

Le monde

Sur quelques moments de la pensée du monde

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Le *cosmos* désigne les êtres considérés dans leur tout ou comme tout systématiquement ordonné ; ce tout peut être interrogé quant à sa nature (cosmo-logie) et quant à son origine (cosmo-gonie).

Les premières interrogations cosmologiques-cosmogoniques appartiennent à la pensée mythique (Voir sur ce sujet Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, ch. IV, « Eschatologie et cosmogonie » et *Le sacré et le profane*, ch. III, « la sacralité de la nature et la religion cosmique »).

Dans les mythes relevant de ce qui a été appelé « drame de création », le *kosmos*, le monde, l'ordre adviennent le plus souvent comme le résultat d'une lutte intérieure au divin.

Dans le grand mythe cosmogonique assyro-babylonien, Tiamat et Apsu forment le couple originaire, le mélange initial des eaux salées et des eaux douces. Un jour, les plus jeunes dieux « troublèrent les sens de Tiamat, en faisant du vacarme dans les demeures célestes ». Apsu désira les détruire, et Mummu, son fils et son vizir lui proposa un plan. « Lorsqu'Apsu l'eut entendu, son visage s'illumina, pour le mal qu'il méditait contre les dieux ses fils ». Mais le plan échoue, Apsu est tué pendant son sommeil, Tiamat, enflammée de rage enfante des monstres, vipère, dragon, sphinx, grand lion, chien fou, homme-scorpion et entreprend de se venger en tuant ses enfants. Mardouk, le plus puissant et le plus sage des fils engouffre dans son corps la violence des vents mauvais, par la force desquels il réussit à vaincre Tiamat. Et c'est ainsi que naît le Cosmos : Tiamat est dépecée et de son cadavre dépecé procèdent les part distinctes du Cosmos.

Ricœur commente : « le geste créateur, qui distingue, sépare, mesure et met en ordre, est indiscernable du geste criminel qui met fin à la vie des plus vieux dieux, il est inséparable d'un déicide inhérent au divin. La violence est inscrite dans l'origine des choses, dans un principe qui instaure en détruisant ».

Une cosmogonie mythique peut-elle encore nous donner à penser ?

Les philosophes grecs ont tenté de transférer la cosmologie-cosmogonie mythique dans l'espace du *logos*. Le *Timée* en est une des expressions.

La pensée qui se déploie dans l'horizon de la christianité tente de penser le monde comme *creatio ex nihilo*.

Au XVIII^e s., la « cosmologie rationnelle » devient l'une des branches de la *metaphysica specialis*. Kant rappelle, dans la première *Critique*, au chapitre « Architectonique de la raison pure », la distinction classique depuis Wolf entre *metaphysica generalis* ou ontologie et *metaphysica specialis*, celle-ci se subdivisant en psychologie, cosmologie, théologie rationnelles.

Traite enfin de cosmologie la science elle-même qui, dans ses recherches de physique et d'astrophysique, propose des modèles expliquant la nature et l'origine de l'univers.

Ce qui caractérise la cosmologie, selon ces différentes figures, c'est qu'elle cherche une connaissance du monde sans que le rapport de l'homme au monde soit pensé comme constitutif du sens d'être du monde. La cosmologie est « réaliste », elle cherche à connaître l'être même du monde, le monde comme tel, indépendamment de la présence d'un homme au monde ou de l'apparaître du monde à l'homme. Dans la cosmogonie hésiodique, la part de l'homme dans l'émergence du monde n'outrepasse pas l'écoute obéissante de la parole des Muses...

L'orientation phénoménologique est de ce point de vue toute différente : ce qui l'intéresse, c'est le phénomène du monde ou l'apparaître du monde à une subjectivité, cet apparaître étant compris comme constitutif du sens d'être du monde. Sa proposition fondamentale serait que *le monde n'existe pas avant l'homme*

D'un point de vue réaliste, cette proposition n'est pas soutenable : le monde est apparu avant que soient réunies les conditions de la vie et *a fortiori* de la vie humaine ; l'homme est un événement *intra-mondain*, inscrit dans une chaîne de causes et d'effets. Mais ce point de vue réaliste oublie que ces événements, censés avoir précédé et causé la venue de l'homme, n'ont aucune autre existence que celle que leur prête, que leur reconnaît, dans l'orientation rétro-référente la conscience du savant qui reconstruit la genèse du monde et de l'homme dans le monde; la nébuleuse de Laplace a bien existé avant l'homme, mais ce n'est jamais que *pour* un homme - et un homme qui a une certaine familiarité avec la signification *monde* parce que son sens d'être est d'*être au monde* - qu'elle a existé *avant* l'homme; et c'est en ce sens que l'homme et le monde sont co-originaux. Voilà ce que découvre et analyse l'approche phénoménologique.

En ce sens, et à l'inverse du réalisme cosmologique, on pourrait la dire « idéaliste ». Il y a une vérité de l'idéalisme dans la mesure où toute vérité sur le monde (le monde, en tant que vrai, découvert, manifesté) implique l'homme découvrant, dévoilant le monde. On pourrait, en employant une

formulation kantienne, dire que le réalisme est vrai en tant qu'empirique, mais que ce réalisme empirique est fondé sur un idéalisme transcendantal.

Mais l'idéalisme devient abusif et faux, lorsque cette présupposition *ontologique* de l'homme dans la *vérité* du monde est comprise comme une présupposition *ontique* de l'homme dans *l'existence* du monde (au sens où le monde serait constitué par la conscience et disparaîtrait avec elle). Cet idéalisme abusif nous fait retrouver la vérité du réalisme : le réalisme est vrai quand il affirme que le monde n'est pas réductible à un « songe bien lié » rêvé par la conscience, mais en est la *situation* ou la « condition » *fondamentales* (être une conscience et être au monde sont inséparables). Le réalisme est fondé dans son refus de réduire le monde à un sens constitué par la conscience ou dans sa reconnaissance d'une transcendance du monde (rendant le monde en quelque sorte irréductible à la conscience qui le vise); mais il devient problématique au moment où cette « transcendance » du monde est comprise comme une pure et simple indépendance du monde par rapport à la conscience, par rapport à toute conscience, lorsque, en d'autres termes, inversant la position idéaliste (le monde est « produit » par la conscience), il affirme que la conscience est « produite » par le monde. Là où il y a « monde », nécessairement aussi il y a « conscience de monde » : le monde présuppose la conscience; mais à l'inverse aussi, là où il y a « conscience », nécessairement aussi il y a « monde » : la conscience présuppose le monde; et l'articulation du monde et de la conscience est la temporalité.

D'un point de vue phénoménologique, l'ordre juste de fondation consiste à penser non l'apparaître du monde à partir de son être, mais l'être du monde à partir de son apparaître.

L'exposé comprendra six chapitres

I. Comment dire le monde ? Le double *logos* cosmo-logique du *Timée*

II. Cosmos et *sumpatheai* dans la pensée stoïcienne

III. Les apories relatives à l'origine du monde : les difficultés du créationnisme chez St Augustin

IV. Les antinomies de la cosmologie rationnelle et la lecture heideggerienne de l'« Antinomie de la raison pure »

V. L'être-au-monde perceptif selon Merleau-Ponty

VI. Une esquisse de cosmologie philosophique : matière, vie, esprit selon Hans Jonas

I. Comment dire le monde ? Le double *logos* cosmo-logique du *Timée*

Le monde est ordonné et cet ordre appelle un principe d'ordre. Ce principe d'ordre, selon le *Timée*, est double: c'est l'idée et sa causalité exemplaire (ou formelle) et c'est le démiurge et sa causalité ouvrière. Entre la causalité ouvrière et la causalité exemplaire intervient ce que Platon appelle le *regard* du démiurge. Entre la causalité ouvrière et le sensible qualifié et ordonné en monde intervient un genre d'être que Platon appelle *chôra* ou « place », qui est une « nourrice » ou une « matrice » du réel.

Pour penser la genèse du monde, il ne faut donc pas seulement considérer l'intellect, mais aussi cette « place » qui est aussi appelée « nécessité » ou *cause errante* <planomenè aitia>. Le cosmos résulte d'un mélange, d'une union <sustasis> de la nécessité et de l'intellect.

La *chora* ne peut être portée à la parole qu'en un discours *vraisemblable*, avec l'aide d'un dieu¹.

Nous disons: « ceci est du feu », ou « ceci est de l'eau » ; Platon demande : que visons-nous au juste quand nous disons : ceci, cela, cet être ?

Une première réponse serait : l'objet que nous visons par le mot « ceci », le titulaire de cette désignation, c'est le corps particulier qui nous apparaîtrait ici-maintenant sous l'aspect du feu, c'est le feu que nous avons sous les yeux. Mais cette première réponse ne peut convenir : les éléments, feu, air, eau, terre, sont en devenir et passent sans arrêt les uns dans les autres dans une sorte de roue du devenir ; or en disant « ceci », nous visons quelque chose qui a une certaine stabilité et permanence. Même si nous croyons qu'en disant « ceci », nous visons le feu que nous avons sous les yeux, il est clair, pour Platon, que ce n'est pas lui que nous appelons « ceci », puisque son évanescence, sa labilité sont incompatibles avec la permanence du ceci.

Ce qui est visé par le mot « ceci », ce n'est pas non plus l'*eidos* du feu. L'indice de singularité du « ceci » est manifestement incompatible avec l'universalité de l'essence.

« Ceci » ne peut donc désigner que « ce *en quoi* les corps qui sont passagèrement tels (feu, air, eau...) trouvent leur manifestation singulière ». Le « ce en quoi » est la « place » ou la nourrice des choses.

Supposons que diverses formes géométriques soient données à un morceau d'or et que chacune de ces formes n'ait aucune permanence, aucune stabilité (comme s'il s'agissait d'un fluide et non d'un corps solide). Si quelqu'un demande : qu'est-ce que c'est ? il ne faudra pas répondre : c'est un triangle, car déjà il n'y a plus de triangle ; il faudra répondre : c'est de l'or.

S'il y a une certaine permanence dans le sensible, elle ne vient pas seulement de la causalité intelligible des formes noétiques, elle vient aussi de la « matrice » qui reçoit cette causalité intelligible.

Que peut-on dire de la nature du réceptacle ou de la nourrice² ? Comme elle reçoit toutes les choses, les imitations de toutes les formes, elle ne doit avoir elle-même aucune forme. Si en effet, elle avait une forme propre, elle recevrait mal l'empreinte des genres opposés à cette forme propre; elle doit donc être amorphe, comme une cire molle et lisse, sans qua-

¹ Voir en particulier *Timée* 48 a - 48 d (Pléiade, tome 2 p. 466-467).

² 50 c - 51 b.

lification, sans détermination, inqualifiable, indéterminable ; elle ne se donne à penser que *via negationis* : « la mère et le réceptacle n'est, devons-nous dire, ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien qui soit fait de ces corps, ni de quoi ces corps eux-mêmes soient faits... » C'est une sorte d'être « invisible et amorphe », « qui reçoit tout », sans donner aucune qualification au corps qu'il reçoit, « qui participe d'une façon très embarrassante de l'intelligible », qui est apte à recevoir les imitations des êtres éternels « d'une manière dure à exprimer et merveilleuse ».

En 52 a, Platon récapitule les trois pôles autour desquels tourne la pensée du monde. Viennent d'abord les êtres qui se conservent identiquement, qui sont invisibles et que l'intellection a pour tâche d'examiner. Viennent ensuite les réalités sensibles homonymes, en mouvement continu, accessibles à l'opinion accompagnée de sensation. Enfin on doit reconnaître la *place* qui fournit un *lieu où être* à toutes les choses accessibles à la sensation, mais qui n'est pas elle-même accessible à la sensation : elle n'est accessible qu'au *logos*, mais à un *logos* bâtard, hybride, comparable à un rêve.

Platon distingue deux figures du *logos*.

Le *logos exact et vrai* est celui qui vient au secours de l'être véritablement être (52 c). Il établit que si deux choses sont l'une avec l'autre dans une relation d'altérité, jamais l'une ne pourra naître dans l'autre, de telle sorte qu'elles soient à la fois une seule et même chose et deux choses différentes. Ce *logos exact et vrai*, c'est celui qui est à l'œuvre dans la communication des grands genres du *Sophiste*. Il est une articulation de formes *discrètes* qui, participant les unes des autres, n'en gardent pas moins immuablement leur nature distincte. Cette communication, selon laquelle chaque forme est, *par participation, autre que soi*, tout en restant parfaitement *soi-même*, c'est le terrain par excellence de la méthode dialectique de la pensée (qui étudie pour ainsi dire la *langue* de l'être) ; et cette méthode dialectique est le *règne du jour* du *logos*: le *logos* y procède sous la seule loi de son essence; il est maître de soi comme de son objet.

Mais il y a aussi un *logos hybride*, qui porte à la parole la racine *non eidétique* du sensible et qui, nommant ce qui, de l'être-sensible, *excède* le *logos* est comparable à un rêve.

Il y a ainsi deux voies pour rendre raison de ce qui existe. La première est celle de la méthode dialectique : elle est le recueil du divers sous des formes unifiantes, distinctes et distinctives, qui sont divisées, subordonnées, coordonnées, articulées. Cette première voie donne un *concept* du sensible, ce qui suppose un *saut* de sa diversité infinie vers des significations ordonnatrices. La seconde, celle du *logos bâtard*, est une voie *métaphorique*. Elle va, par le *logos*, vers ce qui, du réel, excède le *logos* et les significations par lesquelles nous cherchons à êtreindre le réel. Cette parole métaphorique exprime l'excès de l'être sensible sur l'être intelligible, l'excès de l'existence sur l'essence ou le sens. Ici le sensible ne peut plus être étreint et maîtrisé sous l'unité unifiante d'une signification *permanente*. Il ne peut être qu'approché à travers une multiplicité de significations provisoires (la *chôra* est ainsi mère, nourrice, nécessité, cause errante...), dont aucune n'est vraiment accordée à l'énigme de la présence de l'être sensible. Et le *logos* doit en quelque sorte faire violence à sa propre essence pour approcher cette énigme de l'être sensible. Cette énigme pointe évidemment vers la question de cette *matière*, qui permet à un *monde* d'apparaître, qui offre au monde son séjour. Et ce qui

met le *logos* dans l'embaras, c'est que cette condition non sensible et non intelligible du monde ne soit accessible que dans une prédication négative (ni...ni...) qui souligne que la chôra n'est rien d'*étant* (seul est *étant* le sensible qualifié ou encore le modèle intelligible du sensible qualifié), sans qu'elle soit purement et simplement rien.

Il y aurait donc deux polarités du monde. La première est celle de l'esprit : le démiurge, le Père, et les formes noétiques qu'il contemple ; la seconde est celle de la matière : le réceptacle ou la matrice, la Mère. Elles sont co-originaires nécessaires. Le Père ne peut produire la *chair* du monde, même s'il lui donne ordre et beauté, qui en font la raison d'être.

II. Cosmos et *sumpatheia* dans la pensée stoïcienne

« [Les Stoïciens] utilisent le mot “monde” <kosmos> de trois façons : (i) pour désigner le dieu même, l’individu qualifié de façon particulière fait de la totalité de la substance, qui est impérissable et ingénéral, étant l’artisan de l’ordre du monde, absorbant en lui-même la totalité de la substance et la faisant renaître de lui-même selon telles et telles périodes de temps ; (ii) ils appellent également “monde” l’ordre du monde ; et en troisième lieu, (iii) l’ensemble composé des deux »³.

« Toutes les choses sont entrelacées les unes avec les autres ; c’est un lien sacré ; et il n’y a presque aucune d’elles qui soit étrangère à l’autre car elles ont une ordonnance commune, et elles forment un seul et même monde. Le monde, fait de toutes les choses, est unique ; à travers toutes circule un dieu unique ; une substance unique, une loi unique, une raison commune à tous les êtres vivants intelligents, une vérité unique puisque pour tous les vivants du même genre et participant à la même raison il y a une perfection unique »⁴.

Une est la lumière du soleil, bien qu’elle se disperse sur les murs, sur les montagnes et mille autres obstacles. Une est la substance universelle, bien qu’elle se disperse en mille corps individuels. Une est l’âme, bien qu’elle se disperse en des milliers de nature qui ont leurs limites propres. Une est l’âme raisonnable, bien qu’elle semble se diviser. Mais les parties des unités dont j’ai parlé, par exemple les forces vitales et les corps, s’ignorent en général les unes les autres et restent sans liaison ; et pourtant ces parties sont tenues ensemble par un être intelligent qui les fait graviter vers un même centre. Mais l’être pensant a cette particularité de tendre vers son semblable, de se réunir à lui, et son instinct social ne trouve pas d’obstacle »⁵.

Le monde est un, en un sens cosmo-théologique, mais aussi multiple, composé de choses diverses. Le stoïcisme insiste souvent sur une idée qui paraît aller à l’encontre de son monisme, à savoir que « toute chose a son caractère propre, rien n’est identique à autre chose » (Cicéron, *Premiers Académiques*), thèse qui sous-tend le nominalisme logique des Stoïciens.

Cette affirmation de la stricte singularité des choses se combine pourtant avec celle d’une communauté de nature : le tout est *sumphues*. Il s’agit moins d’une identité formelle de toutes choses que de l’unité du *principe* qui anime chaque chose en lui donnant son identité propre. D’après Proclus, « les Stoïciens fondent l’unité du monde sur l’existence d’une force unifiante de la substance corporelle » (Commentaire sur le *Timée*, 138 e). Et selon Alexandre d’Aphrodise, Chrysippe « affirme que la substance totale est une, un fluide s’étendant partout à travers elle, par lequel elle est contenue et reste une, et le tout est en sympathie avec lui-même ».

La connaturalité de toutes les choses distinctes tient donc à l’unité du souffle qui les anime <*sumphnoia*>, qui assure par là même leur cohésion <*suntonia*>, et fait qu’elles agissent les unes sur les autres <*sumpathéia*>.

Les Stoïciens affirment parfois cette unité en reprenant la formule par laquelle Anaxagore exprimait l’état de mélange originel : « tout est dans

³ Diogène Laërce VII, 137, Long et Selley, *Les philosophes hellénistiques*, tome II, *Les Stoïciens*, GF Flammarion, 2001, p. 244-245. Le texte est également disponible (dans une autre traduction) sur Wikisource.

⁴ Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, 9, *Les Stoïciens*, Tel Gallimard, p. 1191.

⁵ Id., XII, 30, p. 1246-1247.

tout » (Sénèque, *Questions de physique*, III). Cette idée prend chez eux le sens d'une possible compénétration de tous les corps :

« Chrysippe dit [...] que rien n'empêche qu'une goutte de vin ne se mêle à toute la mer. Et pour que nous ne nous en étonnions pas, il ajoute que cette goutte, par le mélange, s'étendra à travers le monde entier » (Plutarque, *Notions communes*).

Cette thèse est à comprendre en référence à l'affirmation de l'infinie divisibilité de la matière : la physique stoïcienne s'oppose par son continuisme à l'atomisme épicurien.

L'affirmation de l'unité se double de deux précisions

1/ Il y a d'abord une distinction exprimée à l'aide des deux adjectifs substantivés : *to pân* et *to holon* ; nous traduisons les deux identiquement par *le tout*, mais le premier a un sens *distributif*, tandis que le second connote l'idée de *totalité*.

Cette dualité renvoie aussi à une thèse de la cosmologie stoïcienne selon laquelle le monde, ensemble unifié, fini et plein de tous les corps, existe dans un vide infini, qui est l'un des quatre incorporels :

« Les philosophes stoïciens supposent qu'il y a une différence entre le "tout" et l' "ensemble". En effet, ils disent que le "tout" est le monde alors que l' "ensemble" est le vide extérieur pris avec le monde. C'est pourquoi ils disent que le "tout" est fini, puisque le monde est fini, mais que l' "ensemble" est infini, puisque le vide extérieur au monde l'est »⁶.

La seconde expression désigne à la fois le monde et le vide, la première le monde tout seul (ou le tout de ce qui existe à proprement parler, car le vide n'a par définition aucune substantialité).

En un sens le monde n'est pas la totalité de ce qui est, puisqu'il y a aussi le vide. Mais le vide en lequel est le monde n'est pas quelque chose qui *s'ajoute* au monde, sans quoi il en ferait partie. Il n'existe pas au sens où les corps existent ou il n'est que le corrélat logique de la finitude du monde matériel.

La sympathie interne au monde n'existe pas entre le monde et le vide : « Rien d'incorporel ne sympathise avec un corps et aucun corps ne sympathise avec un incorporel, mais un corps sympathise avec un corps » (Némésius, *De la nature de l'homme*).

Au sein même du monde, les Stoïciens font la distinction entre un principe actif <to poïoûn> et un principe passif <to paschon> (Diogène Laërce, VII 134).

Le dieu produit les choses à partir de lui-même et les ramène à son unité. L'opération n'a de sens que comme activité génératrice et destructrice opérée sur ce que Diogène Laërce appelle en VII 137 « la substance totale <hè hapasè ousia> ». Celle-ci, en tant qu'elle est ce que le dieu forme et transforme, doit être appelée matière <hulè>, et l'action du dieu consiste à lui donner forme, c'est-à-dire ordre sensé. Aussi le principe actif est-il appelé raison <logos> :

⁶ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX, 332, Long et Sedley, op. cit., p. 241. Voir aussi Diogène Laërce, VII 140 et 143.

« Il y a deux choses d'où tout provient : la cause et la matière ; la matière demeure inerte, préparée à tout mais devant rester inactive si personne ne la meut ; mais la cause, c'est-à-dire la raison, forme la matière et la manie à sa guise ; à partir d'elle, elle produit différentes choses. Donc il doit y avoir ce dont quelque chose est fait et ce par quoi quelque chose est fait ; ceci c'est la cause, cela la matière » (Sénèque, Lettre 65).

Sur la question de la matière et de la forme, le Stoïcisme s'écarte d'Aristote et de Platon en donnant une interprétation *matérialiste* de la nature des principes :

« Nul effet, pensait Zénon, ne peut être produit par une nature incorporelle, et ni l'agent ni le patient ne peuvent être autre chose que des corps » (Cicéron, *Seconds Académiques*).

« Admettant que les corps sont les seules réalités et la seule substance, (ils) disent que la matière est une ; elle est le substrat des éléments, et elle est leur substance ; toutes les autres choses, même les éléments, ne sont que des affections et des manières d'être de la matière ; ils osent l'introduire jusque chez les dieux, et ils disent finalement que Dieu lui-même n'est qu'un mode de cette matière. Ils attribuent un corps à la matière et la définissent un corps sans qualité ; ils lui donnent aussi la grandeur » (Plotin, *Ennéades*, II, 4, 1). Voir aussi Diogène Laërce, VII 150).

L'expression « un corps sans qualité » résume à elle seule l'interprétation matérialiste de la notion aristotélicienne de matière première.

Dans la mesure où toutes choses reviennent périodiquement à l'unité du dieu qui les produit, il faut comprendre que Dieu est lui-même la matière de son opération : selon Posidonius,

« Dieu est un souffle igné doué d'intelligence, sans forme, se transformant en ce qu'il veut et se rendant semblable à tout » (Stobée).

« En général les Stoïciens définissent universellement Dieu comme un feu artiste procédant par ordre à la génération du monde, comprenant en soi toutes les raisons des semences à partir desquelles toutes choses naissent fatalement et arrivent à l'être ; comme un esprit qui va et pénètre partout dans le monde, changeant de nom et d'appellation à travers toute la matière où il pénètre par passage de l'un à l'autre » (Pseudo Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 7).

