

CHAPITRE 1

De l'émotion d'étonnement à la raison métaphysique : Aristote

Chez les Grecs et chez Aristote (384-322) en particulier, « l'irrationnel » (*to alogon*) désigne tantôt une puissance (*dunamis*) ou une faculté de l'âme distincte et opposée à la faculté rationnelle (comme l'émotion, la colère et les appétits), tantôt une défaillance voire un échec momentané ou définitif de l'usage des puissances rationnelles de l'âme (comme l'intellect raisonnant ou l'intellect intuitif), défaillance et échec qui peuvent, dans certaines conditions, nous faire nous « étonner » (*thaumazein*). C'est ainsi que, plaçant le modèle de la rationalité dans la perfection du fini, du limité et du défini, ou de rapports numériques exprimés en nombres entiers, les Grecs furent très « étonnés » d'un nombre que l'on nommera nombre « irrationnel » (*alogos*) : c'était le rapport du côté du carré à sa diagonale, précisément irréductible à un nombre « entier ». Euclide (environ 300 av. J.-C.) distingue même « l'incommensurabilité, qui est par nature [...], tandis que l'irrationalité et la rationalité le sont par convention¹ ». Puisque le calcul rationnel s'appuie sur un langage et des postulats conventionnels, ce sont ses normes qui décident également de ce qui est « non rationnel ». Toutefois, le jeune Théétète s'efforcera, dans Platon (428-348 av. J.-C.), de rationaliser indirectement la distinction entre « grandeurs commensurables » et « grandeurs incommensurables », en les définissant avec précision et en expliquant à sa façon la raison de l'existence des secondes². De même Aristote, qui mentionne « l'incommensurabilité de

1. Euclide, *Éléments*, livre 10, Déf. 3.

2. Platon, *Théétète*, 147e-148 d.

la diagonale » comme objet d'étonnement, relève qu'une fois l'explication donnée « rien ne surprendrait autant un géomètre que si la diagonale devenait commensurable¹ ! » Ainsi l'irrationnel se donnant comme le caractère de certains objets ou de certaines relations engendre lui-même une émotion de l'âme en tant qu'irrationnelle, de sorte que deux irrationnels, subjectif et objectif en quelque sorte, sont corrélés l'un à l'autre. Curieusement, on appelle une émotion un « trouble » de l'âme ; or ce qui est trouble ou troublé, c'est ce qui a perdu ses contours « distincts », c'est-à-dire ce qui permettait de le reconnaître et de le définir, ce qui est un début de raison. Être ému serait donc d'une certaine façon devenir indistinct, indéterminé, indéfini pour soi, ce qui est évidemment inquiétant. On dit d'ailleurs aussi, pour exprimer son émotion ou son trouble : je suis « confus », les idées confuses étant le contraire des idées « distinctes ». Cela pour le côté subjectif, si l'on peut dire, mais il en va de même du côté objectif : le « trouble » est ce qui est indistinct à la vue et qui perd lui aussi ses contours définis, c'est encore un début d'irrationalité. L'image de l'irrationnel subjectif et de l'irrationnel objectif véhiculée par le langage est donc étrangement la même ici, celle du « trouble » et de la « confusion ».

Nous parlerons d'abord de cette forme de trouble ou d'émotion qu'est l'étonnement chez Aristote, puisque c'est elle qui constitue la motivation de la recherche métaphysique. Platon déjà avait rappelé que « [...] s'étonner, voilà un sentiment qui est tout à fait d'un philosophe et la philosophie n'a pas d'autre origine² ». Il avait d'ailleurs rappelé l'étymologie mythique de *Thaumas* (*thauma* = étonnement), puisque selon le mythe celui-ci est le père d'*Iris*, messagère des dieux auprès des hommes³, ce qu'est en un sens aussi la philosophie qui, comme les messages d'*Iris*, amène avec l'aide de la divinité la concorde entre les opinions d'abord divergentes et mensongères des humains. De la même façon, l'étonnement engendrera la philosophie, au moyen de la correction des opinions divergentes et par sa mise en relation de la raison avec le divin. Il est pourtant vrai que Socrate avait introduit

.....

