, où elle juge sa plus grande puissance de compréhension; tout ce qui est subjectif est alors surmonté dans la vue pure et rationnelle de la nécessité d'une intelligibilité totale, ardemment désirée, mais qui reste hors des puissances naturelles de notre condition. Ici s'effectue la plus haute démarche de notre raison; c'est là qu'elle s'oriente vers le Sublime, ce devant quoi tout le reste est petit, puisqu'il en provient» (p. 60).

* * *

Est-il besoin d'insister sur l'intérêt de ce petit livre jusque dans les discussions qu'inévitablement il suscite? Il se lit aisément et agréablement, car il est écrit d'une

plume alerte, qui ne s'embarrasse pas d'un langage abscons là où les choses les plus profondes peuvent être dites simplement. C'était une condition pour qu'il pût atteindre le large public concerné par cette collection encyclopédique auquel il vient apporter une pierre angulaire, et surtout pour que les esprits ne fussent pas découragés de se tourner vers les précieuses nourritures que seule peut procurer à notre raison, qui n'est pas «vouée à balancer, et même à être écartelée», «la métaphysique de l'essentiel, purifiée de la vaine gloire des "auteurs de système" —laissant la parole à la vérité» (pp. 118s).

YVES FLOUCAT

Centre Jacques Maritain, Toulouse.