On qualifie souvent le stoïcisme de panthéisme, mais cette expression ne peut pas être utilisée sans précisions. Car elle ne s'applique rigoureusement qu'au moment où toutes choses sont résorbées dans l'unité divine du feu primordial. En dehors de ce moment, dieu est plutôt le principe intérieur et intelligent de l'ordre du monde ; et c'est pourquoi c'est l'intelligence qui nous apparente à lui, plutôt que le reste de notre être. Il y a une certaine équivoque dans le stoïcisme en ce que le terme de dieu y désigne soit le tout, soit la partie principielle du tout.

L'existence du dieu est au nombre des « notions communes <κοιναῖ ἐνοιαῖ> » ou « prénotions naturelles <ἐμφυτοῖ προλήψεῖς> ».

Et néanmoins les stoïciens ont cherché des preuves de son existence.

Il ne s'agit pas de prouver un auteur du monde distinct du monde, il s'agit de prouver de la présence au sein du monde d'un principe de sens qui

explique en dernière instance que les choses doivent se produire comme elles se produisent et pourquoi.

Les arguments stoïciens sont d'un intérêt et d'une force logique... inégaux.

Selon Zénon par exemple, « on honore les dieux à juste titre ; or on ne peut honorer à juste titre ceux qui n'existent pas ; donc les dieux existent » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 133) - ce qui a tout l'air d'être une simple pétition de principe.

Cicéron présente une synthèse des arguments stoïciens :

« Cléanthe dit qu'il y a quatre causes d'où les esprits des hommes tirent la notion des dieux. La première qu'il pose, c'est celle qui naît de la connaissance anticipée de l'avenir [...] ; l'autre, c'est celle que nous tirons de tous les si grands avantages qui naissent d'un climat tempéré, d'une terre fertile et de tous les autres nombreux biens. La troisième, c'est la terreur qu'inspirent la foudre, les tempêtes, les nuages, les neiges [...] Les hommes sont épouvantés par tout cela et soupçonnent qu'il existe une force céleste et divine. La quatrième et principale cause, c'est le mouvement régulier du ciel, du soleil, de la lune, l'organisation de tous les astres, la variété, la beauté, l'ordre du monde, toutes choses qui nous indiquent suffisamment qu'il n'y a rien en elles de fortuit... Il est nécessaire d'affirmer que tant de mouvements de la nature sont ordonnés par une intelligence » (De la nature des dieux, II, 5).

La « connaissance anticipée » de l'avenir est celle que donne la divination ; les stoïciens lui accordent une certaine importance (variable selon les auteurs), sans doute parce qu'elle leur apparaît comme une forme de la piété religieuse.

Les stoïciens fondent la possibilité de la divination sur l'existence du destin, c'est-à-dire d'un ordre nécessaire, qui est dieu, dont dieu a une pleine connaissance et qui est accessible à l'homme pour autant qu'il a en lui une parcelle divine qui lui permet de se conformer à la connaissance et à la volonté divines :

« Ils disent que les prédictions des devins ne seraient pas vraies si toutes choses n'étaient pas enveloppées par le destin » (SVF II 939).

C'est pourquoi le sage seul peut être devin : « Les stoïciens dénie à tout autre qu'au sage la capacité d'être devin. Chrysippe définit ainsi la divination : la capacité de connaître, de voir et d'expliquer les signes par lesquels les dieux se manifestent aux hommes. Son rôle est de déceler à l'avance les intentions des dieux à l'égard des hommes, ce qu'ils attendent d'eux, de savoir comment on pourra les satisfaire et les rendre favorables » (Cicéron, De la divination, II, 63).

Les deux arguments suivants, dans la liste de Cléanthe, pourraient paraître suspects dans la mesure où ils concluent l'existence des dieux à partir de prémisses opposées... Il semble qu'il faille les comprendre comme étant complémentaires : les aspects terrifiants de la nature attestent que l'homme est soumis à une puissance qui le dépasse, et à qui il faut par conséquent attribuer aussi tous les bienfaits dont il bénéficie.

Selon Chrysippe,

« S'il y a dans la nature quelque chose que l'esprit humain, la raison, la force, la puissance humaine ne peut produire, il est certain que son auteur est supérieur à l'homme. Or les choses célestes, et tout ce dont l'ordre est éternel, ne peuvent pas avoir été faits par l'homme, donc celui qui les a faits est supérieur à l'homme. Et comment le nommer autrement que dieu ? En effet, si les dieux n'existent pas, qu'est-ce qui, dans la nature, peut être supérieur à l'homme ? Lui seul possède la raison que rien ne peut surpasser. Or ce serait faire preuve d'une stupide vanité que de croire, alors que l'on est homme, que rien d'autre n'est supérieur dans le monde. Il y a donc quelque chose qui nous dépasse. Dieu existe donc assurément » (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 6).

Le dernier argument est la reprise de l'argument platonicien emprunté à Anaxagore. L'existence du hasard est en droit exclue par le nécessitarisme stoïcien : « Ce qui est sans cause, ou le spontané, n'existe nulle part » (Plutarque, *Contradictions des Stoïciens*, 23). Le terme pourtant apparaît dans les textes, notamment chez Marc Aurèle (II, 3). On ne peut guère l'entendre autrement que comme une rencontre factuelle dont la nécessité échappe.

Sextus Empiricus a rapporté une formulation logiquement élaborée de l'argument :

« Les philosophes du Portique et ceux qui pensent comme eux cherchent à prouver l'existence des dieux à partir du mouvement du monde. Que le monde soit mû, n'importe qui doit l'admettre pour beaucoup de raisons. Le monde est mû soit par nature, soit volontairement, soit par tourbillon et selon une nécessité. Mais il n'est pas raisonnable de dire que ce soit par tourbillon et selon la nécessité ; en effet le tourbillon est ordonné ou désordonné. S'il était désordonné, il ne pourrait pas mouvoir quelque chose de façon ordonnée, mais s'il meut quelque chose de façon ordonnée et harmonieuse, il sera un être divin et extraordinaire : en effet il ne mouvrait pas le tout d'une façon ordonnée et sûre s'il ne possédait pas une intelligence et une nature divine. S'il en est ainsi, il n'est pas un tourbillon, le tourbillon est en effet désordonné et de brève durée. C'est pourquoi le monde n'est pas mû par tourbillon et d'une façon nécessaire comme le disait Démocrite. Il ne peut l'être non plus par une nature qui n'a pas de représentations puisque la nature intelligente est supérieure à elle, et on a vu que de semblables natures se trouvaient dans le monde ; donc il est nécessaire que le monde possède une nature intelligente qui le meuve d'une façon ordonnée, et cette nature intelligente est finalement Dieu » (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX, 113-114).

Cette argumentation se complète d'un raisonnement par analogie entre l'organisme et l'univers :

« Dans tout corps composé de plusieurs parties organisées par la nature, il y a un élément directeur (<ο κηρυξ> comme celui que l'on pense exister en nous dans le cœur, dans le cerveau, ou dans toute autre partie du corps ; et, pour ce qui est des plantes, pour les unes, dans les racines, pour d'autres dans les feuilles, pour d'autres dans la moelle. Donc puisque le monde qui est composé de parties est organisé par la nature, il doit y avoir en lui un principe directeur et une cause première de ses mouvements. Cela ne peut être que la nature des êtres qui est Dieu. Donc Dieu est » (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX, 88).

D'après Sextus, l'argument présente chez Cléanthe une forme un peu différente :

« Si une nature est meilleure qu'une autre nature, il y a quelque nature qui est la meilleure des natures ; si une âme est meilleure qu'une autre âme, il y a une âme qui est la meilleure de toutes les âmes ; si un animal est meilleur qu'un autre, il y a un animal qui est le meilleur, car de telles choses ne peuvent pas aller à l'infini. [...] Or un animal est meilleur qu'un autre, ainsi le cheval vaut mieux que la tortue, le taureau que l'âne, le lion que le taureau. Et l'homme, par son corps et par son âme est le meilleur et le plus élevé de tous les animaux vivant sur terre, donc il y a un animal qui est le meilleur et le plus élevé. Mais l'homme ne peut pas être absolument le meilleur des animaux [...] : il est imparfait et très éloigné de la perfection. Le parfait et le meilleur seraient meilleurs que l'homme, posséderaient toutes les vertus et n'admettraient aucun mal, ce qui ne différerait pas de Dieu. Donc Dieu est » (Sextus Empiricus, Id., IX, 88).

Au total, la principale preuve de l'existence de Dieu est donc celle qui se résume dans l'alternative que Marc Aurèle présente ainsi : «

« Ou un monde bien ordonné, ou un chaos fait d'un amas de matériaux. Ou bien peut-il y avoir en toi quelque ordre et, dans l'univers, rien que désordre ? Et cela quand tout y est distinct et pourtant combiné et concep-
dant » (*Pensées*, IV, 27, p. 1164)

Selon Diogène Laërce (VII 147), qui fait écho à l'Hymne à Zeus de Cléanthe, le divin, c'est le feu à l'état pur, qui existe d'abord seul, puis au sein des choses qu'il forme et anime.

C'est en tant que tel qu'il se voit attribuer tout à la fois la vie, la perfection et l'intelligence rationnelle. C'est parce que « Dieu, principe de toutes choses est un corps, le plus pur » (Hippolyte, *Philosophie*, XXI, 1, SVF I 153) qu'il peut « se répandre à travers la totalité du monde » (Aetius, SVF II 1027). Et c'est parce que « la raison de Dieu n'est rien d'autre qu'un fluide matériel » (Origène, *Contre Celse*, VI 7, SVF II 1051), que « sa providence s'étend à toutes choses » (Hippolyte, *ibid.*).

Le dieu des Stoïciens est providence <pronoïa> et destin <heïmarménè> ; les deux termes sont identifiés :

« Zénon appelle *logos* l'ordonnateur des choses de la nature et l'artisan de l'univers, et il le déclare destin <fatum>, nécessité des choses et des dieux, esprit de Jupiter (Lactance, *De la vraie sagesse*, 9)

« Zénon le Stoïcien, dans son ouvrage sur la Nature, dit que le destin est une force qui met en mouvement la matière : ainsi elle ne diffère pas de la providence, et il l'appelle nature » (Stobée).

La notion stoïcienne de destin se libère de tout ce que la conscience tragique y avait introduit de malveillance et de jalousie divines.

La notion de providence exprime l'idée de la bienveillance divine (Marc Aurèle, *Pensées*, IX 11), au sens originel du terme : l'ordre des choses n'est pas un hasard, ni une fatalité aveugle, mais un bien voulu comme tel par le principe divin. C'est ce que traduit chez Marc Aurèle l'idée de *justice* (IV 10), qu'il faut comprendre à la fois au sens moral (Dieu accorde à

chaque chose ce qui lui revient en propre), et au sens physique d'une coordination rationnelle des causes et des effets :

« Les conséquents surviennent toujours selon la qualité propre aux antécédents, ce n'est pas comme une énumération de choses séparées, ce qui implique seulement la nécessité, c'est une continuité rationnelle ; et de même que les êtres sont coordonnés harmonieusement, de même les événements ne se succèdent pas purement et simplement, ils montrent une admirable liaison » (*Pensées*, IV 45).

Cette notion de providence fait donc du stoïcisme un finalisme universel qui juge toute chose et tout événement d'après un principe téléologique :

« Chaque être, le cheval, la vigne, est né pour une fin. Le soleil lui aussi dira je suis né pour une fin, et de même les autres dieux. Et toi, pour quelle fin es tu né ? Pour le plaisir ? Vois si cette pensée est supportable » (*Pensées*, VIII 19).

Marc Aurèle caractérise le but final comme « réussite de Zeus » (V 8), ce qui implique que tout ce qui arrive puisse être objet d'approbation joyeuse. Cette réussite consiste dans la sympathie universelle qui rend les parties de l'univers à la fois interdépendantes et solidaires, faisant du monde une cité, dont la cité humaine est elle-même une partie ; ainsi le bien de la cité humaine consiste à être à l'image du tout (*Pensées*, IV 4).

On comprend que les Stoïciens se soient vu opposer l'objection du mal, c'est-à-dire de ce qui apparaît aller à l'encontre de la finalité : la coopération des êtres naturels, par exemple, ne va pas sans leur destruction mutuelle.

Platon sauvait la bienveillance divine en mettant le mal au compte de la résistance de la matière ou de la défaillance d'une liberté humaine ignorante (*Phédon*, *République*, *Timée*).

Il ne peut pas y avoir de résistance de la matière dans le stoïcisme puisque Dieu et la matière ne font qu'un. C'est pourquoi la solution consiste plutôt à comprendre que ce qui est habituellement considéré comme un mal n'en est pas un en vérité, dans la mesure où il répond à une certaine nécessité : c'est un principe général que l'harmonie dérive des contraires (Marc Aurèle, V 48 et IX 42), et que ce qui n'est un mal que d'un point de vue partiel contribue au bien du tout, qui est le seul véritable. Le bien de chaque chose n'est jamais que d'être une partie du tout qu'elle compose avec les autres

« Tu existes comme partie : tu disparaîtras dans le tout qui t'a produit, ou plutôt, par transformation, tu seras recueilli dans sa raison séminale » (IV 14).

Tel est le sens de l'identification de la providence et du destin : rien de ce qui arrive ne doit être considéré comme un mal, parce que tout a une nécessité, et cette nécessité est sensée dans la mesure où elle est le déploiement dans le devenir temporel de la perfection éternelle du feu divin :

« Chrysippe dit que le destin est une puissance spirituelle qui par ordre gouverne et administre tout l'univers ; et dans son livre sur les Définitions, il répète que le destin est la raison du monde, ou la loi de toutes les choses qui

sont au monde régies et gouvernées par la providence, ou la raison par laquelle les choses passées ont été, les choses présentes sont, et les choses futures seront. Les Stoïciens disent que le destin est une chaîne de causes, c'est-à-dire un ordre et une connexion qui ne peuvent jamais être forcés ni transgressés » (Pseudo-Plutarque, *Opinions des Philosophes*, I, 28).

L'homme doit donc se penser comme une partie consciente de l'univers :

Examine qui tu es. Homme d'abord, c'est-à-dire un être qui n'a rien de supérieur à sa volonté, à laquelle tout le reste est assujetti, tandis qu'elle est elle-même affranchie et indépendante. Vois de quels êtres tu te distingues selon la raison. Tu te distingues des bêtes sauvages, du bétail. En outre, tu es citoyen et une partie du monde, non pas une partie destinée à servir, mais une partie maîtresse : car tu as conscience du gouvernement de Dieu, et tu te rends compte de l'enchaînement universel. Que promet un citoyen ? De n'avoir aucun avantage propre, de ne décider de rien comme s'il était isolé, mais d'agir comme une main ou un pied qui sauraient raisonner et auraient conscience de l'organisme naturel dont ils sont des parties, c'est-à-dire de n'avoir jamais aucune volonté, aucun désir qu'ils ne rapportent à l'ensemble. C'est pourquoi les philosophes ont raison de dire : "Si l'honnête homme connaissait d'avance l'avenir, il coopérerait à sa maladie, à sa mort ou à sa mutilation", comprenant bien que ce sont les lots qui lui sont attribués d'après l'ordre universel, et que le tout est supérieur à la partie et la cité au citoyen ; "mais, puisque nous ne prévoyons pas, il convient de nous attacher à ce qu'il nous est le plus naturel de choisir, parce que nous sommes nés pour un tel choix" » (*Pensées*, II, 10, p. 903-904).

1/ « Examine qui tu es... »

Tu es un homme, ce qui veut dire : « un être qui n'a rien de supérieur à sa volonté... » L'homme est en son *essence* ce qui en lui est *au plus haut*, l'« hégémonique », la *proairesis*, la faculté de choix, qui est « affranchie et indépendante », alors que tout ce qui, en l'homme, n'est pas volonté est assujetti à cette volonté.

Epictète invite ainsi à distinguer

a/ entre le *moi* <egô> et ce qui, dans l'homme que je suis n'est pas *moi* (II, XXII, 20, 946 : « si donc le moi se trouve là où est la volonté...<ei toinun ekei eimi opou è proairesis> » ; III, I, 40, 963-964 : « Tu n'es pas de la chair et des cheveux ; tu es une volonté libre »

b/ entre ce qui dépend de moi (le moi ou la volonté) et ce qui ne dépend pas de moi (les choses extérieures)

c/ entre ce qui est fondamentalement libre et ce qui est pris dans l'enchaînement du destin.

2/ « Vois de quels êtres tu te distingues selon la raison <kata ton logon> »

La formule signifie que l'homme se distingue des animaux *par* la raison.

Pourquoi Epictète ne dit-il pas que l'homme se distingue des animaux *par la volonté* ?

Sans doute parce que les animaux possèdent un analogon de volonté ; ils possèdent comme l'homme un hégémonique, un pouvoir d'agir, mais un pouvoir d'agir qui n'est pas volonté parce qu'il n'est pas accompagné de rai-

son. Pour distinguer l'homme et l'animal, Epictète met l'accent sur ce qui fait de l'hégémonique humain une volonté, c'est-à-dire la raison.

Le pouvoir d'agir de l'animal est réglé par l'instinct ; celui de l'homme (la volonté) est régi par les jugements que la volonté porte sur les choses. Ce qui caractérise la volonté, c'est qu'elle n'est déterminée que par elle-même.

Rien ne peut donc lier la volonté que ses actes sédimentés de jugement (ses préjugés). Rien ne peut la libérer que la conscience de son pouvoir de juger (donc aussi de suspendre son jugement).

3/ « En outre tu es citoyen et une partie du monde... »

« et » ne doit pas être compris comme signifiant « c'est-à-dire » ; il y a entre les deux termes une « tension »

En tant que partie du monde, l'homme n'est rien d'autre par rapport au monde que le pied ou la main par rapport à l'organisme entier ; le bien du tout du monde est supérieur au bien de chacune de ses parties exactement comme le bien de l'organisme est supérieur à celui de chaque organe (le bien de chaque organe passe nécessairement par celui de l'organisme entier ; si par fiction, l'organe voulait prévaloir sur l'organisme, il se condamnerait lui-même en même temps que l'organisme) ; donc en tant que partie du monde, l'homme est subordonné à l'enchaînement universel des événements et soumis au gouvernement du monde.

En tant que citoyen du monde, l'homme n'est pas une partie quelconque, c'est une partie qui n'est pas destinée à servir, c'est « une partie maîtresse ». Il est clair que l'homme doit cette qualité à sa constitution particulière et en particulier à sa volonté.

En tant que partie maîtresse, il ne peut être avec le tout dans le même rapport que la main avec l'organisme. Et en effet, deux postures lui sont possibles.

L'une est celle de l'insensé qui, ayant conscience de son indépendance veut subordonner le bien du tout à son propre bien. C'est une posture auto-contradictoire (car, quoi qu'il veuille, le bien du tout prévaut sur le bien de la partie), qui apparaît dès le moment où l'homme prend l'indépendance de sa volonté pour l'indépendance de son être homme tout entier.

L'autre est celle du philosophe qui, ayant conscience de son indépendance sait que cette indépendance est celle de la volonté et non celle de l'homme « extérieur » et distingue en lui-même la part de son être (l'homme extérieur) qui est subordonnée au tout (et rend nécessaire la maladie, la mutilation et la mort) et la part de son être (l'homme intérieur, la volonté) qui est fondamentalement indépendante et rend possible une *libre* subordination au tout.

Que signifie cette libre subordination au tout ?

Si le philosophe connaissait son avenir (= s'il savait que sa maladie va le conduire à la mort), il coopérerait à sa maladie, à sa mutilation et à sa mort. Proposition difficile à entendre : que peut signifier « coopérer » à sa maladie et à sa mort ? Cela consiste t-il à appeler le médecin pour tenter de guérir *comme le demande notre nature* ou cela consiste t-il à s'abstenir de l'appeler, dans la pensée que l'issue est inéluctable ? L'embarras se résout un peu si l'on admet qu'il s'agit d'une fiction où se symbolise le consentement du sage. En réalité nous ne connaissons pas l'avenir, et cette ignorance sied à notre condition humaine : nous pouvons ainsi rechercher ce qui con-

vient à notre nature et, lorsque nous ne l'obtenons pas (parce que l'ordre universel demande notre maladie ou notre mort), consentir à l'ordre universel.

III. Les apories relatives à la création du monde chez St Augustin

Dans le chapitre III du Liv. XI des *Confessions*, Augustin engage une méditation sur le début de la Genèse : « Accordez-moi d'entendre et de comprendre comment “dans le principe”, vous avez fait “le Ciel et la Terre” ».

Cette médiation sur la création relève d'un esprit étranger à la pensée grecque, pour au moins trois raisons

1. Le modèle « technique », qui est, pour les Grecs, le modèle rationnel de la production est inapplicable à la création : « Vous n'opérez pas comme l'artisan <homo artifex>, lequel façonne un corps avec un autre corps... » (XI, V).

Selon l'analyse classique d'Aristote (Cf. en particulier *Physique*, II, 3 et *Mph*, delta 2.), la production résulte du concours de quatre causes :

- la matière dont une chose est faite (l'airain de la statue, l'argent de la tasse)

- la forme et le modèle <paradeigma> ou encore la définition de la quiddité. Est cause formelle de la statue la nature ou l'essence du dieu que le sculpteur fait apparaître dans le marbre

- « ce dont vient le premier commencement du changement ou de la mise au repos » et le genre dont il relève : l'auteur d'une décision est cause efficiente - et plus généralement la volonté humaine- ou le père d'un enfant - et plus généralement l'homme

- « la fin, je veux dire la chose qu'on a en vue : ainsi la santé est la cause de la promenade ». Est cause finale le but que l'on se propose et la série des causes intermédiaires que parcourt et coordonne la même finalité (les moyens sont en même temps des fins relatives).

Tous les éléments que ce modèle « technique » fait intervenir relèvent du créé et ne peuvent expliquer la création elle-même : « ce n'est pas dans l'univers <in universo mundo> que vous avez créé l'univers <universum mundum>, puisqu'il n'y avait pas d'espace où il put être créé avant d'être créé pour être <non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset> ».

2. La création du monde relève de la *parole* divine : « Vous avez donc parlé et le monde fut ».

a) Quel est le statut de cette parole ? L'Écriture rapporte des manifestations « intra-mondaines », « intra-temporelles » de la parole de Dieu (« Celui-ci est mon fils bien-aimé »). Lorsque la parole de Dieu se manifeste ainsi, elle a un commencement, une fin, une successivité. Elle est le mouvement d'une chose créée. Ce mouvement est médiateur entre le Verbe éternel qui s'exprime en elle et la raison intelligente qui l'accueille comme expression du Verbe éternel. Et la raison intelligente comprend que ce mouvement est au-dessous d'elle (puisque'il n'est pas être, mais « fuit et passe »).

Si donc on admet que la parole créatrice du Ciel et de la Terre est de cet ordre, c'est-à-dire relève du mouvement, de la vibration d'un corps, d'une substance corporelle, donc de quelque chose de créé, le problème n'est pas résolu, mais simplement reculé : on doit se demander en quoi consiste la parole *originellement* créatrice, celle qui a créé la parole qui a créé le Ciel et la Terre.

b) Pourquoi la causalité créatrice divine est-elle dite relever fondamentalement de la parole ?