1. Aristote, *La Métaphysique*, A, 2, 983 a 23-24., trad. J. Tricot, I, Vrin, Paris, 1953, p. 21.

2. Platon, *Théétète*, 155 d.

3. Hésiode, *Théogonie*, vers 265.

une autre forme d'étonnement que celle qui est tournée vers le monde et ses objets. En affirmant qu'« il ne savait qu'une chose, c'est qu'il ne savait rien », en affirmant encore que « philosopher, c'est apprendre à mourir » et en réduisant à *néant* les opinions singulières de ses interlocuteurs, il orientait la recherche philosophique vers la « subjectivité », ce qui, on l'a souvent remarqué, sera une orientation caractéristique de l'origine de la philosophie chez les Modernes. Bien plus, plutôt que d'étonnement relatif aux choses, c'est en quelque sorte « l'inquiétude » du sujet quant à la « puissance » d'abstraction et de séparation d'avec les opinions de son moi particulier qui affecte alors la conscience. Descartes avec son doute, et Kant en analysant la représentation en concepts *a priori* du sujet, opéreront des gestes philosophiques semblables, révélant à elle-même la puissance de l'esprit. Hegel écrira : « L'esprit n'est cette puissance qu'en tant qu'il regarde le négatif en face, qu'il séjourne auprès de lui¹. » Nous verrons également dans une Leçon ultérieure que l'affect de « l'inquiétude de soi » est un affect philosophique fondamental pour la subjectivité en contexte de pensée moderne. Mais revenons à la raison tournée vers les objets du monde.

L'étonnement, ce mélange de surprise, d'admiration et de curiosité intellectuelle, est en effet pour Aristote l'émotion fondamentale sans laquelle aucun autre intérêt de connaissance ne serait possible : « C'est en effet l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques². » L'étonnement est doublement irrationnel, pourrait-on dire. Il l'est subjectivement, puisque c'est une émotion, un affect qui relève de la partie « irrationnelle » de l'âme ; mais il l'est aussi « objectivement », puisque l'on s'étonne de quelque chose qui n'est pas ou n'est pas encore explicable par la raison et qui, en ce sens, est aussi « irrationnel ». On remarquera qu'Aristote situe l'étonnement philosophique dans le prolongement des étonnements relatifs aux phénomènes de l'univers : par exemple les mouvements du Ciel auxquels étaient si attentifs les Grecs et qui provoquaient chez eux un sentiment d'étrangeté produit par quelque chose qui certes *est* ordonné et harmonieux
.....

1. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Préface, Vrin, Paris, 2006, p. 80.
2. Aristote, *La Métaphysique*, I, A, 2, trad. Tricot, Vrin, p. 17.

(*kosmos* signifiant non seulement « ordre », mais « parure »), mais qui ne s'explique pas d'emblée, du moins pour la raison humaine. Les mythes de la tradition cherchèrent donc à y répondre. Toutefois, s'il situe bien la recherche métaphysique dans le prolongement des réponses que donnent les mythes à l'étonnement humain, Aristote, conformément à l'écart qui se creuse à son époque entre les recherches rationnelles et les religions mythiques traditionnelles opère une critique des réponses apportées : « au cours de cette époque, écrit l'historien E.R. Dodds, l'écart entre les croyances du peuple et les croyances des intellectuels, écart déjà implicite chez Homère, s'élargit jusqu'à une rupture complète¹ ». Il y aurait donc eu des étonnements partiels et limités, puis un élargissement du sentiment d'étonnement vers l'origine de l'univers lui-même :

« Au début leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit ; puis s'avançant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants, tels que les phénomènes de la Lune, ceux du soleil et des Étoiles, enfin la genèse de l'Univers². »

Cet étonnement ultime, portant sur l'origine même de l'Univers, s'accompagne d'admiration et de joie, car il s'appuie sur les découvertes antérieures des causes secondes qui ne peuvent que renforcer le désir de découvrir la cause première de l'univers tout entier, à savoir : Dieu, moteur premier et immobile du monde. L'étonnement aristotélicien ne comporte donc ni cette inquiétude de la conscience de soi ni cette angoisse de l'être, que nous découvrirons plus tard chez Hegel et Heidegger.