La Bible des Septante dit :

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.
ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.
καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς.
καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους.
καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα μία.

La Vulgate (traduction de St Jérôme, à partir du texte grec des Septante) se présente ainsi:

1 In principio creavit Deus caelum et terram
2 terra autem erat inanis et vacua et tenebrae
super faciem abyssi et spiritus Dei
ferebatur super aquas
3 dixitque Deus
fiat lux et facta est lux
4 et vidit Deus lucem quod esset bona et dividit
lucem et tenebras
5 appellavitque lucem diem et tenebras noctem
factumque est vespere et mane dies unus

La Bible de Jérusalem, ed. du Cerf, 1955, donne la traduction suivante:

« Au commencement, Dieu créa le Ciel et la terre.
Or la terre était vague et vide, les ténèbres couvraient l'abîme, l'esprit de Dieu planait sur les eaux.
Dieu dit:
"Que la lumière soit" et la lumière fut.
Dieu vit que la lumière était bonne,
et Dieu sépara la lumière et les ténèbres.
Dieu appela la lumière "jour" et les ténèbres "nuit". Il y eut un soir et il y eut un matin : premier jour ».

Creavit/créa: le mot hébreu est *bara*, qui signifierait étymologiquement couper. Il est spécifiquement employé pour exprimer l'action créatrice de Dieu. Rien ne donne à entendre une création *à partir du néant*. Ce qui vient au premier plan, c'est une idée de coupure de séparation, que l'on retrouve d'ailleurs au niveau de la création des poissons et de celle de l'homme. L'acte créateur est d'ailleurs quasiment diphasique : d'abord la terre et le ciel, dans une connotation presque mélancolique : terre vide, té-

nèbres couvrant l'abîme. Puis viennent la parole et la lumière qui vont séparer le jour et la nuit et créer ainsi une première césure, un premier rythme, une première respiration de l'être. Dieu « dit... » : le mot hébreu est *amira*, la parole qui appartient à Elohim, le créateur des lois de la nature.

Le thème d'une parole créatrice est foncièrement hébraïque. On peut penser au Prologue de l'Évangile de Jean, qui dit :

Au commencement : le logos <en archè en o logos>

Le logos est vers Dieu

Le Logos est Dieu

Logos traduit ici l'hébreu *davar*, qui signifie la parole, dans une dimension à la fois créatrice et dialogale.

M. Zarader (*La dette impensée*) observe que, dans l'univers hébraïque, le langage n'a pas statut d'instrument; la langue est le creuset de tout ce qui est. M. Zarader se réfère à l'hébreu *davar* (qui n'est pas le mot de la Genèse, mais celui de l'Évangile de Jean). *Davar* rassemble le mot *et* la chose, en contraste avec les autres langues qui établissent une dichotomie entre l'ordre du langage et l'ordre du réel (*logos/ta onta ; res/verbum*). L'unité du *davar* implique que la parole accompagne toute venue en présence : les mots ne servent pas à désigner les choses, ils leur enjoignent d'être. L'existence n'est que la manifestation d'une réalité contenue en puissance dans le mot

D'où le sens tout à fait particulier de la pratique de l'exégèse: il ne s'agit pas simplement de retrouver le sens d'un texte, mais de dessiner le visage du monde.

En outre le langage est dialogale : la parole, dans la Bible, n'est jamais simplement parole, ni parole sur..., mais toujours déjà parole à... « Lorsque Dieu parle, il use des modes impératif et optatif, c'est-à-dire en forme d'adresse à un interlocuteur réel ou potentiel » (M. Zarader, *op. cit.*, p. 62). Et si l'essence de toute parole est d'être dialogale, c'est parce que le langage est d'emblée expérimenté, quant à son essence, selon la double catégorie de l'appel et de l'écoute.

La sphère de la parole intervient d'ailleurs déjà dans la formule : *In principio* (hébreu *berechit*, Septante *en archè*). La traduction courante est *au commencement*, avec une signification temporelle. La Genèse dirait donc qu'il y a un commencement de toutes les créatures. Augustin admet ce sens comme un des sens possibles du début de la *Genèse* (XII, XX, 29: « Dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre, c'est-à-dire *dans le commencement* même de son action et de son œuvre, Dieu a fait le Ciel et la Terre »). Mais ce n'est pas ce sens qui a sa préférence: « Dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre, cela signifie que Dieu fit, *dans son Verbe co-éternel* à lui-même le monde intelligible et sensible ou spirituel et corporel ». Donc, dans formule latine *in principio*, plutôt que *au commencement* Augustin entend : *dans le principe* ou *dans le Verbe*, le verbe étant compris comme le principe de toutes choses. Par là remarque Gilson (*Introduction à l'étude de St Augustin*), « le problème de l'origine radicale des choses se trouve reporté de la métaphysique du temps à la métaphysique de la cause; il ne s'agit plus de savoir comment l'éternel peut créer le temporel, mais comment l'infini peut créer le fini »⁷.

⁷ Dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin distingue *Principium* et *Verbum* (qu'il tend à identifier dans le passage des *Confessions* cité ci-dessus) et il distingue corrélativement deux statuts de l'*ens creatum*, un statut d'imperfection (qui serait le statut du créé comme tel.

3. Les philosophes grecs, même quand ils admettent que le monde relève d'une causalité divine, le considèrent comme éternel: Dieu est antérieur selon la cause, non selon le temps. Dans un passage de la *Cité de Dieu* (X, 31) dirigé « Contre les Platoniciens qui font l'âme co-éternelle à Dieu », Augustin attribue aux Platoniciens cette antériorité selon la cause :

« Pour expliquer cette doctrine, les Platoniciens ont imaginé de dire qu'il ne s'agit pas d'un commencement de temps, mais d'un commencement de cause. "Il en est, disent-ils, comme d'un pied qui serait de toute éternité posé sur la poussière ; l'empreinte existerait toujours au-dessous, et cependant elle est faite par le pied, de sorte que le pied n'existe pas avant l'empreinte, bien qu'il la produise". C'est ainsi, à les entendre, que le monde et les dieux créés dans le monde ont toujours été, leur créateur étant toujours, et cependant ils sont faits par lui ».

Cette éternité se prouve par l'absurde.

1) Un monde temporel suppose un temps avant le temps et un Dieu changeant; or on ne peut concevoir ni un temps d'avant le temps, ni un Dieu changeant; donc le monde est éternel.

2) Le monde ne peut s'altérer puisqu'il comprend en lui tout ce qui existe. Il est donc indestructible et éternel.

Dans la *Genèse*, au contraire, Dieu crée, commence de créer. L'acte créateur semble même occuper un temps : il commence, il se distribue en sept jours, puis il cesse. Le ciel et la terre sont dus à une initiative divine. La réflexion augustinienne s'inspire de la *Genèse* ; elle ne peut donc pas admettre une éternité du monde. Le monde est créé et il y a même une temporalité de l'acte créateur.

Mais Le verbe créateur n'est pas lui-même temporel ; il ne comporte aucune successivité interne, tout y est dit ensemble et éternellement. D'où un nœud de difficultés :

- Qu'est-ce que l'éternité ? Comment la définir ? Le temps est-il pensable à partir de l'éternité ou est-ce à l'inverse l'éternité qui n'est pensable qu'à partir du temps ?

- Comment articuler l'éternité du verbe créateur et la temporalité de la créature ? Le Verbe créateur est co-éternel à Dieu ; il n'y a en lui aucune durée, aucune succession ; et c'est par lui que se font toutes les choses dont Dieu dit qu'elles se fassent, toutes les choses créées, temporelles, successives. Comment concilier l'éternité du verbe créateur et la temporalité du créé ?

Une première solution consisterait à faire intervenir la connaissance divine comme articulation de l'éternel et du temporel : « Faut-il dire que tout ce qui a un commencement et une fin commence et finit lorsque l'éternelle

Cf. Leibniz et le thème d'une imperfection *métaphysique* de la créature en tant que créature) et un statut de perfection (que la créature atteint quand elle se convertit à son créateur) : « Il n'est pas fait mention du Fils comme Verbe mais seulement comme Principe quand il est dit : *Dans le Principe Dieu créa le Ciel et la Terre* ; là est insinué seulement le commencement de la créature dans l'informité de l'imperfection. Mais il est fait mention du Fils comme Verbe quand il est écrit *Dieu dit : qu'il soit fait*. De la sorte, par le fait qu'il est Principe est indiqué le commencement de la créature qui existe par là encore imparfaite, et par le fait qu'il est Verbe est indiquée la perfection de la créature, ramenée à lui, afin qu'elle soit formée en adhérant au Créateur ».

raison <in aeterna ratione>, où il n'y a ni commencement ni fin connaît qu'il doit commencer ou finir ? » (VIII). En d'autres termes, il y aurait en Dieu une connaissance non temporelle de l'ordre temporel. L'intersection entre Dieu et le temps, c'est la connaissance non temporelle de la succession temporelle.

Dieu connaissant est pensé comme raison <ratio>, comme Verbe, comme principe. Toutes ces significations se croisent. Dieu pensé comme *ratio* est fondement, raison d'être. Dieu pensé comme Verbe *nous parle* en tant que Verbe de chair (Jean, Prologue : *kai o logos sarx egeneto*).

En X et XI, Augustin va examiner les objections faites au dogme selon lequel le monde n'est pas éternel, puisque créé et créé *ex nihilo*. La « vétusté » attribuée aux objecteurs (« pleins de l'erreur du "vieil homme" ») donne à entendre que leur parole est signe de vieillissement, de sénescence, par conséquent, comme le montre le chapitre XIII, qu'ils sont entièrement soumis au temps, élément du vieillissement et de la mort, qu'il sont incapables de penser l'articulation du temps et de l'éternité, faute de toute expérience de l'éternité. Cette vétusté signifie aussi que les objecteurs parlent à partir d'un monde ancien et d'un monde révolu, savoir le monde grec. Car les objections faites à la création *ex nihilo* sont d'inspiration grecque. Trois difficultés interviennent qui, toutes, tournent autour de l'usage du principe de raison

- Si Dieu, avant la création du monde, était inoccupé et sans travail, pourquoi ne l'est-il pas resté ? Pourquoi un changement est-il intervenu en Dieu ? Tout changement, en général, suscite la question *pourquoi* ? Or, ici, on n'aperçoit aucune raison suffisante du changement qui substitue le travail, la création, à l'inoccupation primitive.

- Le rapport de Dieu à sa volonté n'est pas un rapport de créateur à créature; la volonté de Dieu appartient à sa substance même. Dès lors, si la création a un commencement, si la volonté de créer *a surgi en Dieu*, ce surgissement délimite un *avant* et un *après*, il y a du changement en Dieu, il paraît impossible de penser Dieu comme éternel.

- Si, pour écarter la difficulté précédente, on suppose que la volonté de créer est éternelle en Dieu, on ne comprend pas pourquoi cette volonté éternelle n'aurait pas créé un monde accordé à elle, c'est-à-dire aussi éternel.

Ces objections vont recevoir en XII et surtout XIII une réponse *ad rem*, portant sur la chose même. Mais auparavant, Augustin donne une réponse *ad hominem*. Les objections portent à faux dans la mesure où elles interrogent l'éternel à partir d'un horizon temporel et même à partir d'une sorte d'installation dans le temporel ; elles portent à faux parce qu'elles viennent d'un cœur qui papillonne dans le temps et qui, par sa façon d'exister, s'est d'entrée de jeu privé de toute entente possible de l'éternel :

« [Ceux qui disent ces paroles] aspirent à connaître le goût des choses éternelles, mais "leur esprit vole encore plein de vanité" sur les flots du passé et de l'avenir » (XI) .

Or sans cette entente de l'éternel, la question de la création se laisse enfermer dans d'insurmontables difficultés. Et si ces difficultés doivent être résolues, ce sera moins dans la spéculation que dans l'existence. Augustin donne à entendre que la « spéculation » est régée, souvent de façon invisible, par une manière d'exister. Cependant, il reconnaît que l'objection ne vient

pas d'un esprit irréligieux; elle vient d'un esprit qui aspire à l'éternel (« ils s'efforcent de goûter l'éternel »), mais qui confond fondamentalement l'éternel et le temporel.

Que nous montre cette double argumentation (*ad hominem* et *ad rem*) ? Elle montre que la pensée est dans un rapport *complexe* à l'existence. En un sens, la pensée est neutre vis-à-vis de la façon dont le penseur *existe*, si, du moins, en philosophie, il s'agit non pas de choisir une existence mais de penser l'existence. En un autre sens elle ne peut pas être indifférente vis-à-vis de la façon dont le philosophe existe, puisque expliciter le sens ou les structures de l'existence (l'*existentialité* de l'existence), c'est aussi exister, assumer d'une certaine façon l'acte d'exister. Dans la mesure où le *sens objectif* de la question philosophique est neutre vis-à-vis de l'acte d'exister, le philosophe développe une argumentation *ad rem* – qui résout l'objection sans considération de l'objecteur. Mais dans la mesure où l'accès au sens objectif de la question philosophique se prépare *dans l'existence*, au sens existentiel (comme Platon le savait mieux que personne), l'argumentation *ad hominem* n'est pas un artifice rhétorique; c'est une procédure qui peut avoir une véritable signification philosophique.

Danger et grandeur de l'argument *ad hominem*: il est source de toutes les formes d'objectivation de l'autre. Mais il fait aussi partie de l'économie de la philosophie : c'est respecter l'autre que de lui adresser une parole qui le considère, s'adresse à lui vraiment. L'universel des raisons doit aussi se tourner *ad hominem*, c'est-à-dire prêter attention à la singularité de l'existant.

D'où viennent les objections auxquelles Augustin doit répondre ?

Un passage du *Traité de la Genèse contre les Manichéens* attribue aux Manichéens une objection de ce genre. L'objection vient donc en premier lieu des gnostiques « hérétiques » qui sont, pour Augustin, les adversaires les plus dangereux. Parmi les multiples formes de la gnose, on peut penser à :

- la gnose de Valentin (IIe s, mort en 161), qui est panthéiste; le panthéisme est incompatible avec le christianisme, dans la mesure où celui-ci affirme la transcendance du Dieu unique et créateur du monde *ex nihilo*

- la gnose de Mani (216-272) qui a une importance considérable dans la vie d'Augustin. Il s'agit d'un dualisme, qui admet deux principes, la Lumière et l'Obscurité, le bien et le mal, un dieu et un anti-dieu qui s'identifie à la matière; le dualisme est incompatible avec l'idée que Dieu est le seul principe et que ce principe est générateur du monde.

L'objection vient également du platonisme ou du néo-platonisme qui ont été, dans les premiers siècles, une sorte de champ de bataille entre hellénisme et christianisme. Les auteurs chrétiens cherchent dans le platonisme ce qui peut éclairer philosophiquement la création dont parle la Bible (le démiurge, du *Timée*, les idées-archétypes, dont on peut rapprocher le Verbe divin, qui serait ainsi le lieu des idées). Mais les adversaires des chrétiens cherchent également dans le platonisme (et le néo-platonisme) des arguments contre la création. Le platonisme est très vivant, dans les quatre premiers siècles, dans la mesure où il offre un théâtre d'affrontement entre hellénisme et christianisme. Voici quelques jalons.

- Celse, philosophe platonicien, écrit en 174 ap. JC un *Discours véritable contre les chrétiens*. Le christianisme soutient que Dieu a connu le monde sub-lunaire, est descendu dans l'humain, a pâti, est mort pour rache-

ter les fautes des hommes. Ces affirmations sont incompatibles avec la dignité de Dieu. La raison exige l'autonomie, l'absoluité, la transcendance du Principe. Et cette transcendance de Dieu rend impossible qu'il se « mêle » du monde. Christianisme, fable pour le peuple.

- Origène (185-253), contemporain de Plotin. A été présenté comme le plus grec des Pères de l'Eglise. Ecrit les *Sources chrétiennes* contre Celse et soutient que ce qui réfute le dieu de la sagesse grecque, transcendant et impassible, c'est précisément le Christ, médiation entre le transcendant et la réalité naturelle. Il adopte néanmoins l'idée grecque d'un monde éternel. Dieu qui a créé le monde l'a créé de toute éternité. Ou plus exactement, Dieu a créé *des mondes* de toute éternité; notre monde n'est que l'évolution dernière de ces mondes créés de toute éternité; cette doctrine permet de rendre compatible l'éternité du monde et l'idée que *notre* monde est né à un moment donné.

Le monde est créé *ex nihilo*, ce qui veut dire que l'objet de la création, c'est tout ce qui est, y compris la matière.

- Plotin (204-270). La théorie de l'émanation est une alternative à la théorie de la création. Le Dieu de Plotin créé le monde en se diffusant par émanation. Cette émanation est-elle à comprendre comme une production du monde par l'Un ? La signification *causale* de l'émanation se trouve chez Porphyre (disciple direct de Plotin et à qui l'on doit l'ordre usuel des *Ennéades*) plus que chez Plotin lui-même (« L'Un est cause de tout »). L'émanation comporte un moment que l'on pourrait dire de causalité *efficiente* (procession, dissémination) et aussi et surtout un moment de causalité *finale* (l'âme accomplit sa vocation lorsque, au lieu d'accompagner le mouvement processionnel qui la lie au corps, elle se convertit au Principe, qui est son origine et surtout sa fin). Plotin soutient l'éternité du « monde sensible » (cf. *Ennéades*, II, 47:

« Mais puisque, selon nous, le monde existe depuis toujours et qu'il n'y a pas d'instant où il n'existe, il est juste d'en conclure que la Providence universelle est la conformité de l'univers à l'intelligence » - « Ce monde n'est pas né parce que l'intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer, il résulte d'une nécessité inhérente à la nature de second rang » [l'intelligence ou être].

- Proclus (412-485 - il est donc légèrement postérieur à Augustin - 354-430). Le problème de l'éternité du monde est abordé dans le commentaire du *Timée*. La genèse du monde dont parle le *Timée* marque-t-elle un commencement ou simplement une dépendance ? Elle marque, répond Proclus, une dépendance. Le monde est éternel. Et cependant, en tant que engendré et dépendant, il est soumis à la temporalité. Et en effet la distribution de la force d'être se fait sur le mode successif. Le monde est éternel, mais il ne reçoit pas la force d'être d'un seul coup. Et cette donation d'être différée crée le rythme temporel des existences. Point important : l'éternité du monde cesse ici d'être contradictoire avec le dogme créationniste.

On observe que c'est dans le combat du christianisme contre la gnose et le néo-platonisme que s'est précisé le sens de la *creatio ex nihilo*. Ce concept signifie que Dieu, sans tirer le monde de sa propre substance ni d'aucun élément préexistant, le fait apparaître hors de lui, là où rien n'existait.

Par conséquent *ex nihilo* signifie d'abord *non ex deo*. D'où l'opposition entre créationnisme et émanatisme. Dans la doctrine de

l'émanation, le monde est *ex deo*; il est créé dans une sorte d'écoulement à partir de sa source divine; il sort donc de la toute puissance divine. En revanche, dans le créationnisme, le monde est certes créé par Dieu, mais il l'est à partir de rien ou à partir du rien.

Secondairement le *ex nihilo* signifie *non ex materia*. Tous les Pères de l'Eglise des 2^e et 3^e s. combattent l'idée d'une matière incréée, préexistante dont Dieu aurait eu besoin pour créer et qui constituerait une sorte de limite à la production divine. Cela vaut

- contre la gnose. Ou bien les gnostiques ont vu dans la matière - agent extérieur - une sorte de limite à l'action divine; ou bien plus audacieusement, ils voient dans la matière une anti-puissance divine, une manifestation du Dieu du mal, du second principe, principe de la négativité.

- contre le neo-platonisme. Athanase (295-373) montre que l'idée de matière incréée est une pièce essentielle de la doctrine de la procession et de l'émanation. Elle est agent de diversification du flux qui émane du Principe et qui ne trouve la possibilité de se multiplier que du fait de cette rencontre avec la matière. Attaquer l'idée de matière incréée, c'est attaquer frontalement le néo-platonisme.

L'un ou l'autre sens est souligné selon les nécessités du combat apologétique. Quand il s'agit de lutter contre la notion d'un monde qui serait issu de Dieu par procession ou par émanation, *ex nihilo* signifie *non ex deo*. Quand il s'agit de récuser le dualisme gnostique, *ex nihilo* signifie plutôt *non ex materia*.

On voit ainsi que a) le créationnisme est en rupture avec la pensée grecque ; aucun des processus générateurs connus de la pensée grecque ne répond à la création chrétienne ; le point de rupture est l'idée d'*ex nihilo*. b) Cette création a un commencement. Ce refus de l'éternité du monde touche plusieurs adversaires, gnostiques et platoniciens-néo-platoniciens (ou même chrétiens, mais d'inspiration grecque, comme Origène).

Il s'agit donc de montrer à l'objecteur que son objection révèle une confusion entre l'éternel et le temporel. Un long temps, aussi long qu'il soit, est temps, c'est-à-dire *transit*, passage; il est fait de multiples mouvements successifs et s'excluant réciproquement. Le présent, en tant que présent temporel, s'évanouit sans cesse dans le transit du futur vers le passé. Le temps ne peut donc pas s'égaliser à l'éternité qui est tout entière présente, ou qui est, comme le dit également Augustin, *nunc stans*, en raison de son immutabilité. L'éternité est présente au sens d'une présence de stabilité et non au sens d'une présence de fluence. Et c'est pourquoi on ne peut parler de Dieu qu'au présent. Dieu se révèle dans l'*Exode* comme Celui qui seulement *est* (je suis celui qui suis). En Dieu il n'y a pas de « ne plus » ni de « ne pas encore ». En revanche, une créature « sempiternelle », c'est-à-dire co-extensive à tout le temps et qui resterait tout le temps identique à elle-même (comme la sphère des fixes chez Aristote) ne serait pas pour autant *tout entière présente*, elle ne vivrait pas sa vie dans un seul acte; elle ne serait pas éternelle.

« ... comment l'éternité stable compose les temps futurs et les temps passés, elle qui n'est ni future, ni passé » (XI). Cette proposition dit que le temps est composé, créé par l'éternité, qu'il a en elle son origine; le temps, dit aussi Augustin, est un « vestige de l'éternité ». Cela ne veut pas dire simplement que le temps, comme tout ce qui est d'ordre créaturel, vient de Dieu et de l'éternité de Dieu. Cela veut dire que l'être du temps n'est intelligible

que par l'éternité, à partir de l'éternité. L'être en puissance n'est intelligible que par l'être en acte qui est à la fois son origine et sa fin. Identiquement le temps, qui est la modalité temporelle de l'être en puissance n'est véritablement intelligible que par l'éternité qui est la modalité temporelle, si j'ose dire, de l'être en acte et du seul être qui soit acte pur, Dieu (toute créature est *ens contingens* et *ens potentiale*). Donc le temps n'est et n'est intelligible que par l'éternité, de même que l'être en puissance n'est et n'est intelligible que par l'être en acte. Il est clair que, pour Augustin, c'est l'éternité qui nous donne l'intelligence du temps, et non le temps qui nous donne l'intelligence de l'éternité.