Corrélativement, la réponse aux questions suscitées par notre étonnement serait liée aux recherches de causalité, à la question « pourquoi ? » à laquelle sont susceptibles de répondre certaines sciences, mais celles-ci ne fournissent que des causes secondes, c'est-à-dire des causes qui sont elles-mêmes les effets de causes antérieures ; seule la métaphysique s'oriente vers les causes ou mieux vers *la* cause première de l'univers :

.....

1. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, 1959, trad. et éd. française, Champs/Flammarion, Paris, 1977, p. 180.
2. Aristote, *La Métaphysique*, *ibid.*, p. 17.

« Il est donc manifeste que la science que nous avons à acquérir, poursuit Aristote, est celle des causes premières (puisque nous disons que nous connaissons chaque chose seulement quand nous pensons connaître sa première cause¹). »

Si nous voulons connaître la cause première de l'univers, nous devons donc la situer en dehors de l'univers lui-même puisqu'au sein de l'univers, toute cause motrice est elle-même un effet mû, et n'est de ce fait que cause seconde. Mais la situer en dehors de l'univers, c'est la penser comme pure forme sans matière et comme acte pur, sans puissance, car dans l'univers toute forme ou essence est associée à une matière dans la composition d'un étant en devenir, passant de la puissance à l'acte. Or c'est de ces modes du devenir que nous cherchons la cause. De plus, si dans son rapport au monde, cette cause est bien motrice, elle est dans son rapport à elle-même évidemment immobile : c'est donc un « moteur premier immobile² ». Enfin, si nous voulons rassembler de façon *rationnelle* toutes ces propriétés bien difficiles à penser par nous, et nous faire une idée satisfaisante de cette substance première *dans son rapport à elle-même cette fois*, nous ne pouvons la penser que comme une pure intelligence, un intellect pur. Pourquoi ?

.....
1. Aristote, *ibid.*, A, 3, p. 21.

2. Aristote, *Physique*, VIII, 5, 258 b 4-5.

Leçon 2

CHAPITRE 2

La résurgence de l'irrationnel dans la théologie aristotélicienne ; le recours à l'analogie et ses limites

Au terme de la première Leçon nous avons déjà pointé chez Aristote une limite à notre pensée rationnelle de Dieu *en lui-même* puisqu'il va de soi que seule une connaissance divine pourrait connaître adéquatement ce qu'est Dieu pour Dieu. Or, jusqu'ici, nous ne le connaissons que comme une cause extérieure, à partir d'un monde qui n'est pas lui, monde dont nous-mêmes faisons partie. Nous ne sommes donc pas, si je puis dire, à la hauteur de Dieu. Nous connaissons Dieu dans son rapport à l'autre mais non dans son rapport à soi. Pour penser ce rapport à soi qui nous échappe immédiatement, et qui est comme une résurgence de l'irrationnel dans notre pensée de la raison première des choses, nous ne pouvons guère faire autrement que de le saisir indirectement, au moyen de la meilleure *analogie* dont nous disposons. C'est bien ce que fait Aristote : « Ce principe est une vie, *comparable* à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment¹. » Qu'est-ce à dire ? L'activité d'une pure forme dans son rapport à soi ne nous est compréhensible que par analogie avec l'activité à laquelle nous nous livrons lorsque nous pensons un concept ou une essence intelligible, et ce,

.....
1. Aristote, *La Métaphysique*, L 7, 1072 b 15.