Quelle est l'argumentation *ad rem* en faveur de la résolution de la question aporétique : que faisait Dieu avant la création du ciel et de la terre ?

a) Si la notion d'une antériorité par rapport à la création est bien fondée, alors on doit reconnaître qu'il y avait du temps avant la création du monde. Or ce temps, n'étant pas co-substantiel à Dieu, qui est éternel, doit être dit créé. Ainsi le temps a été créé avant le ciel et la terre, ce qui clôt la question de l'oisiveté de Dieu avant la création. Argument qui est encore *ad hominem*, puisqu'il retient une supposition de l'objecteur (un temps d'avant le monde), pour montrer que cette supposition rend déjà vaine sa question.

b) Si le temps a été créé avec le ciel et la terre, il n'y a rien d'antérieur à la création, et il n'y a pas de sens à se demander ce que faisait Dieu « avant » la création. La réponse à la question consiste à supprimer la question, à l'établir comme fausse question : il n'y a pas de précédence temporelle au temps; la seule précédence (non temporelle) par rapport au temps est celle de l'éternité.

C'est ce second argument qui est proprement augustinien. On ne peut pas penser le temps sans créature; pour que le temps soit, il faut qu'il y ait des choses; le temps est dépendant des choses; il ne peut y avoir de temps pré-mondain; Dieu est le créateur et l'ordinateur des temps en étant le créateur et l'ordinateur du monde. Temps et monde sont co-originaux.

Concluons : il n'est pas sûr que l'argumentation augustinienne résolve l'aporie en ce qu'elle a de plus aigu : comment penser le rapport de l'éternel et du temporel ? En revanche elle montre bien qu'il y a une « mauvaise » aporie de la création, celle qui consiste à se demander ce que faisait Dieu avant la création du monde ou pourquoi il a créé le monde au moment où il l'a créé, plutôt qu'à un autre. La mauvaise aporie consiste à confondre le temps et l'éternité; l'aporie féconde consiste à se demander comment le temps peut naître de l'éternité.

III. Les antinomies de la cosmologie rationnelle et la lecture heideggerienne de l'« Antinomie de la raison pure »

(Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale. L'antinomie de la raison pure⁸. Heidegger, *L'être-essentiel d'un fondement ou raison*, Questions I, Tel Gallimard, particulièrement pp 122-126⁹).

L'intention de Heidegger, dans la question du monde, est de montrer que le monde ne désigne pas « le tout de l'étant-sous-la-main » (p. 109-110), dont l'homme, comme étant-sous-la-main parmi d'autres, ferait aussi partie, mais doit être compris comme relevant du sens d'être du *Dasein* humain, qui est transcendance ou être-au-monde. Monde, transcendance, *Dasein* s'entre-appartiennent. Et pour l'établir, Heidegger se propose de réactiver le sens véritable du concept de monde à la fois dans la pensée présocratique et dans la tradition néotestamentaire, puis de montrer que la pensée kantienne est un véritable tournant dans la question du monde, en ce sens que le lien entre monde et finitude prend un sens nouveau et plus radical.

De la compréhension présocratique du concept de monde, Heidegger tire les conclusions suivantes (§ 18, p. 113) :

- le monde désigne « un *comment* de l'être <ein *Wie* des *Seins*> de l'étant plutôt que cet étant lui-même »

- ce *comment* détermine l'étant dans son ensemble (ce qui signifie que ce *comment* à la fois s'étend à la totalité de l'étant et constitue l'étant comme totalité)

- ce *comment*, qui consiste pour l'étant à être *ensemble*, a un caractère *apriorique* <*vorgängig*>

- ce *comment* est *relatif au Dasein* humain <relativ auf das menschliche *Dasein*>.

D'où le caractère indivisiblement « objectif » et « subjectif » du monde : il désigne un caractère de l'étant en son être (le rassemblement de l'étant en un tout) mais *pour* le *Dasein* humain.

Cette « double face » du monde n'est pas étrangère non plus à la tradition néotestamentaire et particulièrement à l'Évangile de Jean : chez Jean le monde désigne, non seulement la structure fondamentale <*Grundstruktur*> du *Dasein* humain *éloigné de Dieu*, mais aussi (§ 24, p. 116) « l'étant dans son ensemble, à savoir dans le *comment* décisif selon lequel le *Dasein* humain se pose et se maintient <stellt une hält> vis-à-vis de l'étant ».

Même quand la référence à l'homme *pécheur* qui se lie au créé et se détourne du créateur n'est pas explicitement impliquée dans le concept de monde (qui désigne alors *universum* ou *universitas creaturarum*, comme chez Thomas d'Aquin ou bien « la série des choses finies actuelles, qui n'est pas partie d'une autre », comme chez Baumgarten), le monde se rapporte à l'*étant créé*, c'est-à-dire à l'étant *fini* (dont il désigne la série complète) et, en ce sens, donc il se distingue strictement du *Creator*, Dieu.

⁸ On se reportera aussi au magistral commentaire de F.X. Chenet, in *La métaphysique de la métaphysique* (*Philopsis*, archives auteurs, rubrique Kant)

⁹ Les passages seront indiqués par le numéro de la page et le numéro du paragraphe (je fais commencer la numérotation des paragraphes au premier paragraphe du second chapitre (II La transcendance comme cadre de la question concernant l'être-essentiel du fondement)), c'est-à-dire avec la phrase : « Une remarque d'ordre terminologique... »).

Avant de travailler le statut du concept de monde dans la *Critique de la raison pure*, Heidegger rappelle que Kant a rencontré la question du monde dans la *Dissertation* et y a découvert une aporie, la croix des philosophes.

A. La question du monde dans la *Dissertation* de 1770

Selon son titre, la thèse de Kant porte sur *La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*. D'entrée de jeu, le concept de monde vient au premier plan. Kant définit le monde comme « un tout qui n'est plus une partie », en symétrie avec le *simple*, défini comme la partie qui n'est plus un tout. Mais ces définitions ne suffisent pas. Kant précise qu'il y a une *double représentation* possible des objets pensés sous les concepts de monde et de simple.

On peut se représenter le monde ou le simple ou bien par un *concept* ou une notion abstraite de l'entendement ou bien par *intuition*. Autre chose est, en effet, de *concevoir*, les parties étant données, la composition du tout par une notion abstraite de l'entendement, autre chose est de se la *représenter concrètement* par une intuition distincte. Ainsi je peux concevoir par notion d'entendement la composition du tout que forment 7 et 5. Mais procédant ainsi je ne l'ai pas encore *produite*, je ne me la suis pas représentée concrètement par une intuition distincte. Pour que cela ait lieu, il me faut calculer, c'est-à-dire construire la somme dans l'intuition. Cette opération s'appuie sur des conditions de temps: du temps m'est nécessaire pour que j'ajoute successivement au nombre 7 chacune des unités que contient le nombre 5. Une telle synthèse n'est possible que dans et par le temps.

Une autre condition encore est requise pour qu'un tout qui ne serait plus une partie ou une partie qui ne serait plus un tout soient effectivement *produits* respectivement par synthèse ou analyse: il est nécessaire que l'opération puisse être *achevée*, terminée « *en un temps fixé et assignable* ».

Or dans une quantité continue, la régression vers le simple ne peut pas être achevée. Et de même, dans une quantité infinie, la progression vers la totalité ne peut pas être achevée. Or tel est le cas du monde: en tant que totalité infinie, le monde n'est pas accessible à une synthèse achevée, il n'est pas représentable dans l'intuition, il doit rester pour l'intuition un concept-limite.

On doit cependant distinguer irreprésentable et impossible; une chose peut être possible, alors même qu'elle n'est pas représentable dans l'intuition. On ne doit pas « prendre les limites qui bornent l'esprit humain pour celles qui déterminent l'essence même des choses ». Ainsi par exemple l'infini mathématique actuel, compris comme « une quantité qui, rapportée à une unité de mesure, est une multitude plus grande que tout nombre », est irreprésentable dans notre intuition: notre intuition ne se représente que ce qu'elle construit, et elle ne construit que ce dont elle peut achever la synthèse en un temps fini, ce qui est ici exclu. Il faut donc préciser: irreprésentable *pour nous*; on peut concevoir une intelligence qui pourrait saisir, intuitionner (et non seulement concevoir par une notion de l'entendement), mais par une autre intuition que la nôtre, cette multitude d'un coup, dans la simultanéité, sans application successive de la mesure.

Donc le monde peut être pensé. Son concept ne comporte aucune contradiction interne. Et même il est nécessaire d'admettre qu'il existe un

monde, comme il est nécessaire d'admettre qu'il y a du simple. Et en effet : a) des composés substantiels existent; b) l'esprit qui les analyse en direction du simple et les compose en direction du tout « réclame et présuppose des bornes où il s'arrête ». Donc ces bornes sont présumées exister.

Kant défend ici ce qu'il appellera plus tard le droit de tenir pour vrai ce qui est fondé dans un « besoin » de la raison. Dans la période critique, le besoin de la raison ne fonde un droit que dans le domaine pratique (au sens où je suis fondé à admettre l'existence des conditions sans lesquelles je ne peux pas me représenter la réalisation du souverain bien comme possible). Dans la *Dissertation*, le « besoin » de la raison fonde un droit aussi dans le domaine théorique. On ne dira pas pour autant que Kant, dans la *Dissertation*, prend parti en faveur de ce qui sera, dans la *Critique*, la thèse de la première antinomie (« le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace » ? Non. Les perspectives sont toute différentes : l'antinomie de la *Critique* se déploie tout entière dans l'horizon du *monde sensible*. La première antinomie soutient que l'intuition sensible pourrait achever, au moins en droit, la synthèse des parties du monde. Dans la *Dissertation*, Kant. exclut toute possibilité d'achever cette synthèse, mais il n'en conserve pas moins au *concept rationnel* (intellectuel) de monde une sorte de signification ostensive légitime.

Dans le § 2, Kant montre que trois moments sont impliqués dans la définition complète du monde : la matière, la forme et l'ensemble. La question qui le conduit à cette distinction consiste à chercher « comment plusieurs substances peuvent se fondre en un tout et à quelles conditions il est possible que ce tout ne soit pas la partie d'un autre » (Vrin, p. 27).

La matière (au sens transcendantal¹⁰) désigne les parties dont on admet ici que ce sont les substances » (Id.).

Kant observe que la façon dont il comprend le concept de monde s'écarte ici de l'usage. Le « divers » du monde est habituellement considéré comme les « déterminations » du monde. Kant le désigne comme les *parties* du monde et comme des parties *substantielles*. Passage assez obscur qui me paraît répondre au souci de « désubstantialiser » le monde¹¹ et de rendre ain-

¹⁰ Ce que Kant entend ici par « matière au sens transcendantal » me paraît se rapprocher de l'emploi de ce concept dans le chapitre de la *Critique* portant sur « l'amphibologie des concepts de la réflexion » (232, 313). Kant y montre que, « dans le sens transcendantal », ce qui paraît signifier ici *au sens intellectuel*, la matière signifie le *déterminable* et la forme la *détermination*. Si l'on prend les concepts de matière et de forme au sens purement intellectuel, on ne prend pas en compte le domaine des représentations liées (on ne se demande pas si elles appartiennent à l'entendement *seul* ou bien à l'entendement *uni à la sensibilité*). En revanche dans une *réflexion* (telle que l'entend la *Critique* au chapitre mentionné, réflexion qui consiste à distinguer les facultés de connaissance à laquelle appartiennent les représentations), la question du domaine est décisive. Si l'on fait un usage purement intellectuel des concepts de matière et de forme, la matière précède la forme, car « l'entendement exige que quelque chose soit donné, pour pouvoir le déterminer d'une certaine manière ». Si en revanche on en fait usage au niveau de la sensibilité ou au plan phénoménal, alors on dira à l'inverse que la forme (les formes de l'intuition) précède et détermine la matière (les *data* sensibles), au sens où la forme est la *scène* où la matière se présente comme faisant obstacle au sujet.

¹¹ On peut se demander si la philosophie dogmatique dans son ensemble ne tend pas à substantialiser le monde. Il suffit de penser à Descartes. Comme le montre par exemple l'abrégé de la seconde *Méditation*, ce qui est substantiel dans le monde « physique », ce ne sont pas les corps que nous percevons, mais la *res extensa* : « ... que l'on remarque que le corps pris en général <corpus in genere sumptum> est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point ; mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et

si le problème du monde plus aigu. Si l'on fait du monde même une substance, le divers dans le monde, les choses, les événements seront des déterminations de cette substance. L'unité de ces déterminations n'est pas problématique puisqu'elle est par avance impliquée dans l'unité de la substance. En revanche, si l'on attribue au *divers* du monde le statut de *parties* et, qui plus est, de parties *substantielles*, ayant, en tant que substance, une autonomie ontologique, alors la coordination de ces substances dans l'unité d'un monde doit absolument être justifiée.

C'est pour la même raison que Kant dit ne pas s'intéresser ici à la série des successifs, des états qui se conditionnent successivement, car l'unité n'en paraît pas non plus problématique : les états s'engendrent les uns les autres.

Il s'agit donc de rendre l'unité problématique en donnant aux parties toute l'autonomie possible.

La forme est le principe de liaison de cette diversité, de la coordination des parties, coordination requise par l'unité que nous pensons dans le concept de monde¹².

Ce lien, précise Kant, « est considéré comme le principe d'influences possibles des substances qui constituent le monde ». Cette proposition répond à deux exigences.

D'abord Kant observe que, si nous voulons penser le monde comme une réalité et non comme un être imaginaire, nous devons admettre qu'il y a une coordination réelle et objective des parties qui le composent, et non pas simplement une coordination *idéale* dépendant du pur arbitraire du sujet. Le concept de monde exige quelque chose de plus que la simple réunion d'une multiplicité par la pensée, car une telle réunion ne donne pas un *tout* de représentations, donc la représentation d'un *tout*. Le 1^e paragraphe nous disait : autre chose est le *concept* de la composition, autre chose la *réalisation* de la composition dans l'intuition. Le souci de Kant était donc de distinguer le « logique » et le « réel ». C'est ce même souci que nous voyons ici apparaître. Si le monde doit être autre chose qu'une synthèse mentale arbitrairement composée, si le concept de monde doit avoir un sens objectif, il faut que ses parties soient réellement liées entre elles.

composé que d'une certaine configuration de membres et d'autres semblables accidents [comme tous les autres corps] [...] D'où il s'ensuit que le corps humain peut facilement périr... ». Le titre de *res extensa* revient au monde plutôt qu'aux corps, lesquels ne sont que des modes de l'extension.

¹² Selon le début du § II (la forme) le monde désigne la coordination unitive des parties-substances. La relation de subordination (relation de la cause à l'effet, du principe à la conséquence) ne paraît pas intervenir dans la question du monde. Et pourtant, quelques pages plus loin, dans la partie III (l'ensemble) la « croix » des philosophes est présentée comme consistant dans la question : comme une série *inachevable* d'états *successifs* de l'univers peut elle constituer un tout ? Et c'est ce fil que reprendra la Critique : le monde désigne l'achèvement (présumé) d'une synthèse régressive remontant une série de phénomènes successifs. Quand il expose le système des Idées cosmologiques, Kant souligne que toutes les catégories ne donnent pas lieu à une idée cosmologique, seules y donnent lieu celles où la synthèse constitue une série et plus précisément une série de conditions *subordonnées et non coordonnées entre elles*. Heidegger écrit, à propos de l'antithétique de la Critique : « Dans le concept de monde, ce n'est pas une "coordination" des substances qui est représentée, mais exactement une subordination, ou mieux la série des conditions de la synthèse, "série qui s'élève" jusqu'à l'inconditionné » (§ 31, p. 125). Mais alors, pour en revenir à la *Dissertation*, comment la question du monde s'y pose-t-elle ? Se pose-t-elle en termes de coordination de parties-substances ou en termes de totalisation d'une série successive ?

Le principe de coordination des parties doit être pensé comme principe d'influences possibles. Possibles et non actuelles, car l'actuel concerne l'état alors que le possible concerne l'essence. En d'autres termes, ce qu'il s'agit de penser, ce ne sont pas les influences factuelles et transitoires, mais leur condition permanente de possibilité. On ne rend pas raison de l'influence que les corps exercent les uns sur les autres par les seules « forces transitives » qui sont causes de ces influences, car ces forces transitives supposent elles-mêmes une condition de possibilité.

Nous rencontrons là un thème que la *Critique* développera dans un autre contexte, le problème, reçu de Hume, de la causalité. Le lien de causalité n'est pas analytique mais synthétique (cf. déjà l'*Essai sur les grandeurs négatives*, p. 59-60). Soit le concept d'une substance. Je ne peux pas en déduire analytiquement l'influence qu'elle exercerait sur une autre. Rien dans le concept d'une substance n'indique l'ex-stase qui lui permettrait d'agir sur une autre; du point de vue logique, la causalité est une énigme. Dans la *Critique*, cette énigme est résolue par l'intervention du jugement synthétique *a priori*. De même dans la *Dissertation*, Kant nous dit : pour qu'une influence s'exerce, il faut qu'elle soit possible, elle doit avoir un fondement, un principe.

Ce principe est la « forme » du monde, pensée comme immuable, pour deux raisons :

- une raison logique : on ne peut identifier des changements dans le monde que par rapport à un fond d'identité. Ce que Kant formule ainsi : tout changement suppose l'identité du substrat. Ce substrat n'est pas « substantiel » (car cela contreviendrait à ce qui a été soutenu dans l'alinéa portant sur la matière), il est formel : le monde conserve « la même forme fondamentale » (31)

- une raison réelle, qui est la version « ontologique » de la première : des déterminations variables peuvent s'opposer les unes aux autres, mais la nature du monde qui est le principe des déterminations changeantes et de leurs oppositions ne peut pas entrer dans une opposition à soi-même. Ce qui conditionne toute opposition ne peut être soi-même objet d'opposition.

Cette forme immuable n'est pas l'espace et le temps. Espace et temps ne sont pas des principes suffisants de cette solidarité par laquelle des parties constituent un tout. Et en effet espace et temps ne sont pas des idées objectives de l'enchaînement des parties dans un tout, mais simplement des phénomènes ; ils *supposent* un principe commun d'enchaînement universel, mais ne le *constituent* pas.

La position de kantienne dans la *Critique* est différente. Espace et temps ne sont pas non plus des *idées objectives* de l'enchaînement des parties dans un tout, mais ils contribuent au rassemblement unitif des phénomènes dans un seul et même champ de l'expérience. Pour que l'espace et le temps opèrent le rassemblement unitif des phénomènes, la coordination spatio-temporelle doit être relayée par la synthèse catégoriale du divers de l'intuition.

Kant s'oppose par ailleurs à la conception newtonienne de l'espace et du temps, qui est réaliste, comme nous le verrons plus loin.

L'ensemble <universitas> est « la totalité *absolue* des comparties ». Penser la possibilité de cet ensemble est, montre Kant, la croix des philosophes, car il unit deux dimensions de sens antithétiques : par sa matière, le

monde est une *diversité infinie*, simultanée et successive, et par sa forme, il est une *totalité* « achevée ». D'où la question : comment une diversité infinie peut-elle constituer une totalité achevée.

Cette question paraît se poser avec une acuité particulière en ce qui concerne l'infini successif, sous la forme suivante: « comment la série qui ne doit jamais être achevée des états de l'univers se succédant éternellement peut-elle être ramenée à un tout, qui comprenne absolument toutes les vicissitudes <omnes omnino vicissitudines>, on a peine à le concevoir ». Et en effet, ou bien la série est vraiment infinie, et alors elle n'a pas de terme, ce qui exclut l'achèvement qu'exige une totalité, ou bien nous concevons la série comme achevée ou achevable, mais alors elle devient partie d'une autre et c'est ce caractère de partie qui exclut qu'elle soit la totalité *absolue* recherchée.

Kant donne une seconde raison de l'échec de la pensée à comprendre une totalité de l'infini successif, et une raison qui nous fait revenir à la distinction antérieure entre *concevoir* et *produire la composition* du tout. Totaliser l'infini successif, ce n'est pas seulement concevoir la multiplicité des parties comme relevant de la même série ou comme unité, mais c'est prendre ensemble ou composer la totalité. Or la composition de la série prend du temps. Le terme après lequel la composition est achevée est « le dernier ». Sauf à supposer que le monde disparaisse juste au moment où nous aurons achevé notre composition, ce dernier terme existera, encore et encore, après l'achèvement de la composition. Il est donc éternellement le dernier, ce qui est contradictoire. Il y a donc contradiction entre l'existence en soi que l'on prête au monde et le caractère subjectif (relatif au temps humain) de la composition ou de la synthèse sans laquelle le concept de monde est pour nous privé de signification intuitive.

Et l'infini simultané conduit exactement aux mêmes difficultés. Car il implique l'infini successif. Si l'infini simultané *existe*, je dois pouvoir le *réaliser*, en épuiser la multiplicité en passant successivement d'une partie à une autre. Or un tel épuisement est impossible, précisément parce qu'un infini simultané offre à l'essai d'exhaustion une matière inépuisable. Et à nouveau, je me heurte au concept contradictoire d'un infini dont la composition pourrait être achevée.

La difficulté n'est cependant pas insoluble, pour Kant, en 1770 : il suffit de faire valoir la différence précédemment établie entre concevoir un tout et produire un tout. *Produire* un tout de la diversité infinie simultanée et successive, c'est impossible; entendons: c'est impossible à la faculté qui, chez l'homme, *produit* en général les représentations, c'est-à-dire la sensibilité. Mais ce qui est tout à fait possible, c'est d'avoir un concept intellectuel du tout; car dans ce cas, « il suffit que des éléments soient donnés coordonnés de quelque façon et qu'on les pense comme relatifs à une unité ».

La *Dissertation* ne doute pas que le concept de cette unité ait un objet, donné à une autre intuition que la notre. Pour nous, cependant, il n'y a pas d'autre totalisation de l'infini simultané et successif que *conceptuelle*, ce qui veut dire que cette totalité est visée *à vide*, non donnée *en personne*.

La section II porte sur la différence entre le sensible et l'intelligible en général, la section III porte sur les principes formels du monde sensible que sont l'espace et le temps, et la section IV sur le principe formel du monde intelligible.

Quelques mots sur la section III.

Nous savons depuis la première section que le monde ou l'univers, compris comme la totalité unifiante de ce qui existe, n'est pas fondé sur les inter-actions des substances qui le composent, puisqu'à l'inverse ce sont ces interactions, les influences réciproques des substances, qui ont besoin d'un fondement, d'une condition de possibilité; et celle-ci se trouve dans un lien originaire de tout ce qui existe, un lien que Kant appelle « forme » du monde.

A partir de là, Kant va distinguer le principe formel du monde sensible et le principe formel du monde intelligible.

Le premier « contient la raison du lien universel de toutes choses en tant qu'elles sont des phénomènes ». Cette raison est *subjective* : c'est l'espace et le temps, par l'opération desquels « tout ce qui peut être objet des sens [paraît] se rattacher au même tout » (53).

Le temps et l'espace embrassent formellement le tout des phénomènes et les unissent ainsi en un *monde* sensible. Voilà ce que montre particulièrement le § 2 de l'exposition du temps (p. 54) et le § B de l'exposition de l'espace (p. 65). Considérons le second de ces textes.

« Le concept d'espace est une représentation singulière... » Lui correspond, dans la *Critique*, le passage, indexé sous le n° 4 dans la 1^e édition et sous le n° 3 de la 2^e édition, de l'exposition métaphysique du concept d'espace (TP 56, Aubier 121)

Ce qui le prouve, c'est qu'un espace quelconque ne peut être pensé que comme partie du « même espace immense ». En d'autres termes : l'espace - l'espace comme tel, sans limite - ne résulte pas de l'addition d'espaces déterminés, délimités ; à l'inverse un espace déterminé n'est concevable que comme une délimitation, une définition d'un *quantum* d'espace dans l'espace comme tel ; l'espace précède donc ses parties.

Or cette situation prouve que l'espace n'est pas d'ordre conceptuel, mais d'ordre intuitif. Si *les espaces* multiples précédaient *l'espace*, la représentation de l'espace résulterait d'une opération de l'entendement consistant à abstraire ce qui est commun à une multiplicité d'espaces déterminés, elle serait d'ordre conceptuel ; ce qui caractérise un concept, du moins un concept empirique, c'est que les individus compris dans son extension sont donnés avant lui, et il en est *extrait* par abstraction (la multiplicité des choses comprises dans l'extension précède l'unité du concept) ; si en revanche l'espace précède toutes ses déterminations, si l'espace est *unique* avant d'être *multiple*, il est *singulier* (non *général*), ce qui le qualifie comme *pure intuition*.

L'espace comme tel, qui précède toutes ses déterminations, est qualifié d' « immense » (comme le temps). Cette qualification vient de Clarke, dont la correspondance avec Leibniz était connue de Kant. Clarke est un élève de Newton, pour lequel espace et temps sont *sensoria dei*. Certains aspects fondamentaux de la conception newtonienne de l'espace sont passés chez Kant, et en particulier un certain lien entre le concept de l'espace et le concept de Dieu. Je signale deux passages de l'*Opus postumum* : « Les effets sont symboles des causes donc l'espace un symbole de l'omniprésence divine ou le phénomène de la causalité divine » (XVII, 4208) – « Si toutes les négations sont des limites, aucune chose n'est possible que par une autre qu'elle suppose, sauf l'*ens reallissimum*, le temps qui embrasse tout,

l'espace qui contient tout » (XVII, 4590). La qualification de l'espace et du temps comme *immenses* relève de cette inspiration. Dans la *Critique*, Kant emploie plutôt, dans le même sens, l'attribut « infini » : « l'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée » (57, 121) - « l'infinité du temps ne signifie rien de plus sinon que toute grandeur déterminée de temps n'est possible que par des limitations d'un temps unique qui lui sert de fondement » (62, 127)

Une note de la p. 67 de la *Dissertation* montre que l'espace doit être conçu comme une quantité *continue*. Un passage correspondant se trouve dans l'exposition du temps, § 4, 1^e alinéa (« car une quantité est continue... »). Le concept de continuité d'une grandeur a été formé par Aristote ; la continuité d'une grandeur est définie par la possibilité de la diviser à l'infini (*Ph.*, VI, 2, 232 b 24 : « j'appelle continu ce qui est divisible en parties toujours divisibles »). Kant ne s'arrête guère sur cette continuité de l'espace : c'est, dit-il, facile à démontrer. Quelle est donc la démonstration ? On peut penser à celle que donne Pascal, dans *L'esprit de géométrie*, B, p. 178. Supposons qu'en divisant toujours davantage un espace, « on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux, chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue ». On se trouve immédiatement dans une situation d'aporie : deux néants d'étendue sont censés faire ensemble une étendue, ce qui est impossible. Et en effet les deux indivisibles que nous obtenons au terme de la dernière division se touchent nécessairement ; s'ils se touchent partout, ils sont une seule et même chose et par conséquent les deux ensemble sont indivisibles ; s'ils ne se touchent pas partout, ils ne se touchent qu'en une partie, ce qui veut dire qu'ils ont des parties et qu'ils ne sont pas indivisibles.

De la continuité de l'espace, il résulte que « le simple dans l'espace n'est pas une partie mais une limite » ; en d'autres termes, une grandeur continue, donc infiniment divisible n'est pas composée de « parties élémentaires » ou d'« atomes » d'espace (ou de temps). Kant se fonde dans l'alinéa 4 du temps sur le caractère « relationnel », non substantiel des formes de l'intuition. L'espace et le temps sont des composés (car il y a en eux une multiplicité), mais non des substances ou des choses composées, car dans l'espace, il y a des rapports, mais ce sont de *purs* rapports, non des rapports entre des êtres qui seraient donnés avant leur mise en rapport. Les « choses simples » qui sont dans le temps, les moments du temps, les instants ou « maintenant » successifs ne sont pas des parties du temps, mais des limites ou des « coupures », que sépare un certain laps (lui-même indéfiniment divisible) de temps. De même le simple dans l'espace n'est pas une partie, mais une limite.

Que l'espace et le temps soient infiniment divisibles *ne veut pas dire* qu'« aucune chose composée dans le monde n'est formée de parties simples et il n'existe rien de simple dans le monde » (comme le dit, dans la *Critique*, l'antithèse de la seconde antinomie).

Dans la proposition D, Kant établit que l'espace n'est rien d'objectif ni de réel. En tant que réel, l'espace ne pourrait être que substance, ou accident, ou relation (entre substances ou entre accidents). Et Kant va alors montrer que l'espace ne correspond à aucun de ces trois cas de figure, ce qui veut dire qu'il n'est pas « réel », mais « idéal », ou « subjectif », c'est-à-dire dépendant de la nature de l'esprit. Refus de Leibniz et de Newton.

L'espace est pour Newton « un réceptacle absolu et sans limites des choses possibles » (et le temps est, « un flux continu dans l'être, mais en dehors de toute chose existante »).

La critique kantienne dit ceci : l'espace selon Newton « consiste en vraies relations infinies, imaginées en dehors de tous êtres se rapportant les uns aux autres... ». Comme le mot « vrai » le souligne, l'espace, pour Newton, est un système de relations, non simplement possibles ou idéales (comme dans le cas de l'idéalité de l'espace), mais effectives, existantes, et cependant précédant toute existence. Or, objecte Kant, l'espace ne peut être compris comme système de relations existantes, s'il n'y a pas d'existant, ou comme un réceptacle, s'il n'y a rien encore qui puisse y être contenu. De même d'ailleurs, en ce qui concerne le temps : il est compris comme un flux (qui ne peut être que le flux de *quelque chose*) alors même qu'il n'y a pas encore *quelque chose*. Avant que les choses n'existent, il ne peut pas y avoir de flux dans l'être. La *Critique* observe (p. 67) que les newtoniens admettent « comme éternels et infinis, existant par eux-mêmes, deux non-choses <Unding> qui, sans être pourtant quelque chose de réel, n'existent que pour contenir en eux tout le réel ». Kant paraît relever ici une contradiction entre l'existence en soi de l'espace et du temps et la qualité de *non-être* (non réel) qui leur appartient en tant qu'ils sont *réceptacles* de tout le réel. L'existence est et ne peut être qu'un prédicat du réel. Si les newtoniens avaient été conséquents avec eux-mêmes, l'antécédence qu'ils affirment de l'espace et du temps par rapport à tout le réel aurait dû les conduire à refuser toute existence en soi de l'espace et du temps, ce qui les aurait conduits au thème de l'idéalité.

Kant montre enfin que la représentation de l'espace est vraie en ce sens qu'elle est le fondement de toute vérité dans la sensibilité externe. Ce qui veut dire que « les choses ne peuvent apparaître aux sens externes sous aucun aspect que par le moyen d'une faculté qui coordonne toutes les sensations selon une loi immuable... ». L'espace fait apparaître le donné empirique sous un *aspect*, c'est-à-dire sous une figure ordonnée, il coordonne, il unifie le divers, il en fait un *Ensemble* et, à ce titre, il contribue à cette objectivation du donné de la sensation, sans laquelle il ne pourrait y avoir ni expérience, ni vérité de l'expérience. L'espace joue un rôle fondamental dans la « construction » d'un champ de l'expérience.

Cette problématique ne sera à vrai dire développée que dans la *Critique*, au moment où Kant découvre que l'usage de l'entendement dans l'expérience n'est pas seulement *logique* mais *réel*. La fonction constructive de l'espace pour l'objet de l'expérience n'apparaît qu'au moment où les formes de la sensibilité sont fonctionnellement unies aux catégories de l'entendement. Dans la *Dissertation*, cette problématique est seulement esquissée.

Corrélativement, Kant, dans *Critique*, cesse tout à fait de parler de l'espace et du temps comme des *formes du monde sensible*. Espace et temps contribuent pour leur part à la construction du champ de l'expérience possible ou d'une nature, mais toute référence au concept de monde a disparu. D'où cela vient-il ?

L'une des raisons est sans doute que le concept de monde se prête à une lecture réaliste, contre laquelle Kant veut nous mettre en garde. L'espace et le temps ne peuvent pas être considérés comme des formes du monde,

dans la mesure où ce ne sont pas des réalités, mais des idéalités. Dire que l'espace et le temps sont infinis ou sont représentés comme des grandeurs infinies données, *ce n'est assurément pas dire* que « le monde n'a pas de limite, mais il est infini dans l'espace ». Si nous passons ainsi de l'infinité de l'espace à l'infinité du monde dans l'espace, nous sommes embarqués du côté de l'antithèse de la première antinomie. Bref, en refusant de qualifier espace et temps en termes de formes du monde, dans le moment même où il problématise les antinomies de la raison, Kant souligne qu'espace et temps ne sont que des principes de l'organisation rationnelle du champ de l'expérience.

Où est, de ce point de vue, la différence avec la *Dissertation* ? En un sens, la différence est mince : espace et temps sont compris comme des principes subjectifs et aprioriques de coordination des phénomènes. En un autre sens, elle est considérable. Et en effet - et là, nous rencontrons la principale raison pour laquelle le concept de *monde sensible* est présent dans la *Dissertation* mais absent de la *Critique* - dans la *Dissertation*, espace et temps sont bien *subjectifs* en ce qu'ils sont les lois selon lesquelles nous coordonnons nos sensations, mais ils ne sont pas simplement subjectifs, en ce qu'ils *signifient* aussi la connexion des substances, la sustentation commune des substances par un principe commun. Dans le § 16, Kant se demande « sur quel principe s'appuie cette relation même de toutes les substances qui, vue intuitivement, s'appelle l'espace » et il dit que ce principe consiste dans une cause du tout. Celle-ci, précise le § 22 « n'est pas présente à toutes choses parce qu'elle serait présente à la place où elles sont » (car parler ainsi reviendrait à spatialiser la cause de toutes choses, de telle sorte que l'espace deviendrait *chose en soi*), « mais il y a des places, c'est-à-dire des relations possibles entre les substances, parce qu'elle est intimement présente à toutes » (ce qui veut dire que la présence intime du créateur à ses créatures rend possible que, pour nous, sur le plan des phénomènes, les choses aient des places ou, ce qui revient au même, soient rassemblées dans un seul et même espace). De même, sur le plan du temps, Kant considère que la permanence du substrat, qui est la condition de la perception des changements de l'univers, est le *symbole sensible* de l'éternité de la cause générale, ou « l'éternité phénoménale de la cause générale ».

Dans la *Dissertation*, les phénomènes de l'espace et du temps sont référés à l'omniprésence et à l'éternité divines, donc au créateur du monde et c'est pourquoi, bien que relevant de la sensibilité, ils peuvent être considérés comme des formes du *monde sensible*. La *Critique* détache l'espace et le temps de tout lien avec le créateur, radicalisant par la-même leur lien à la subjectivité, et abandonne leur qualification en termes de *formes du monde*.

Ce qui apparaît en outre, Kant reprendra l'idée dans la *Critique*, mais sous une autre perspective, c'est que le concept de monde conduit (inévitablement ?) à une théologie.

B. La question du monde dans la Critique

Comme on le sait, Kant a été conduit à écrire une *Critique de la raison pure* par le souci de surmonter le « scandale » des contradictions de la raison métaphysique, particulièrement dans le domaine de la cosmologie. En ce sens Esthétique et Analytique transcendantales ont pour fin la Dialectique

transcendante, elles constituent le socle à partir duquel peuvent apparaître les contradictions et les illusions de la raison dans ses ambitions métaphysiques. C'est pourquoi les Idées de la raison ne peuvent être abordées et comprises, dans la critique de leur usage constitutif et la légitimation de leur usage heuristique qu'à partir des acquis et des difficultés de l'Analytique.

On peut ainsi entrer dans la question des Idées de la raison en observant qu'il existe une sorte de vide ou de béance entre l'unité formelle de la nature ou du champ de l'expérience possible (qui est fondée dans l'unité originellement synthétique de l'aperception et les catégories appliquées à l'intuition) et la diversité des lois de la nature que découvre l'expérience. Ainsi tout phénomène de la nature est bien soumis à la loi de causalité, en dehors de laquelle il ne ferait pas partie du champ de l'expérience et ne serait pas connaissable. Mais que tout phénomène de la nature soit *a priori* soumis à la loi de causalité, cela ne nous indique pas, car seule l'expérience peut nous l'apprendre, de quelle variation empirique de la loi de causalité il relève. C'est pourquoi Kant écrit dans la *Critique de la faculté de juger* ;

« Nous devons penser dans la nature, relativement à ses lois empiriques, une possibilité de lois empiriques infiniment diverses, et cependant contingentes pour notre intelligence (elles ne pourraient être connues *a priori*) et, les considérant, nous jugeons contingente l'unité de la nature suivant des lois empiriques et la possibilité de l'unité de l'expérience (comme système d'après des lois empiriques » (*CFJ*, Vrin, p. 31).

La nature est transcendentale mais empiriquement diverse. Aussi devons nous supposer que cette diversité est réductible à l'unité, sans quoi « il ne pourrait y avoir aucun enchaînement complet de connaissances empiriques en vue d'un tout de l'expérience (Id.).

Et Kant précise que, cette supposition d'unité, dans la mesure où elle est *nécessaire*, c'est-à-dire *exigée* par l'unité qui est impliquée dans le concept de nature, rend aussi nécessaire l'exercice du jugement dont la fonction est précisément de rechercher l'unité dans la diversité (en l'espèce, la diversité des lois empiriques de la nature), c'est-à-dire le jugement réfléchissant. Celui-ci prête à la nature une constitution qui la rende capable de répondre à notre requête d'unité, il la pense comme ayant l'unité qu'un entendement divin aurait pu lui donner « au profit de notre faculté de connaître, afin de rendre possible un système de l'expérience d'après des lois particulières de la nature » (*CFJ*, p. 28), donc il la pense comme une *fin* pour cet entendement divin.

Telle est la légitimation des Idées de la raison que nous donne, de façon particulièrement nette, la troisième *Critique*. Heidegger en fait mention au § 29, p. 121, en se référant en particulier à un texte qui est au tout début de l'Idéal de la raison pure et dans lequel Kant résume l'usage heuristique légitime de l'idée psychologique et de l'idée cosmologique :

Les Idées « contiennent une certaine complétude à laquelle ne parvient aucune connaissance empirique possible, et la raison ne considère en elles qu'une unité systématique, dont elle cherche à rapprocher l'unité qui est empiriquement possible sans jamais l'atteindre pleinement » (PUF, p. 413, Aubier, p. 516).

On retrouve une présentation analogue dans le chapitre conclusif de la Dialectique transcendantale où Kant écrit :

« L'Idée n'est à proprement parler qu'un concept heuristique et non pas ostensif et elle indique, non pas comment un objet est constitué mais de quelle manière, sous la direction de ce concept, nous devons chercher la constitution et la liaison des objets de l'expérience en général » (TP, p. 468, Aubier, p. 576).

Cette présentation des Idées de la raison et de leur fonction est le résultat de tout le travail de critique et de déduction accompli par la Dialectique. Avant ce travail, c'est-à-dire dans la présentation initiale de la tâche que se proposent les trois parties de la métaphysique spéciale et particulièrement la cosmologie, Kant souligne que les Idées de la raison tendent à l'inconditionné. Ces deux présentations de la fonction des Idées de la raison sont consonantes, mais on ne doit pas négliger la différence d'accent qui met en évidence qu'il y a eu une reformulation des tâches de la raison.

Nous commençons notre étude de la Dialectique transcendantale et particulièrement des antinomies en suivant la lecture de Heidegger, à partir du § 30 (p. 122).

Le début de ce paragraphe 30 rappelle que les Idées de la raison sont pour Kant des concepts *nécessaires*.

La procédure qui établit que les concepts rationnels sont des concepts nécessaires, Kant l'appelle *déduction*. La déduction d'un concept *a priori* consiste en général à prouver que ce concept a une validité *objective*, c'est-à-dire donne accès à un certain objet ou domaine d'objet qui, sans l'opération de ce concept, demeurerait fermé à la connaissance. Prouver par la déduction qu'un concept est nécessaire, c'est donc prouver qu'il est la condition nécessaire de l'accès à un certain objet. C'est ainsi que sont déduites les catégories : leur déduction établit qu'elles sont des conditions nécessaires du rapport à un objet en général ou qu'il n'y a pas d'objet de connaissance en dehors de la synthèse catégoriale du divers de l'intuition.

Les Idées de la raison sont dans une situation analogue à celle des catégories. En effet

- elles ont besoin d'une déduction :

« si elles doivent toutefois avoir au moins quelque validité objective, même de caractère indéterminé et ne pas représenter simplement de vains êtres de raison, une déduction doit absolument en être possible, dût-elle même s'écarter franchement de celle que l'on peut pratiquer avec les catégories » (TP 467, Aubier 575)

- cette déduction consiste à montrer qu'elles sont nécessaires pour accéder, non pas à un autre objet que celui de l'entendement, mais plutôt à une certaine *disposition* de l'objet de l'entendement, disposition qui serait le *rassemblement* de sa diversité dans « un système de l'expérience entièrement cohérente » (selon la formule de la troisième *Critique*). Tandis que la catégorie *détermine* un objet, l'Idée est un *schème* qui sert à nous représenter les objets de l'entendement du point de vue de leur unité systématique. Ainsi le concept d'une suprême Intelligence

« est une simple Idée , c'est-à-dire que sa réalité objective ne doit pas consister en ce qu'il se rapporte directement à un objet (car pris dans ce sens, nous ne saurions en justifier la validité objective) : il n'est en fait qu'un schème du concept d'une chose en général, structuré d'après les conditions de la plus grande unité rationnelle et qui ne sert qu'à maintenir la plus grande unité systématique dans l'usage empirique de la raison, en faisant que l'on dérive l'objet de l'expérience pour ainsi dire de l'objet imaginaire de cette Idée comme de son fondement ou de sa cause » (PUF 467, Aubier 576).

La réalité de l'Idée « doit avoir seulement la valeur d'un schème du principe régulateur de l'unité systématique de toute connaissance naturelle » (PUF 469, Aubier 578). L'idée est donc un procédé ou une méthode par laquelle l'imagination se représente, en vue du progrès de l'expérience, la plus grande unité systématique dans l'usage empirique de la raison. Et ce schème est nécessaire en ce sens qu'il est la seule méthode pour se représenter une telle unité systématique.

Après avoir indiqué pourquoi les Idées de la raison sont, selon Kant, nécessaires, Heidegger rappelle que Kant distingue trois classes d'Idées de la raison. Le principe de la distinction est double : soit la considération des différents rapports en lesquels peuvent entrer nos représentations, soit la considération des trois types de jugement pouvant être impliqués dans le raisonnement pro-syllogistique, c'est-à-dire le raisonnement qui remonte d'une connaissance pensée comme conditionnée vers les prémisses de plus en plus élevées qui en sont la condition. Le premier type de distinction, qui est celui que mentionne Heidegger, est exposé au début de la troisième section (Système des Idées transcendantales) du livre I (Des concepts de la raison pure) de la Dialectique transcendantale (TP 273, Aubier 354). Le second type de distinction, fondé sur la distinction des jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, apparaît dans la suite de cette troisième section. Kant montre comment l'usage synthétique du raisonnement catégorique doit aboutir « au concept de l'unité absolue du sujet pensant », comment l'usage synthétique des raisonnements hypothétiques « fait surgir l'idée de l'absolu inconditionné dans une *série unique* de conditions données », comment l'usage synthétique du raisonnement disjonctif conduit au « concept rationnel suprême d'un être de tous les êtres » (PUF 274, Aubier 355).

On comprend par là que la détermination complète et la division des Idées rationnelles suppose trois études.

1. La première porte sur l'usage *logique* de la raison. La raison, dans son usage logique, construit des inférences rationnelles - consistant à subsumer un jugement, faisant fonction de mineure, sous un autre jugement, la majeure, puis ce jugement à son tour sous un autre et ainsi aussi loin que possible. En d'autres termes, dans son usage logique, la raison tend vers un énoncé qui, absolument universel, apparaisse comme la majeure ultime ne pouvant plus être déduite d'aucune condition supérieure. Il s'agit donc, dans l'usage logique de l'entendement, de viser l'inconditionné sous la forme d'une proposition absolument principielle dont tout le particulier pourrait se déduire logiquement. Cet usage est tout à fait légitime et n'exprime que la loi interne du fonctionnement de la raison, la maxime méthodique de toujours chercher la condition du conditionné en visant l'achèvement de la série des conditions dans un terme inconditionné.

2. La seconde porte sur la distinction entre usage *logique* et usage *pur* ou *synthétique* de la raison. Dans son usage *pur*, la raison construit des concepts d'*êtres inconditionnés*, qui sont censés contenir la raison suffisante de ce qui se présente, dans l'expérience, comme conditionné. La raison pure postule donc que l'inconditionné soit donné comme *étant*. Kant s'interroge sur la légitimité d'une telle postulation. La série des conditions doit s'élever, selon la réquisition du principe de raison suffisante, jusqu'à l'inconditionné. Où cela, demande Kant, nous conduit-il ? La raison peut-elle parvenir à des concepts *ostensifs* d'êtres inconditionnés, ou bien peut-elle seulement tendre à des conditions toujours plus élevées, tendre à se rapprocher de l'intégralité des conditions, tendre à « la plus haute unité rationnelle possible pour nous » ? Ou bien, comme Kant le dit aussi, « la raison pure postule-t-elle témérairement ou à bon droit que l'intégralité absolue dans la série des conditions soit donnée dans les objets eux-mêmes ? » Si elle le postule légitimement, alors la *metaphysica specialis* est fondée dans ses droits. Si elle le postule arbitrairement, elle est une connaissance illusoire. Dans la *dialectique transcendante*, il est donc fondamentalement question de la signification *ontologique* des concepts de la raison.

Kant veut montrer que les concepts de la raison n'ont pas d'autre usage légitime que *régulateur*, mais que la raison est cependant conduite par sa nature même à faire de ces concepts un usage ostensif. Ainsi se produit une *apparence*, l'apparence selon laquelle les concepts de la raison donneraient la *connaissance* d'êtres inconditionnés. C'est en considération de cette apparence qu'elle produit que l'usage *non critique* de la raison pure est déterminé comme *dialectique*, tandis que la critique de cette apparence dialectique est elle-même appelée *dialectique transcendante*.