dans sa saisie intuitive, immédiate et non discursive, dans la compréhension, nommée « intuition noétique » ou « contemplation ». Alors, notre pensée se fait non le simple reflet des intelligibles encore immanents à la matière des images que nous percevons mais l'intellect « agent » sépare les intelligibles des images et les fait passer à l'acte en tant qu'intelligibles *purs, séparés*. Saisissant les intelligibles qu'il a actualisés par abstraction, l'intellect pensant s'identifie à ces intelligibles en les pensant. Son acte et leur acte est le même, il est « l'acte commun » de l'intellect et des intelligibles. Il y a identité, dirait un moderne, du sujet et de l'objet, du pensant et du pensé : « l'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant¹ [...] » La seule analogie dont nous disposons pour penser Dieu dans son rapport à soi est donc celle-ci : il est la pensée intuitive de sa propre pensée intelligible. Mais tandis qu'en nous un acte de cette sorte est bref, intermittent et rare, Dieu exercerait cet acte éternellement, de façon continue et permanente : « Et ce principe est une vie, *comparable* à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment. Il est toujours, en effet, lui, cette vie-là, ce qui pour nous est impossible². » Toutefois, en nous comme en lui, cet acte est une « vie » et une « vie » qui jouit d'elle-même. C'est bien une « vie », puisque c'est, à la manière d'une *praxis*, une activité de soi sur soi qui est à elle-même sa propre fin, et c'est une vie jouissant de soi, puisque tout exercice d'une fonction de la vie entraîne un « plaisir » ou une « jouissance » proportionnée. Il est pourtant bien difficile d'admettre que Dieu soit *en soi* une « vie » et une « jouissance » de soi au sens propre de ces termes, car la vie et la jouissance de soi sont indirectement liées à l'âme informant un corps et ses fonctions. Nous sommes, en parlant de la vie et du bonheur de la vie en Dieu, dans l'*analogie anthropomorphe*, car il nous est impossible de déduire rationnellement que c'est à partir d'une vie absolument immatérielle et divine, que nous connaissons la vie matérialisée et humaine. Inévitablement, c'est à la démarche inverse que nous procédons, démarche

.....

1. Aristote, *La Métaphysique*, *ibid.*, 1072 b 20-22.

2. Aristote, *ibid.*, je souligne.

qui suppose, dans les limites de notre connaissance, une rupture provisoire de rationalité pour penser Dieu en lui-même, rupture que nous compensons alors par l'analogie la plus rigoureuse qui nous soit accessible, celle de la vie intellectuelle se pensant elle-même avec la jouissance qu'elle procure. Mais cette résurgence d'un irrationnel et sa compensation par le raisonnement analogique se retrouvent dans le contexte des rapports entre Dieu comme moteur immobile et les mouvements du monde. D'une part, Dieu est cause première du mouvement des planètes supralunaires et, indirectement, des mouvements constatés à la surface de la Terre. Mais d'autre part, il est pure forme, sans matière, étant supérieur et extérieur à l'univers des mouvements. La difficulté à laquelle achoppe notre raison est alors de comprendre comment une substance purement immatérielle peut mouvoir, *sans contact, puisqu'elle est sans matière*, des substances matérielles, ou comment un être inétendu, absolument simple, peut mouvoir des substances étendues. Tout mouvement physique exige apparemment un contact entre le moteur et le mû, or le premier moteur divin meut « à distance », sans aucun contact. C'est bien là une autre menace de l'irrationnel pour la théologie métaphysique aristotélicienne. Il semble que nos catégories de causalité physique soient impuissantes à déterminer ce pour quoi elles ne sont pas faites, à savoir pour penser la relation éminemment métaphysique de Dieu avec le monde, *en partant de Dieu*.

Comme il l'a fait pour résoudre l'aporie de la pensée de Dieu dans son rapport à soi, Aristote, pour penser la motion du monde par Dieu, a recours à nouveau à une analogie, certes bien différente de celle qu'utilisait Platon pour donner à penser Dieu comme un « artisan divin » ou un « démiurge¹ », car dans le cadre de ce modèle « mythique », il serait inévitable de supposer un contact matériel entre Dieu et le monde. L'analogie à laquelle fait appel Aristote est celle du mouvement *final du monde orienté par Dieu, à la manière dont l'aimant est mû par celui qu'il aime, comme son but final*. De sorte que le monde imparfait tend vers la perfection divine, mais que, ne pouvant l'atteindre, il va s'efforcer *de l'imiter à distance*, « comme » (analogie) l'aimant imite à distance l'aimé, manière substitutive de s'identifier à lui

.....
1. Platon, *Le Timée*, 28 c (« architecte de l'univers »)-29 a (« bon ouvrier »).