Les premières pages de la *dialectique transcendante* expliquent et justifient le titre de la seconde grande partie de la « Doctrine des éléments ». La dialectique, rappelle Kant, est une *logique de l'apparence*. L'apparence, montre-t-il, ce n'est ni la *vraisemblance* (qui est une modalité de la vérité, bien qu'insuffisante objectivement), ni la *phénoménalité* (on doit distinguer *Schein* et *Erscheinung*). Ce qui constitue la phénoménalité de l'objet de connaissance, c'est son rapport nécessaire à l'*intuition* (l'objet de connaissance est *donné* à l'entendement *ectype*), alors que la vérité et l'apparence se jouent dans le rapport de l'objet au *jugement*, à l'entendement, c'est-à-dire se trouvent dans le jugement que nous portons sur l'objet en tant qu'il est pensé. L'apparence transcendante ne relève donc ni de la sensibilité seule, ni de l'entendement seul. Elle se joue dans leur rapport. Elle consiste dans « une influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement ». Cette influence fait croire à l'homme qu'il pourrait réellement étendre ses connaissances (connaître réellement des objets) par l'usage de principes transcendants, c'est-à-dire prescrivant de s'affranchir du champ de l'expérience possible. En outre, ce qui caractérise l'apparence transcendante, c'est que, contrairement à l'apparence logique, elle « ne cesse pas, même après qu'on l'a découverte et que la Critique transcendante en a clairement montré le néant » (TP 253, Aubier 331). Et si elle ne cesse pas, c'est parce qu'elle résulte d'un *besoin* ou même d'un *désir* de la raison qui appartient à sa nature même. Il y a donc, conclut Kant, « une dialectique naturelle et inévitable de la raison pure », non pas, comme celle des sophistes, fabriquée pour induire

en erreur ou produire des effets d'illusion, mais « inséparablement liée à la raison humaine ». Et c'est cette dialectique que la Dialectique transcendante se propose de prévenir.

3. La troisième porte sur la distinction de trois types de pro-syllogismes correspondant

- aux trois types de jugement pouvant être impliqués dans la régression vers l'inconditionné : catégorique, hypothétique, disjonctif

- et, sur le plan ontologique, aux trois catégories de la relation (substance, causalité, action réciproque).

Quand la démarche pro-syllogistique de la raison porte sur le jugement *catégorique*, la raison fait d'une proposition du type *A est E* la conclusion de deux autres propositions, telles que *A est D* et *D est E*. On fait de la proposition « les Grecs sont mortels » la conclusion des deux propositions : « les Grecs sont des hommes » et « les hommes sont mortels ». On cherche la raison de la mortalité des Grecs dans un certain sujet par rapport auquel l'être-grec serait simple prédicat, puis la raison de la mortalité de l'homme dans un autre sujet (le vivant) dont l'être-homme serait prédicat et ainsi de suite. La régression porte donc sur le *sujet*, elle se met en quête d'un sujet dernier, absolu. Or il n'y a qu'un seul sujet absolu qui nous soit accessible (à vrai dire illusoirement accessible, si du moins nous prétendons en avoir une connaissance) : *l'âme*.

Quand la démarche pro-syllogistique de la raison porte sur le raisonnement *hypothétique* (si C alors D), on remonte de la condition de D, qui est C, à la condition de C, qui est B, puis à la condition de B qui est A, donc on cherche le point de départ de toute une série de conséquences. Dans l'usage réel de la raison, cela conduit à l'Idée de *monde* qui contient la série totale des *phénomènes* dépendant les uns des autres (ou plus simplement « l'ensemble qui inclut tous les phénomènes » (PUF 274, Aubier 354).

Enfin quand la démarche pro-syllogistique porte sur le raisonnement disjonctif (A est ou B ou C), l'usage réel de la raison conduit vers l'idée de Dieu et la théologie rationnelle. Ce qu'il faut en effet comprendre, c'est que le jugement disjonctif vise à déterminer la chose ou à poser ce qu'elle est par exclusion de ce qu'elle n'est pas (il correspond à ce que Kant appelle principe de division, au sens de l'exclusion d'une tierce possibilité entre deux jugements contradictoires entre eux). D'où l'idée d'une totalité articulée du réel dans laquelle chaque chose recevrait son identité déterminée par la limitation que lui impose toutes les autres essences qu'elle n'est pas. Ainsi la condition ultime de tout jugement disjonctif, ce serait une majeure énonçant que le réel est une telle totalité articulée (une totalité où les choses se découpent réciproquement de telle sorte que chacune peut être entièrement déterminée par exclusion de tout ce qu'elle n'est pas) et Kant identifie l'idée de cette totalité des choses qui sont entièrement et réciproquement déterminables au Dieu de la théologie rationnelle.

Le monde, dont traite la cosmologie rationnelle est « l'absolue totalité dans la synthèse des phénomènes » (TP 328, Aubier 418).

Dans ce passage d'introduction aux antinomies, Kant justifie son parti d'appeler « concepts du monde » les Idées transcendantes concernant l'absolue totalité dans la synthèse des phénomènes par deux raisons.

1. Quand on pense le « concept de tout mondain » <der Begriff des Weltganzen>, c'est bien à une *totalité inconditionnée* que l'on pense, et cela justifie, aux yeux de Kant, que l'on identifie le *monde* au sens du concept métaphysique traditionnel et l'objet que vise l'usage synthétique du jugement hypothétique. Kant entend donc prendre en charge le concept de monde à partir de son noyau de sens rationnel, tel qu'il l'établit.

2. Le concept de monde est habituellement articulé avec le concept de Dieu en ce sens que, dans la tradition chrétienne, le monde est pensé comme *ens creatum*, ce qui implique différence et lien avec Dieu. Or telle est aussi l'intention des Idées cosmologiques : poursuivant la synthèse des phénomènes, qui est une synthèse *empirique*, elles se distinguent strictement de l'Idéal de la raison pure qui, lui, vise l'« absolue totalité dans la synthèse des conditions de toutes les choses possibles ». Les premières correspondent au monde, le second à Dieu.

Ce qui intéresse particulièrement Heidegger, dans cette construction kantienne du concept de monde, c'est le rapport à la finitude. Cette insistance sur la finitude du monde relève à la fois d'une lecture littérale et d'une interprétation. En effet :

- Il est vrai que la phénoménalité est pensée, chez Kant, par référence à la réceptivité et à la finitude qu'elle implique. Penser le monde comme un *tout des phénomènes*, c'est nécessairement y inscrire un caractère de finitude.

- Cependant Kant n'implique pas *expressément* la finitude dans sa détermination du concept de monde. Il souligne plutôt ce qui, dans l'Idée de la raison, manifeste une *percée vers l'absolu*. Et même si les Idées cosmologiques opèrent dans l'ordre phénoménal, Kant considère que leur sens, qui est de totaliser les conditions du phénomène, leur prétention à pouvoir penser comme *achevée* la synthèse régressive est bel et bien une émancipation vis-à-vis de la finitude. De ce point de vue, souligner l'ancrage du concept de monde dans la finitude constitue aussi un acte d'interprétation.

Les Idées cosmologiques répondent à une exigence de la raison qui peut être formulée ainsi : nous ne pouvons pas comprendre par la raison comment un conditionné pourrait être *donné* si n'était pas aussi *donnée* la série complète, et par là *suffisante*, de ses conditions productrices. Or un conditionné (le phénomène) est donné. Donc doit être aussi *donnée* la série entière de ses conditions et par conséquent l'inconditionné absolu. La cosmologie rationnelle affirme que, de la donation - attestée par l'expérience - du conditionné phénoménal, à la donation, transcendant l'expérience, de l'inconditionné, la conséquence est bonne.

Mais qu'affirmons-nous au juste, en postulant la série inconditionnée des conditions du phénomène ? La recherche des conditions d'un conditionné est une synthèse « qui part de la condition la plus voisine du phénomène pour remonter aux conditions les plus éloignées ». Elle se présente donc comme une *synthèse régressive* (TP 330, Aubier 420, début du 1^{er} alinéa). Les idées cosmologiques ont donc pour sens intentionnel la totalité de la synthèse régressive des conditions du phénomène.

Cette synthèse régressive peut être pensée, en suivant la table des catégories sous quatre titres, correspondant aux quatre Idées cosmologiques. Du point de vue de la quantité, le monde apparaît comme une grandeur spa-

tio-temporelle, ce qui conduit à l'Idée de la grandeur absolue du monde dans l'espace et le temps. Du point de vue de la qualité, le monde apparaît comme matière divisible, ce qui conduit à l'Idée d'élément simple dans l'espace et le temps. Du point de vue de la relation, le monde apparaît comme un enchaînement de causes et d'effets, ce qui conduit à l'Idée d'une première cause. Enfin du point de vue de la modalité, le monde nous présente des phénomènes contingents, ce qui conduit à l'Idée d'un être nécessaire.

En outre l'inconditionné peut être conçu de deux façons : ou bien comme résidant dans la série régressive entière, de telle sorte que tous les membres de la série sont conditionnés et que seul l'ensemble est absolument inconditionné, et dans ce cas la régression *amont* est infinie, ou bien comme résidant dans une *partie* de la série à laquelle tous les autres membres sont subordonnés mais qui n'est elle-même soumise à aucune condition et dans ce cas la régression *amont* conduit à un premier terme, qui sera (ce sont les thèses des quatre antinomies) soit le *commencement* (dans le temps)-la *limite* (dans l'espace), soit le *simple*, soit la *spontanéité* ou la *liberté*, soit à un *être nécessaire*, cause ou partie du monde.

F. X. Chenet observe qu'il est difficile d'entendre comment l'inconditionné pourrait consister dans la série entière des conditions successives. Kant soutient que thèse et antithèse ont un principe commun, le principe selon lequel, si le conditionné est donné, l'inconditionné qui en donne la raison suffisante doit être aussi donné. Mais ce principe est plutôt celui de la thèse. On peut se demander, comme le remarque F.X. Chenet, si « les antithèses sont vraiment des positions de la raison » (*La métaphysique de la métaphysique*, ch. 6, p. 30) Ainsi le conflit cosmologique paraît finalement opposer ceux qui admettent l'existence de l'inconditionné en le plaçant dans un premier terme et ceux qui, refusant de le placer dans un premier terme, refusent par là-même la réalité de l'inconditionné.

Ce qui est commun à toutes les Idées cosmologiques, c'est le concept de régression. Or ce concept a une signification temporelle. Et même le temps est impliqué dans le concept de synthèse régressive à deux niveaux, qui ne sont jamais explicitement distingués, et dont l'interférence constitue le nœud ou l'un des nœuds de la cosmologie rationnelle.

Le temps est d'abord impliqué dans la constitution ontologique du phénomène. Si l'unité absolue de la série des conditions du phénomène doit être cherchée dans une synthèse régressive, c'est d'abord parce que l'ordre phénoménal - dans le champ duquel a lieu cette recherche des conditions du conditionné - est *temporel* et impose par là-même une tournure temporelle à la recherche de l'inconditionné.

Mais un indice temporel est aussi impliqué dans la simple recherche de la condition du conditionné dans la mesure où nous nous représentons la condition comme l'*anté-cédent* et le conditionné comme le *conséquent*. Et c'est cet indice temporel que nous retrouvons (accentué par l'indice temporel qui appartient au phénomène comme tel) lorsque le passage du conditionné phénoménal à sa condition, puis à la condition de la condition, est présenté comme une synthèse régressive

Celle-ci n'est pas une synthèse *appliquée* au temps et par là-même *dépendante* du temps, comme l'est la synthèse impliquée dans le rapport de cause à effet. Kant distingue en effet la (seconde) fonction *logique* de relation qui vise le jugement hypothétique et la (seconde) *catégorie* de rela-

tion qui vise la causalité. La synthèse régressive relève de la première, non de la seconde et n'est donc pas identifiable au principe empirique de causalité. C'est d'ailleurs pourquoi Kant, dans la première antinomie, met en œuvre cette synthèse régressive équivalamment à propos du conditionné *temporel* (Thèse : « le monde a un commencement dans le temps... » - Antithèse : « le monde n'a ni commencement dans le temps... ») et à propos du conditionné *spatial* (Thèse : « ...et il est aussi limité dans l'espace » - Antithèse : « ...ni limité dans l'espace »).

Si la synthèse régressive n'est pas une synthèse appliquée au temps (une synthèse causale), elle possède néanmoins un indice temporel plus accentué que la simple relation antécédent-conséquent. Et en effet la synthèse régressive suppose une sériation des phénomènes, elle suppose donc le temps, puisque « le temps est en soi une série (et la condition formelle de toutes les séries) » (330-420). Donc la synthèse régressive, qui veut offrir la *série* intégrale des conditions du phénomène, ne peut fonctionner que sur le fondement du temps. Aussi bien Kant montre-t-il qu'une *donation* de la condition inconditionnée du phénomène suppose « un *temps* complètement écoulé jusqu'au moment présent » (Id, dernier alinéa ; Kant précise : « D'après l'idée de la raison, tout le temps écoulé sera nécessairement pensé comme donné en qualité de condition du moment donné »).

Le caractère temporel de la synthèse régressive est tout à fait visible dans la première antinomie, qui porte sur « les deux *quanta* originaires de toute intuition, le temps et l'espace » (TP 330, début du 2^e alinéa, Aubier 420).

a) Quand la synthèse régressive porte sur le phénomène *en tant que temporel* (le monde a/n'a pas de commencement dans le temps), l'indice temporel rétro-référent que comporte déjà la recherche de l'anté-cédent en tant que tel se présente comme une remontée dans le temps, vers les phénomènes *passés* ayant conditionné les phénomènes présents et vers un (éventuel) commencement du monde.

b) En ce qui concerne le phénomène *spatial*, dont toutes les parties existent simultanément, l'idée d'une remontée dans le temps disparaît, mais non pas l'idée de régression. On distinguera en effet les parties de l'espace, qui sont *co-existantes*, et la *synthèse* au moyen de laquelle nous appréhendons les diverses parties de l'espace et qui, elle, est successive. On parlera de synthèse régressive, non au sens où l'espace englobant serait l'anté-cédent de l'espace englobé, mais au sens où, en passant de l'espace englobé à l'espace englobant, l'espace englobant conditionnant l'espace englobé en le délimitant, on passe d'un conditionné à sa condition

Ce passage de l'englobé à l'englobant est lui-même une *progression*, qui, cependant, tendant vers les conditions - la totalité des conditions - d'un conditionné, peut être nommée une *régression*.

Ces analyses nous permettent de préciser le lieu précis de l'illusion inhérente à la cosmologie rationnelle. Ce lieu est ce qui sera appelé plus tard *différence ontologique*. La cosmologie réifie l'espace et le temps et, ce faisant, elle traite comme *étant* ce qui est en vérité une *condition* pour qu'il y ait *étant* pour nous (ou phénomène), elle réifie en *étant* ce qui relève de *l'être de l'étant*. Cette situation est particulièrement visible dans des propositions telles que celle-ci : « D'après l'idée de la raison, tout le temps écoulé sera nécessairement pensé comme donné en qualité de condition du moment

donné ». La notion de « moment donné » est à la jointure de l'*événement intra-temporel* et du *temps* proprement dit, condition apriorique de tout événement intra-temporel. Il n'est ni l'un, ni l'autre, et il est aussi l'un et l'autre. Si le moment donné se confondait avec l'événement intra-temporel, le principe de causalité - la recherche de la série des événements antécédents dont il est le résultat - lui serait applicable. Mais jamais la recherche de la causalité (dont le domaine est l'expérience) n'autoriserait le saut de l'étant intramondain (le conditionné) au monde (l'inconditionné). Ce qui appelle ce saut c'est le fait que tout « moment donné » (qui n'est pas un événement, mais *une pure détermination du temps*) suppose le temps comme grandeur infinie donnée, comme inconditionné *ontologique*. Et cependant, si le *moment donné* était pris pour ce qu'il est vraiment : du temps, rien d'autre que du temps, le temps serait déjà en lui comme *grandeur infinie donnée* ; il n'y aurait pas à chercher hors de lui sa condition inconditionnée.

Il est visible dès lors que les positions antinomiques (thèse et anti-thèse) se développent à partir d'une confusion entre le *temps* et l'*étant intra-temporel*. Des deux propositions légitimes selon lesquelles

a) tout moment du temps (tout temps déterminé et, à ce titre, conditionné) suppose le temps comme grandeur infinie donnée;

b) tout étant intra-mondain est l'effet d'une cause antécédente et cette cause, à son tour, d'une autre cause et ainsi indéfiniment,

on passe, par interférence entre les deux énoncés, par confusion entre le moment donné et l'étant (chose ou événement qui lui est contemporain) à la proposition illégitime énonçant que tout ce qui est « étant conditionné » suppose un « étant inconditionné ».

C'est ici que se trouve le nœud de l'antinomie : les adversaires qui sont aux prises dans l'antinomie soutiennent qu'avec tout moment *donné* est aussi *donnée* sa condition inconditionnée. S'ils le soutiennent, c'est parce qu'avec ce *moment donné*, il ne s'agit plus à la rigueur d'un étant-donné, mais du temps comme condition formelle de l'étant-donné. Dans la pensée que tout temps, tout « moment donné », au sens d'une détermination formelle du temps, suppose le temps lui-même comme grandeur infinie donnée, donc comme inconditionné donné, les adversaires antinomiques vont affirmer que tout moment donné (cette fois au sens de l'étant intra-temporel coïncidant avec le moment donné) suppose un étant inconditionné (le monde). Nous avons ainsi changé de plan : nous sommes subrepticement passés d'une proposition portant sur le temps (l'être de l'étant) à une proposition portant sur l'étant. La cosmologie, et c'est même en cela qu'elle est condamnée à l'antinomie, interprète l'inconditionné ontologique (le temps, l'espace) comme inconditionné ontique et elle prétend atteindre cet inconditionné ontique sous la figure du monde ayant/n'ayant pas de commencement dans le temps et dans l'espace.

Il est vrai que Kant lui-même donne une interprétation un peu différente de l'antinomie. Dans la 7^e section, il montre que l'antinomie consiste à construire une sorte de syllogisme fautif où la chose en soi est confondue avec le phénomène. Les deux acteurs de l'antinomie sont donc le phénomène et la chose en soi. La majeure énonce, *en se plaçant sur le plan des choses en soi* (c'est-à-dire en faisant abstraction des conditions sensibles de la connaissance humaine) : là où un conditionné est donné doit être aussi donnée la totalité de ses conditions productrices (et cet énoncé est irrécusable, parce

qu'il n'exprime rien d'autre que « l'exigence logique de disposer, par rapport à une conclusion donnée, de prémisses complètes ». La mineure, elle, se place sur le plan des phénomènes, où quelque chose peut être effectivement *donné*. Mais en même temps, et fautivement, elle fait abstraction, comme si l'on était encore dans les termes de la majeure, des conditions *sensibles* de la connaissance des phénomènes (le parcours terme à terme des membres de la série régressive). Au motif que, dans la majeure, on a fait abstraction des conditions de l'intuition, voilà que, dans la mineure, où pourtant on se situe dans l'élément des phénomènes (où quelque chose peut être *donné*), on continue à faire abstraction des conditions de l'intuition et à considérer les phénomènes comme « des objets donnés au simple entendement ». Et c'est ainsi que confondant ou mêlant le plan logique (l'exigence de disposer de prémisses complètes par rapport à une conclusion donnée) et le plan phénoménal (la donation), on conclut que l'inconditionné est empiriquement donné dans un monde ayant/n'ayant pas de commencement dans l'espace et le temps.

Cette interprétation de l'antinomie n'est pas entièrement suffisante. Et voici pourquoi. La majeure du raisonnement cosmologique est dogmatique. Elle se place donc sur le plan des choses en soi qui sont étrangères au temps et à l'espace. La mineure, elle, prend le conditionné dans le sens empirique, qui suppose espace et temps. On peut donc s'étonner que la mineure (comme la majeure) « [fasse] abstraction de toutes les conditions de l'intuition sous lesquelles seulement des objets peuvent être donnés », c'est-à-dire *oublie* ou *oblitère* l'espace et le temps *dans le moment même* où ils s'imposent en tant qu'ils sont impliqués dans la phénoménalité. On ne peut pas seulement constater le sophisme, il faut aussi en rendre raison, en penser la possibilité. Et pour en penser la possibilité, on ne peut pas se contenter de dire que la synthèse régressive est mue par « l'exigence logique de disposer, par rapport à une conclusion donnée, de prémisses complètes ». Car dans une telle formulation, on oublie l'importance du temps dans la synthèse régressive, alors même qu'il y est tout à fait présent : le socle de l'antinomie, c'est en effet la proposition : « on conçoit nécessairement comme donné (bien que pour nous il ne soit pas déterminable) un temps complètement écoulé jusqu'au moment présent » (TP 329, Aubier 419). Pour rendre compte du sophisme, on ne dira pas seulement que le temps est oblitéré dans le moment même où il est pré-supposé (dans le phénomène). On dira plutôt que le sophisme consiste à confondre deux figures du temps : le temps purement formel (inconditionné *ontologique*) et le temps découpé et quasi réifié par les phénomènes qui sont dans le temps (de même que Descartes réifiait l'espace en l'identifiant aux choses étendues). Toute l'ambiguïté (et toute la force) de l'idée cosmologique consiste à interpréter comme « *étant* » l'inconditionné ontologique. Et c'est cette force qui est complètement perdue dans la lecture kantienne du sophisme, qui prête à la mineure la même oblitération du temps et de l'espace qu'à la majeure. En bref, je ne crois pas que Kant puisse rendre compte du pouvoir d'illusion des antinomies en opposant simplement la chose en soi étrangère au temps et le phénomène intra-temporel. Car, à partir de cette opposition, on ne voit pas comment l'interférence est possible et peut produire un effet nécessaire d'illusion. C'est pourquoi, on doit admettre que, dans l'antinomie vient en jeu, en mode de *méconnaissance*, la différence ontologique : le rapport entre l'étant (conditionné *ontique*) et l'être (in-

conditionné *ontologique*) est compris comme un rapport entre *un étant* et *un autre étant*, ce qui veut dire finalement que le monde est compris comme une *chose*. Le *proton pseudos* de l'antinomie est de comprendre l'inconditionné *ontologique* au sens d'un inconditionné *ontique*.

Même si Kant ne formule pas comme je l'ai fait le principe même de l'antinomie, la façon dont il résout la première antinomie montre que c'est bien ainsi qu'il faut en comprendre l'enjeu. Kant montre en effet que l'idée d'un *être-donné* intégral du passé dans la totalité de la synthèse régressive est contradictoire avec la donation *protentionnelle* du phénomène dans le *progrès* de l'expérience. C'est bien le statut du temps qui est en jeu dans les antinomies.

Considérons plus précisément la première antinomie. Kant montre, je le rappelle, qu'il est impossible à la raison de postuler la totalité des conditions du phénomène dans le temps et dans l'espace, sans tomber dans des antinomies, propositions contradictoires équivalement fondées ou infondées, chacune se légitimant par la réfutation de l'autre.

La thèse dit : le monde a un commencement dans le temps puisqu'il est impossible que le monde n'ait pas de commencement dans le temps. Preuve : supposons que le monde n'ait pas de commencement. Cette supposition implique qu'« il s'est passé une éternité jusqu'à chaque instant donné ». Cette série, en tant qu'infinie, ne peut jamais être achevée par une synthèse successive. Donc la *raison suffisante* du conditionné (qui serait seulement donnée par l'*achèvement* de la synthèse successive) doit nécessairement manquer. Cela est contraire à ce qui est demandé : la raison suffisante du conditionné. Il s'ensuit qu'une totalité inconditionnée de la série des conditions n'est pensable que sous la forme d'un monde ayant un commencement dans le temps.

L'antithèse, à l'inverse, établit que c'est en supposant un monde ayant un commencement dans le temps que nous manquons à l'exigence du principe de raison suffisante : dans le temps vide qui doit nécessairement précéder la naissance du monde, si le monde a un commencement dans le temps, nous ne pouvons trouver aucune raison suffisante de la naissance du monde.

Dans la preuve de l'antithèse, Kant rappelle que l'espace n'est pas une *chose*, un objet intuitionnable extérieurement : « l'espace [absolu] est simplement la forme de l'intuition extérieure et non pas un objet effectivement réel susceptible d'être intuitionné extérieurement ». Cela permet à l'antithèse d'établir que « la limitation du monde par l'espace vide n'est rien », mais cela confirme aussi qu'on ne peut pas identifier le monde, tel que le comprend l'antithèse, c'est-à-dire infini en étendue, avec l'espace absolu, car ce qui qualifie ce dernier comme absolu, c'est qu'il soit une *forme* ou une condition de possibilité. On peut réifier une portion d'espace (en faisant coïncider un certain espace avec la chose qui l'occupe, mais on ne peut réifier l'espace absolu.

La solution critique de l'antinomie consiste à montrer pourquoi l'exigence rationnelle d'une régression exhaustive dans la série des conditions du phénomène ne peut recevoir satisfaction ni dans la thèse ni dans l'antithèse. Cela tient à la nature même de ce qui est demandé - à savoir qu'une *totalité* inconditionnée de conditions soit atteinte par une régression *empirique* consistant à remonter de conditions en conditions *dans le temps*. La dialectique est soumise à la double contrainte de « s'accorder avec

l'entendement, comme synthèse suivant des règles, et ensuite aussi avec la raison, comme unité absolue de cette synthèse » (TP 336, Aubier 427). Or il est impossible de répondre aux deux conditions à la fois : *totalité* des conditions et régression *empirique* dans la synthèse des conditions ne peuvent aller ensemble.

Si l'inconditionné est placé dans un commencement absolu, l'une des conditions est satisfaite : la synthèse peut être pensée comme achevable, mais non l'autre, la totalité est manquée. Ce que Kant exprime en disant que si l'inconditionné consiste dans un commencement du monde, il est *trop étroit* pour ce que la raison demande (et c'est pourquoi la raison bute sur ce temps et cet espace vides précédant le commencement du monde et où on ne peut trouver aucune raison de ce commencement).

Et si l'inconditionné est placé dans une absolue totalité de la série, sans aucun commencement, la situation est inverse : on satisfait à l'exigence de totalité, mais non à celle de praticabilité. L'inconditionné, cette fois, est trop vaste pour ce qui est demandé, en ce sens qu'aucune synthèse empirique ne peut s'y égarer.

Kant explicite pourquoi la tentative d'atteindre dans l'ordre phénoménal une totalité des conditions du conditionné est vouée à l'échec en montrant qu'elle suppose dès le départ l'effacement de la différence entre phénomène et chose en soi. Il écrit en effet :

« Ainsi on peut dire que les choses réelles du temps passé sont données dans l'objet transcendantal de l'expérience; mais elle ne sont des objets pour moi et elles ne sont réelles dans le temps passé qu'en tant que je me représente qu'une série régressive de perceptions possibles (soit suivant le fil de l'histoire, soit suivant la trame des causes et des effets), conduit à une série de temps écoulé, comme à la condition du temps présent. Cette série n'est cependant représentée comme réelle que dans l'enchaînement d'une expérience possible, et non pas en soi, de telle sorte que tous les événements écoulés depuis un temps inconcevable, antérieurement à mon existence, ne signifient pas autre chose que la possibilité de prolonger la chaîne de l'expérience, en remontant de la perception présente jusqu'aux conditions qui la déterminent dans le temps » (TP 374-375, Aubier 473)¹³.

Et en effet, quel sens peut avoir *pour nous*, êtres temporels, le concept d'une totalité de la synthèse régressive ? Le passé ne nous est pas *donné* phénoménalement autrement que dans la possibilité de le *connaître* ou du moins de le viser intentionnellement, « en remontant de la perception présente jusqu'aux conditions qui la déterminent dans le temps ». Le passé *est* seulement pour nous la possibilité de « prolonger la chaîne de l'expérience ». Et par conséquent, pour un être qui ne connaît que des objets soumis à la forme du temps, le concept d'une totalité de la synthèse régressive, c'est-à-dire la supposition de l'*être donné* intégral du passé ne peut signifier que la *possibilité* - et mieux, l'*exigence* fondée dans la raison - de prolonger indéfiniment la chaîne de l'expérience, c'est-à-dire de déterminer, *dans la connaissance* ou *dans la pensée*, les conditions du conditionné.

Que font la thèse et l'antithèse ? Elles oublient la seule signification (qui est méthodologique ou heuristique) que puisse avoir pour un être tempo-

¹³ Echo merleau-pontien : « La nébuleuse de Laplace n'est pas derrière nous à notre origine, elle est devant nous dans le monde culturel » (PP 494).

rel, le concept d'une totalité intégrale de la série des conditions. Elles *réalisent* ce concept. Elles font comme s'il avait une valeur *ostensive*, signifiait quelque chose d'*étant*. Or, précise Kant, s'il signifie quelque chose d'*étant*, ce ne peut être que du point de vue de l'objet transcendantal de l'expérience, que nous ne sommes pas fondés à supposer temporel, qui n'est pas affecté par le temps, et que nous avons par conséquent le droit de penser comme intégralement *donné* (mais à vrai dire, cette donation « en soi » n'a pas, pour notre faculté de connaître, de réelle signification, puisqu'elle ne correspond pas aux conditions de la donation « pour nous »). Pour l'homme, l'idée d'une totalité de la synthèse régressive ne peut être réalisée ou réifiée en tant qu'*étant* : elle n'est qu'une exigence fondée dans la nature de la raison.

Toute la critique kantienne de l'antinomie consiste donc à montrer que comprendre la totalité de la synthèse régressive au sens d'un *être-donné* intégral du passé, cela est contradictoire avec le mode *temporel* d'*être* du phénomène. Que signifie en effet *se donner* ou *être réel* pour un phénomène ? Est réel d'abord tout ce qui est perçu, présent ; ensuite tout ce « qu'avec le progrès de l'expérience nous pourrions arriver à voir », c'est-à-dire tout ce qui appartient au contexte de la perception suivant les lois du progrès empirique, ou au champ de l'expérience possible. Un phénomène ne pourrait être dit réel sans cette possibilité de prolonger indéfiniment une expérience confirmatrice.

Dès lors il est visible que le champ de l'expérience possible est ouvert en direction de l'avenir et que la *réalité* du phénomène est fondée ou cofondée en cette ouverture. En ce sens, on peut considérer que le moment temporel principalement organisateur du champ de l'expérience est l'avenir.

A l'inverse tous les arguments cosmologiques ont pour fondement commun un *réalisme* du passé impliquant une préséance du moment rétentionnel de la temporalité, accompagnant une sorte de réification du passé. La critique de ces arguments consiste donc en une *déréification* du passé, au profit du dynamisme protentionnel du progrès de l'expérience. Et si l'unité de l'expérience est ainsi indéfiniment ouverte en direction de l'avenir, il est manifeste que toute prétention de constituer une totalité de la synthèse régressive est abusive et infondée, elle est incompatible avec le mode d'être temporel du phénomène. La seule façon de saper les positions antinomiques, c'est de revenir au sens originare de la temporalité.

Résumons. Kant attaque dans l'antinomie sa présupposition fondamentale selon laquelle « quand le conditionné est donné, la série entière de toutes ses conditions est aussi donnée » (TP 376, Aubier 474, début de la 7^e section). Kant montre que cette présupposition est légitime concernant les choses en soi, mais illégitime concernant les phénomènes, puisque ceux-ci - en qualité de *représentations* - « ne sont pas du tout donnés quand je ne parviens pas à leur connaissance » (p. 377, 475)¹⁴. L'antinomie consiste donc, comme nous l'avons vu, à construire une sorte de syllogisme fautif où la chose en soi est confondue avec le phénomène. La majeure énonce, *en se plaçant sur le plan des choses en soi* (c'est-à-dire en faisant abstraction des

¹⁴ *Prolégomènes*, § 52c : « Admettre qu'un phénomène, par exemple celui du corps, contient en lui-même, avant toute expérience, toutes les parties auxquelles seules peut toujours atteindre une expérience possible, cela revient à accorder une existence propre, qui précède l'expérience, à un simple phénomène qui ne peut exister que dans l'expérience <in der Erfahrung existieren> ».

conditions sensibles de la connaissance humaine) : là où un conditionné est donné doit être aussi donnée la totalité de ses conditions productrices ; la mineure ajoute, en se plaçant cette fois *sur le plan des phénomènes*: or un conditionné est donné ; et la conclusion énonce que l'inconditionné est empiriquement donné dans un monde ayant/n'ayant pas de commencement dans l'espace et le temps.

Il faut donc renvoyer dos à dos les adversaires cosmologiques. Et il ne s'agit pas simplement de dire : la clarté (ou la difficulté) est égale des deux côtés ou bien : il est « impossible de jamais décider de quel côté est le droit » ; avec cette réponse, le litige durerait après comme avant, et la raison serait toujours engagée dans un conflit avec elle-même. Il s'agit de montrer aux adversaires qu'ils se disputent pour rien. Il s'agit surtout de faire comprendre que l'alternative : ou le monde a un commencement dans le temps, ou le monde n'a pas de commencement dans le temps, mais existe de toute éternité, est une fausse alternative, que nous ne sommes pas contraints par la raison à affirmer que l'une des deux nécessairement est vraie, l'autre fausse.

Et Kant va ici se référer à Zénon, le disciple de Parménide. Zénon est blâmé pour avoir soutenu que Dieu ou le monde n'est ni fini ni infini, ni en mouvement ni en repos, ni semblable ni dissemblable à aucune autre chose ; il est blâmé pour avoir soutenu que des propositions telles que : le monde est fini, le monde est infini, pour opposées qu'elles soient, sont toutes deux équivalement fausses. Or, objecte Kant, Zénon n'a pas à être blâmé : les deux jugements sont bel et bien équivalement faux ; ils supposent une condition *commune* inadmissible, qui les rend, nonobstant leur opposition, équivalement inadmissibles. Cette condition consiste à considérer le monde comme une *chose*, une *res*, un *étant* et à lui attribuer des prédicats qui ne conviennent qu'à l'étant. Ainsi, au moment où il soutient que le monde n'est ni fini, ni infini, loin de se livrer à une argumentation spéieuse, Zénon témoigne seulement de sa conscience que le *logos*, quand il vise le monde, transgresse inévitablement les formes de pensée qui sont appropriées aux étants intra-mondains (et qui exigent qu'une chose soit en repos ou en mouvement, semblable ou dissemblable, etc...). En langage hégélien : les objets de la raison dissolvent les déterminations d'entendement dans leur unilatéralité figée et leur opposition, dès que l'on tente de les leur appliquer.

Quelle que soit l'importance de cette distinction entre les Idées et les catégories, ce que Kant fait surtout valoir, c'est la différence entre les jugements *contraires* (dans lesquels les deux affirmations opposées peuvent être toutes deux fausses) ou *subcontraires* (dans lesquelles les deux affirmations opposées peuvent être toutes deux vraies) et les jugements *opposés contradictoirement*. Kant recourt à une terminologie aristotélicienne. Ainsi, dans le ch. 9 du *Traité de l'interprétation*, Aristote montre que la règle logique selon laquelle, supposé deux propositions opposées, l'une affirmative, l'autre négative, il est nécessaire que l'une ou l'autre soit vraie, a une validité *conditionnelle*. Quand elle est appliquée aux choses présentes et passées, elle est valide :

- pour toutes les propositions universelles prises universellement et leur négation par contradiction : tout homme est blanc/quelque homme n'est pas blanc ;

- pour toutes les propositions singulières et leur négation par contradiction: Socrate est blanc/Socrate n'est pas blanc.

En revanche les propositions opposées par contrariété (tout homme est blanc/nul homme n'est blanc) ne peuvent être vraies ensemble, mais elles peuvent être fausses ensemble ou l'une vraie et l'autre fausse.

Elles ont en effet une condition commune, que l'on peut révoquer, à savoir que la détermination « blanc » puisse qualifier l'homme *universellement*, soit affirmativement, soit négativement.

Kant reprend l'esprit de l'argument d'Aristote : les deux propositions : « tout corps ou sent bon ou sent mauvais » sont des contraires ; les propositions : « tout corps est odoriférant ou non » sont des propositions opposées contradictoirement. La différence est que les propositions contraires (tout corps sent bon mauvais) ont une condition commune (tout corps est odoriférant), sous laquelle ne tombent pas les corps *sans odeur*. Ainsi, s'il existe des corps sans odeur, l'affirmation et la négation sont équivalentement fausses. La fausseté de l'une n'implique pas la vérité de l'autre. Au contraire dans les jugements opposés contradictoirement, il n'y a plus de condition commune aux deux jugements et qui en limiterait le champ de validité ; l'alternative est donc bien ici inconditionnelle.

On observe que même si Kant ne formule pas exactement comme Aristote l'opposition de contradiction, l'idée est exactement la même. Aristote distingue contrariété et contradiction en faisant intervenir la quantité des jugements. Kant lui fait jouer la distinction conditionnel/inconditionnel. Pour que l'opposition de contradiction soit réalisée ou que la vérité de l'un des deux jugements entraîne la fausseté de l'autre, il faut que leur prétention à la validité ne soit soumise à aucune condition. L'opposition est de contrariété lorsque la prétention à la validité est conditionnelle. Ainsi l'opposition entre les deux jugements « tout A est B » et « nul A n'est B » est une opposition de contrariété en ce que les deux jugements partagent la même condition de validité, à savoir que le prédicat soit ou affirmé, ou nié, de toute l'extension du sujet, ce qui exclut qu'il soit affirmé d'une *partie* du sujet et nié d'une autre partie du sujet. Si cette exclusion est illégitime, aucun de deux jugements n'est vrai et le principe du tiers-exclu (qui concerne seulement l'opposition par contradiction) ne vaut plus.

Les propositions antinomiques sont analysées de ce point de vue. Ce sont des propositions contraires, non des propositions opposées contradictoirement. Quand je dis : ou le monde est infini, ou le monde est fini, j'énonce deux propositions contraires : elles ont une condition commune, car en disant le monde infini ou fini, « j'envisage le monde comme déterminé en soi quant à sa grandeur ». Avant même d'ouvrir l'alternative, j'ai décidé que le monde était déterminé en soi quant à sa grandeur. Or cette supposition est fautive : considérer le monde comme déterminé quant à sa grandeur, c'est en faire une chose en soi - démarche illégitime parce que a) une chose en soi n'est pas une grandeur ; quand je pense le monde comme chose en soi, je dois m'interdire de lui donner une qualification qui relève de la phénoménalité. Et, à l'inverse, b) si le monde est d'une telle nature qu'il relève de la grandeur, je n'ai pas le droit de le considérer comme déterminé quant à sa grandeur, car il n'est rien d'autre que l'idéal d'une régression exhaustive dans la série des conditions.

En revanche, si je dis : le monde est infini quant à l'espace, ou bien il n'est pas infini (il *n'est pas* infini, et non il *est non*-infini, cad fini), les deux propositions sont opposées contradictoirement. Et si la première est fautive, il

faut que la seconde soit vraie. Et en effet, il n'y a plus ici de condition commune supposée dans les deux termes de l'alternative (à savoir qu'il y ait une détermination de la grandeur du monde). Si je nie que le monde soit infini, je ne fais par là qu'écarter un monde infini, sans en poser un autre ; j'écarte une erreur, sans rien affirmer d'autre à la place. Kant appelle *opposition analytique* celle dans laquelle deux propositions sont opposées *contradictoirement* et *opposition dialectique* celle de deux propositions contraires, qui ne peuvent pas être toutes deux vraies, mais peuvent être toutes deux fausses.

Toutes les antinomies constituent des oppositions dialectiques.

Ainsi, dans la 1^e antinomie, on admet que le monde est déterminé quant à sa grandeur et existe en soi *ou bien* comme un tout infini *ou bien* comme un tout fini, indépendamment de la régression empirique dans la série des phénomènes. Dans la 2^e antinomie, on admet que le monde est déterminé quant à ses parties composantes et existe en soi *ou bien* comme multitude *finie* (thèse) *ou bien* comme multitude *infinie*, *indépendamment de la régression de la synthèse de décomposition*.

Les 3^e et la 4^e antinomies sont exactement dans la même situation. Il est vrai que les antinomies 3 et 4 sont différentes des antinomies 1 et 2 sur un point essentiel. Dans les deux premières antinomies, la régression vers l'inconditionné relève d'une synthèse de l'*homogène*. Dans la 3^e, le phénomène, selon la catégorie de la relation, est conçu comme effet ; dans la 4^e, il est, selon la catégorie de la modalité, conçu comme contingent ; et la régression vers l'inconditionné relève d'une synthèse de l'*hétérogène*, synthèse de la liaison causale et synthèse du nécessaire et du contingent¹⁵.

Néanmoins on peut donner des deux dernières antinomies la même interprétation que des deux premières. Ainsi, en ce qui concerne la 3^e antinomie, on peut dire que

- l'antithèse *réifie* l'achèvement du progrès dans la détermination des causes et des lois de la nature et *réalise* le concept d'un système de l'expérience dans lequel tout arrive selon les lois de la nature (ce qui donne une *physiocratie transcendante*)¹⁶.

- la thèse, qui refuse pour des motifs *pratiques* le cosmos spinoziste de l'antithèse, partage la même supposition d'une détermination de l'inconditionné. Elle *réifie* l'achèvement du progrès vers l'inconditionné causal. Mais, contrairement à l'antithèse, elle affirme ne pouvoir trouver cet achèvement que dans le concept d'une cause incausée agissant librement.

On peut donc, pour surmonter la troisième antinomie, refuser cette réification et revenir, comme pour les deux premières antinomies, à l'ouverture protentionnelle du champ de l'expérience. Et c'est bien cette solution que propose Kant au moment où il dit que la série des causes subordonnées ou la série des existences conditionnées jusqu'à l'inconditionné

¹⁵ *Reflex. 6421* : « Dans les antinomies mathématiques, les deux propositions sont fausses parce que l'inconditionné doit être une partie [constitutive] des phénomènes et qu'il ne peut jamais comme tel pourtant être inconditionné. Dans les antinomies dynamiques, les deux propositions peuvent être vraies ensemble parce que l'inconditionné est placé au fondement des phénomènes <zum Grunde gelegt wird> mais n'en constitue pas une partie et que l'une vaut des choses dans les phénomènes, l'autre dans leur rapport à leur fondement intelligible <intelligibelen Grund> ».

¹⁶ Et c'est pourquoi F.X. Chenet peut dire à juste titre : « L'usage *cosmologique* que les antithèses font du principe de causalité ne correspond pas plus avec l'*usage empirique* que l'Analytique transcendante lui assigne que celui qu'en font les thèses » (op. cit., p. 119).

« ne peut jamais être regardée ni comme finie ni comme infinie en soi sous le rapport de sa totalité, puisque, à titre de série de représentations subordonnées, elle ne consiste que dans la régression dynamique et qu'elle ne peut pas du tout exister en soi avant cette régression et comme une série de choses qui subsisterait par elle-même » (TP 380, Aubier 479).

Kant attribue cependant aux deux dernières antinomies un autre statut qu'aux deux premières. Il dit en effet que s'y ouvre « une perspective toute nouvelle par rapport au procès où la raison est engagée ». Alors que dans les deux premières antinomies, thèse et antithèse étaient renvoyées dos à dos, comme équivalamment infondées, dans la troisième et la quatrième, une transaction est proposée aux adversaires, qui à la fois justifie et limite leurs prétentions. Thèse et antithèse sont recevables si elles acceptent une limitation de leur validité, si elles admettent que l'objet dont elles parlent et sur lequel elles s'opposent peut être considéré sous deux points de vue différents. Dans la 3^e antinomie, on est appelé à reconnaître que l'idée de l'inconditionné causal peut recevoir deux statuts également légitimes, l'un sur le plan des phénomènes, où elle signifie l'exigence rationnelle de « chercher toujours plus haut dans la série des causes la provenance des événements » avec, en point focal, une « unité de l'expérience qui soit intégrale et conforme à des lois », l'autre, sur le plan des choses en soi où elle signifie une cause intelligible de l'agir humain Et ces deux points de vue sont parfaitement coordonnables, puisqu'ils se situent sur deux plans totalement différents (mais une reformulation des termes de l'antinomie est nécessaire, justement pour qu'il n'y ait plus antinomie).

Identiquement, dans la 4^e antinomie. L'enjeu essentiel, c'est de savoir « s'il y a une cause suprême du monde <oberste Weltursache> » (358, 455), si « l'ordre tout entier des choses qui constituent le monde dérive d'un être originaire <von einem Urwesen abstamme> auquel tout emprunte son unité et la manière dont il se trouve lié par des rapports de finalité » (360, 456), « s'il y a un être originaire qui soit distinct du monde <ein von der Welt unterschiedenes Urwesen> » (361, 457) ou bien « si les choses de la nature et leur ordre constituent l'objet dernier auquel nous sommes tenus de nous arrêter dans toutes nos considérations » (358, 455)

La résolution de l'antinomie consiste à comprendre que la thèse concerne les choses en soi et l'antithèse les phénomènes (409, 511: « les deux thèses contradictoires peuvent être vraies en même temps à des points de vue différents »). Cette limitation de validité exige à nouveau une reformulation.

- l'antithèse (comprise de façon critique) fait valoir que toutes les choses du monde sensible sont absolument contingentes et n'ont qu'une existence empiriquement conditionnée (id.). Ainsi reformulée, elle dirait : « il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire dans le monde » (sensible, accessible à l'expérience).

- la thèse (comprise de façon critique) fait valoir qu' « il y (a) pour toute la série une condition non empirique, c'est-à-dire un être absolument nécessaire » (409, 511). Cet être nécessaire « doit être conçu tout à fait en dehors de la série du monde sensible (comme *ens extramundanum*)... »

La thèse exige le nécessaire qui achève la synthèse empirique des conditions du phénomène. Dans sa version dogmatique, elle cherche le nécessaire dans le phénomène (dans lequel seul peut avoir lieu une régression

empirique) ; et c'est pourquoi elle conçoit cet être nécessaire comme lié à la série des conditions, qu'il soit « la série tout entière du monde ou une partie de cette série » (354, 448). Mais à partir du moment où l'antithèse garde pour elle tout ce qui concerne le phénomène, la thèse n'a plus l'obligation de chercher le nécessaire dans la synthèse régressive, elle peut le chercher au-delà du monde; et ce faisant, elle se rapproche singulièrement de la preuve cosmologique de l'existence de Dieu (qui relève de l'Idéal de la raison pure).

Heidegger rappelle, dans le commentaire dont nous avons commencé la lecture que les Idées cosmologiques se distribuent selon les quatre titres catégoriaux : quantité, qualité, relation, modalité. Les deux premières concernent la constitution ou l'essence des phénomènes, comme grandeurs extensives et grandeurs intensives, les deux dernières concernent l'existence des phénomènes, soit selon la cause, soit selon la modalité.

Cette distinction entre antinomies mathématiques et antinomies dynamiques conduit à la distinction entre *le monde* et *la nature*. Kant appelle *monde* la totalité de la synthèse régressive *mathématique*, qu'il s'agisse de la complétude dans la composition ou de la complétude dans la division. Et il appelle *nature* la totalité de la synthèse régressive *dynamique*, la totalité dans l'existence des phénomènes :

« Par rapport à la distinction de l'inconditionné mathématique et de l'inconditionné dynamique que vise la régression, j'appellerai toutefois les deux premières *concepts du monde* au sens restreint (concepts du monde en grand aussi bien qu'en petit), mais donnerai aux deux autres le nom de *concepts transcendants de la nature*. Cette distinction n'est pas encore pour l'instant d'une portée considérable, mais elle peut dans la suite du propos devenir plus importante » (TP 334, Aubier 425-426)

Quel est l'enjeu de cette distinction « qui pourrait devenir plus importante » ?

On a rappelé ci-dessus que, pour Kant, il n'y a rien à sauver des positions correspondant aux antinomies mathématiques, qui ne peuvent pas être rectifiées et reformulées, tandis que les positions correspondant aux antinomies dynamiques peuvent être reformulées et conservées. On pourrait donc se dire qu'il s'agit de condamner le concept de monde et de légitimer le concept de nature.

Mais cette lecture ne paraît pas suffisante. Et en effet, malgré la distinction conceptuelle entre monde et nature, Kant appelle équivalement « cosmologiques » les Idées correspondant à la synthèse mathématique et les Idées correspondant à la synthèse dynamique. Ce qu'il justifie ainsi :

« J'appelle toutes les Idées transcendantales, en tant qu'elles concernent l'absolue totalité dans la synthèse des phénomènes des *concepts du monde* <Weltbegriffe> en partie à cause précisément de cette totalité inconditionnée sur laquelle se fonde lui aussi le concept de l'univers <der Begriff des Weltganzen>, qui n'est lui-même qu'une Idée, en partie parce qu'elles poursuivent purement et simplement la synthèse des phénomènes, par conséquent la synthèse empirique, alors qu'au contraire l'absolue totalité dans la synthèse des conditions de toutes les choses possibles en général donnera naissance à un idéal de la raison pure qui est totalement distinct du concept du monde, bien qu'il entretienne avec lui une relation » (328, 418).

Le concept de monde est le concept central des Antinomies pour au moins deux raisons :

- D'abord le concept de monde correspond bien à ce que la raison cherche dans le champ où se produisent les Antinomies, c'est-à-dire une synthèse des *phénomènes*. Kant n'explique pas le lien qu'il fait apparaître ici entre le concept de monde et la sphère de la phénoménalité. On peut supposer qu'il pense à un noyau de sens commun, qui serait la finitude : le monde désigne habituellement *l'ens creatum*, le phénomène, tel que Kant le comprend, est *l'étant* tel qu'il se présente à une intuition finie ou dérivée.

- Ensuite le concept de monde correspond bien, en visant une totalité inconditionnée, à ce que la cosmologie rationnelle, la métaphysique pré-critique, appelle « univers » <Weltganze>.

Le concept de monde conjugue une référence à la finitude et une exigence de totalité inconditionnée. C'est pourquoi il se désigne, malgré la distinction conceptuelle entre « monde » et « nature », comme le concept central des antinomies et ... comme ce qui précipite la raison dans des antinomies.

Observons au demeurant que le concept de nature est loin d'être univoque..

Le concept de nature apparaît en une première occurrence dans la formule « l'absolue nécessité de la nature » (333, avant-dernière ligne, 424, fin de l'avant dernier alinéa), laquelle, dans un passage où Kant formule successivement les quatre « thèses », ne peut se référer qu'à la thèse de la 4^e antinomie. Celle-ci énonce en effet : « Au monde appartient quelque chose qui, comme sa partie ou comme sa cause, est un être absolument nécessaire » (352, 448).

Dans le paragraphe qui suit, la nature désigne le monde comme « totalité dynamique » ou « l'unité dans l'existence des phénomènes » (334, 425). Le concept de nature, pris en ce sens, appartient aussi bien à l'antithèse qu'à la thèse des deux antinomies dynamiques. Ainsi, si nous considérons la 3^e antinomie, nous pourrions dire que la thèse (qui cherche l'inconditionné dans une cause spontanée ou libre) comme l'antithèse (qui cherche l'inconditionné sans dépasser la causalité naturelle) se réfèrent à une *nature* comme unité dans l'existence des phénomènes. Cette acception est précisée dans une note où Kant distingue la nature prise *adjectivement* ou *formaliter* (= l'ensemble systématique des déterminations d'une chose) et la nature prise *substantivement* ou *materialiter* (= l'ensemble global et systématique des phénomènes), en indiquant que le noyau de sens commun doit être cherché dans l'idée d'un principe interne de causalité.

Dans le dernier alinéa des Remarques sur l'antithèse de la 3^e antinomie, le concept de nature est pris en un sens encore différent, non plus comme l'unité dans l'existence des phénomènes, mais comme « l'enchaînement des phénomènes se déterminant réciproquement avec nécessité selon les lois de la nature » (353, 447). Il y a, nous le savons, deux façons d'atteindre l'inconditionné en se donnant une unité dans l'existence des phénomènes, soit en se donnant une causalité inconditionnée de la cause (la liberté), soit en excluant toute causalité autre que conditionnée. Dans le second cas, qui correspond à l'antithèse, c'est dans la nature *au sens de l'enchaînement des phénomènes selon la causalité naturelle* (donc en un

sens « étroit ») que l'on prétend atteindre la nature au sens plus large de l'inconditionné dynamique ou de l'unité dans l'existence des phénomènes.

Et on n'oubliera pas, pour compléter le spectre de sens du concept de nature, que le concept de nature, en son sens proprement critique, désigne l'objet des sens *en tant qu'il est soumis à des lois universelles* qui en font un objet d'expérience et même un objet de science. C'est ce qu'on voit par exemple dans la troisième section de la Dédution (dans la 1^e édition), TP 142, Aubier 195, où nature = « unité synthétique du divers des phénomènes selon des règles » ou le paragraphe de conclusion des Analogies (TP 198, Aubier 275 : « Quand nous parlons de nature (au sens empirique), nous entendons l'enchaînement des phénomènes, quant à leur existence, selon des règles nécessaires, c'est-à-dire selon des lois »). On pensera aussi au § 17 des *Prolégomènes* dans lequel Kant distingue la nature *formaliter* (= « l'existence des choses en tant que celle-ci est déterminée selon des lois » <Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist>- et la nature *materialiter* (= « le concept inclusif de tous les objets de l'expérience » <der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung>).

Ce qui est problématique, c'est que Kant à la fois reconnaît et efface la différence entre ces deux derniers sens (qui visent la nature *au sens de l'Analytique transcendantale*) et la nature au sens de l'antithèse de la 3^e antinomie. En effet :

- Il montre clairement que le principe de l'antithèse de la 3^e antinomie (comme d'ailleurs aussi celui de la thèse, comme celui de toutes les positions antinomiques), c'est la présomption d'un *achèvement* de la synthèse régressive et même une *réification* de cet achèvement, réification qui aboutit au concept d'une « toute puissance de la nature » ou d'une « physocratie transcendantale » (351, 445). Or il est clair que ce concept, qui apparaît dans le cadre d'une recherche par la raison de l'inconditionné n'est pas celui que demande la science de la nature. La science de la nature est fondée sur les principes de la possibilité de l'expérience, elle est fondée sur la perception et la progression empirique de cette perception vers d'autres perceptions selon des règles, mais elle n'a pas besoin de présumer une toute-puissance de la nature. Kant est tout à fait conscient de ce qui est « métaphysique » dans le concept de nature de l'antithèse de la 3^e antinomie puisqu'il souligne que la série des causes subordonnées, qui n'est pas séparable du *progrès* de l'expérience, ne peut être réifiée ni comme finie, ni comme infinie, ce qui condamne équivalement la thèse et l'antithèse.

- Mais en même temps il n'établit pas strictement la différence entre la nature au sens *critique* et la nature au sens *métaphysique* de la physocratie transcendantale. Voulant établir que thèse et antithèse de la 3^e antinomie ont chacune un noyau de sens valable – à la condition de reconnaître qu'elles se placent à deux points de vue différents -, il identifie la position de l'antithèse avec l'usage universel du principe de causalité *au sens d'un principe de la possibilité de l'expérience* et il peut ainsi écrire, en justification de l'antithèse : « l'exactitude de ce principe qui pose un enchaînement intégral de tous les événements du monde sensible selon des lois immuables de la nature est déjà solidement établie *comme principe de l'analytique transcendantale* [je souligne] et ne souffre aucune exception » (396, 497).

Mais l'Analytique transcendantale a-t-elle vraiment besoin de croire à une « toute-puissance de la nature » ?

A quelles conclusions Heidegger est-il conduit dans sa lecture de Kant ? (*Vom Wesen des Grundes*, § 31, p. 124-125)

1. « Le concept de monde n'est pas un enchaînement ontique des choses en soi <eine ontische Verknüpfung der Dinge an sich>¹⁷, mais un concept inclusif transcendantal (ontologique) des choses en tant que phénomènes <ein transzendentaler (ontologischer) Inbegriff der Dinge als Erscheinung> ». Le monde se rapporte à la phénoménalité et il est ainsi relatif, en son sens d'être fondamental, à la finitude de la faculté de connaître à laquelle le phénomène se présente. Les termes « transcendantal » et « ontologique » rappellent qu'il faut penser le monde à partir de l'être-au-monde du *Dasein* qui a lui-même pour essence la transcendance. En langage kantien : il n'y a monde que pour une raison en quête d'inconditionné mais assignée à finitude par la réceptivité du connaître.

2. Le concept de monde n'est pas celui d'une coordination des substances¹⁸ mais celui d'une subordination en une série régressive. Et en effet les Idées cosmologiques exigent « l'absolue totalité de la synthèse du côté des conditions » (274-275, 355). Est exclu de la synthèse cosmologique tout ce qui concerne la « coordination des conditions ». La coordination se situe dans la synchronie, alors que la raison cosmologique exige une régression diachronique dans la série des conditions. C'est pourquoi « toutes les catégories ne se prêtent pas à cela <l'extension à l'inconditionné>, mais uniquement celles où la synthèse constitue une série... » (329, 419). Ainsi, sous le rapport de la relation (première antinomie dynamique), seule la causalité est un opérateur de remontée vers l'inconditionné.

3. « Le concept de monde n'est pas une représentation "rationnelle" indéterminée en sa structure conceptuelle <...ist nicht eine in ihrer Begrifflichkeit unbestimmte "rationale" Vorstellung>, mais elle est déterminée comme Idée, c'est-à-dire comme concept synthétique de la raison, distincte des concepts de l'entendement » (§ 31, p. 150). Et en effet le concept de l'entendement porte sur la sensibilité alors que le concept de la raison porte sur la règle catégoriale elle-même.

Pour confirmer le lien qu'il voit apparaître chez Kant entre monde et finitude, Heidegger mentionne brièvement la différence et l'articulation entre *cosmologie* et *théologie* :

« De cette façon, le caractère de l'*universitas* (totalité <Allheit>) qui était précédemment attribué au concept de *mundus* lui est retiré et il est réservé à une classe encore plus haute d'Idées transcendantales à laquelle renvoie une indication contenue dans concept de monde <Weltbegriff> et que Kant appelle "Idéal transcendantal".

« Nous devons renoncer à interpréter ici ce point culminant de la métaphysique spéculative de Kant. Il nous faut seulement mentionner une indication capable de faire ressortir plus nettement encore le caractère essentiel du concept de monde, la finitude <die Endlichkeit> » (§ 32, p. 150).

¹⁷ Sur ce point, en particulier, la traduction ancienne de Henry Corbin doit être rectifiée.

¹⁸ On a vu que la *Dissertation* avait, sur ce point, une position différente. Il faudrait ici préciser ce qui, de ce concept « précritique » d'une coordination des substances, est passé, dans la *Critique*, dans la 3^e analogie de l'expérience, le principe de la communauté.

Cette proposition peut nous étonner si nous nous souvenons que, dans l'exposition des Idées transcendantales, Kant avait montré que, là où la raison, dans son *usage logique*, tend vers l'*universalité*, la raison, dans son *usage pur*, tend vers la *totalité* :

« Cette quantité complète de l'extension relativement à une telle condition s'appelle l'*universalité* <Allgemeinheit> (*universalitas*). A celle-ci correspond dans la synthèse des intuitions la *totalité* <Allheit> (*universitas*), autrement dit la *totalité* <Totalität> des conditions [pour un conditionné donné] » (267, 347).

Kant paraît identifier ici *Allheit* et *Totalität*. Cependant, dans le chapitre portant sur les Idées cosmologiques, Kant n'emploie pas le terme *Allheit*, mais plutôt ceux de *Ganze* (tout), *Totalität*, *Einheit* (unité) ou encore de *Vollständigkeit* (complétude) comme dans un passage auquel nous nous sommes déjà référés :

« Nous avons deux mots : *monde* et *nature*, qui parfois sont confondus l'un avec l'autre. Le premier signifie le tout <Ganze> mathématique de tous les phénomènes et la *totalité* <Totalität>¹⁹ de leur synthèse, en grand aussi bien qu'en petit, c'est-à-dire dans l'accomplissement progressif de cette synthèse aussi bien par la composition que par la division. Toutefois ce même monde <Welt> reçoit le nom de *nature* en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique <ein dynamisches Ganzes> et que l'on a en vue, non pas l'agrégation dans l'espace ou le temps pour la mettre en œuvre comme une grandeur, mais l'unité dans l'existence des phénomènes.

[...]

« Les Idées dont nous nous occupons présentement, je les ai nommées plus haut cosmologiques, en partie parce que, par monde <Welt> se trouve compris l'ensemble global de tous les phénomènes <der Inbegriff aller Erscheinungen> et que nos Idées [cosmologiques] ne visent en outre l'inconditionné que parmi les phénomènes, en partie aussi parce que le terme de monde <Welt> au sens transcendantal signifie l'absolue *totalité* <Totalität> de l'ensemble global des choses existantes et que nous visons seulement la *complétude* <Vollständigkeit> de la synthèse (même si c'est uniquement à proprement parler en régressant vers les conditions) » (334, 425).

Et c'est seulement dans le chapitre sur l'Idéal de la raison pure, au début de la deuxième section, dans une note, que le concept de *totalité* comme *Allheit* refait son apparition :

« A la faveur de ce principe [le principe de la détermination complète] chaque chose est donc rapportée à un corrélat commun, à savoir la possibilité totale <die gesamte Möglichkeit>, laquelle, si elle se pouvait rencontrer (c'est-à-dire la matière de tous les prédicats possibles) dans l'idée d'une seule chose, prouverait l'affinité de tous le possible <eine Affinität alles Möglichen> par l'identité du fondement de sa détermination intégrale. La *déterminabilité* de tout *concept* est soumise à l'*universalité* <Allgemeinheit> (*universalitas*) du principe qui exclut tout terme intermédiaire entre deux prédicats opposés, tandis que la *détermination* d'une chose est soumise à la *totalité* <Allheit> (*universitas*) ou à l'ensemble global <dem Inbegriffe> de tous les prédicats possibles » (415, 518).

¹⁹ Non Allheit

Le concept de totalité comme *Allheit* est repris au moment où il s'agit de montrer pourquoi l'Idéal transcendantal (l'Idée d'un fondement unique de toutes les choses par lequel serait pensable leur détermination complète) est une Idée nécessaire de la raison.

Je soulignerai ici deux points :

1. On peut dire, en un sens, que, avec Kant, le concept de monde a basculé. Il est pensé non plus par rapport à Dieu mais par rapport au *Dasein* fini. Témoigne aussi de cette relation au *Dasein* fini, nous l'avons vu, la structure fondamentalement temporelle du monde, visible, évidente dans l'Idée d'un tout de la synthèse *régressive*.

2. On peut dire aussi que la signification ultime du concept de monde appartient non pas à la cosmologie, mais plutôt à la théologie. Cette signification ultime se fixe au moment où Kant établit l'usage heuristique (nécessaire) des Idées de la raison, ce qui n'est possible qu'une fois achevé le parcours complet de la Dialectique, en particulier le passage de la cosmologie à l'Idéal de la raison pure.

Précisons, avant de conclure sur l'usage heuristique des Idées cosmologiques, le chemin qui conduit Kant vers l'Idéal de la raison pure.

Tout concept est soumis au principe *logique* de la *déterminabilité*. Si je cherche à déterminer le concept de *créature* par rapport au couple de concepts contradictoirement opposés : fini *versus* non-fini, je peux ignorer lequel de ces concepts contradictoires convient au concept de créature, mais je sais, en vertu du principe de contradiction, que, si l'un lui convient, il est impossible que l'autre lui convienne. Nous sommes ici sur un plan logique et nous avons affaire à une condition de *pensée*, non à une condition d'*existence* : une chose qui ne serait pas soumise à la loi logique de ce *ou bien... ou bien* ne serait pas du tout déterminable, et elle ne serait donc pas pensable.

Toute chose est, quant à sa possibilité, soumise au principe de sa *détermination complète*. Cette fois il ne s'agit plus de savoir à quelles conditions les concepts sont soumis pour être pensables, il s'agit de savoir à quelles conditions les choses sont soumises pour *être, exister* d'une façon telle qu'elles soient pensables, c'est-à-dire satisfassent aux réquisitions de notre raison. La raison fait donc ici valoir ses droits ou ses exigences non plus seulement sur la *pensée*, mais sur *l'esse*. Elle soumet non plus seulement les concepts, mais aussi les existants au principe de contradiction. Elle passe du *déterminable* (le concept) au *déterminé* (le réel) : tout concept doit être pensé comme déterminable, tout être doit être pensé comme déterminé par rapport à tout couple de prédicats opposés.

On voit bien l'importance de la différence entre les deux plans.

Si je soutiens que tout concept est déterminable, j'affirme que, devant toute question du type : *A est-il x ou non x*, je pourrai toujours donner une réponse du type : *ou bien l'un, ou bien l'autre*. Le champ des concepts opposés pouvant être prédiqués du concept-sujet A est considéré ici comme indéfini. Pour que la raison et le principe de contradiction soient satisfaits, un concept n'a pas à exhiber un contenu complètement *déterminé* : c'est un être universel, non un être individuel. Ce que demande la raison, c'est que l'on

puisse toujours trancher entre le *oui* et le *non* et ainsi conduire toujours plus loin la détermination.

En revanche, s'il s'agit d'une chose, la raison exige qu'elle soit complètement déterminée : si elle ne l'était pas, elle ne serait pas une chose, un individu, un être singulier. Or *déterminer* signifie interroger l'objet du point de vue de n'importe quel couple de prédicats opposés en vue de lui attribuer l'un ou l'autre. Être complètement déterminé signifie dès lors recevoir comme prédicat l'un ou l'autre de *tous* les couples d'opposés, sans aucune exception. Pour que le réel soit déterminé en ce sens, il faut qu'il y ait un *ensemble* de tous les opposés. Le champ du pensable où l'on puise les prédicats opposés doit être considéré non pas comme d'une extension indéfinie, mais comme un ensemble défini et unifié, comme une totalité à l'intérieure de laquelle chaque chose découpe le domaine correspondant à son essence.

L'argumentation kantienne comprend donc deux moments initiaux :

- toute chose doit être considérée, selon une exigence de la raison, comme complètement déterminée

- nous nous représentons la possibilité de cette détermination complète en supposant une matière de toute possibilité à l'intérieur de laquelle chaque chose découperait la part de possibilité, c'est-à-dire d'essence qui lui revient.

Puis l'argumentation progresse ainsi :

- nous avons besoin de rapporter la possibilité totale ou la matière de toute possibilité à l'Idée d'une chose *une* «ein einziges Ding» (note de la p. 415, 518 citée ci-dessus), car c'est cette référence qui permet d'établir l'affinité de tout le possible et de fonder la possibilité d'une détermination complète de tout ce qui existe

- cette chose *une* (ou ce substratum « qui contient pour ainsi dire toute la provision de matière d'où peuvent être tirés tous les prédicats possibles des choses ») peut être conçue comme « un tout de la réalité <All der Realität> (*omnitude realitatis*) » (417, 520)

- ce tout de la réalité peut être conçu comme un être souverainement réel <ens reallissimum> et comme un être singulier <einzelnes Wesen> ou comme un individu (417, 520-521).

Quelle est la portée de ce résultat ? Kant le précise ainsi :

« Il va de soi que la raison, pour atteindre ce but, c'est-à-dire pour se représenter uniquement la détermination nécessaire et complète des choses, ne présuppose pas l'existence d'un être conforme à l'Idéal, mais seulement l'Idée d'un être de ce genre, afin de dériver d'une totalité inconditionnée de la détermination complète la totalité conditionnée, autrement dit celle du limité » (418, 521).

Il s'agit donc d'une procédure heuristique : pour favoriser ma recherche de la détermination des choses, je me donne l'idée de leur détermination complète et celle de la condition de leur détermination complète : un être souverainement réel existant comme être singulier.

Conclusion : l'usage régulateur des idées de la raison

1. Kant distingue un usage constitutif et illusoire et un usage régulateur, utile et même nécessaire des concepts de la raison. L'usage des idées est constitutif quand la raison prétend se rapporter par elles à des *objets*; il

est régulateur quand la raison oriente par les Idées l'entendement vers un certain but ou un certain point qui est imaginaire (TP 463, Aubier 561) <focus imaginarius>, c'est-à-dire situé tout à fait en dehors des limites de l'expérience possible, et qui sert à procurer aux concepts de l'entendement « outre la plus grande extension, la plus grande unité » (Id.). De même que, devant la glace, nous devons porter notre regard vers l'horizon de l'image spéculaire, « si, outre les objets placés devant nos yeux, nous voulons voir aussi en même temps ceux qui se trouvent loin derrière nous »²⁰, de même nous devons regarder vers l'idée de la plus grande extension et de la plus grande unité de la connaissance, si « nous voulons inciter l'entendement à dépasser toute expérience *donnée* » pour se rendre coextensif à « l'ensemble de l'expérience *possible* ».

2. L'idée régulatrice de la plus grande extension et de la plus grande unité de l'expérience possède une véritable réalité objective. Ce que Kant indique en précisant que le « principe logique de l'unité rationnelle des règles » [ou des lois de la nature] présuppose (comme condition de sa validité), « un principe transcendantal par lequel une telle unité systématique, en tant qu'attachée aux objets mêmes, se trouve admise a priori » (457, 564). Il est permis ou même prescrit à la raison de chercher une unité d'où dérive la diversité des lois, parce que cette unité est exigée par l'unité formelle de la nature. Kant dira dans la *Critique de la faculté de juger* que l'idée d'un système de l'expérience entièrement cohérente est fondée en réalité objective par le rôle médiateur qu'elle joue entre l'unité formelle de la nature (fondée dans l'unité originaire synthétique de l'aperception) et la diversité des lois empiriques que découvre l'expérience. La recherche rationnelle de la plus grande extension et de la plus grande unité de l'expérience est la condition de tout usage cohérent de l'entendement, elle est donc véritablement exigée par l'usage empirique de l'entendement, et c'est pourquoi « il nous faut présupposer l'unité systématique de la nature comme possédant une validité et une nécessité objectives » (Id.). Tel est le principe fondamental de ce que Kant appelle déduction des idées dans leur usage régulateur.

Que devient donc l'idée de monde au moment où elle est déduite ou fondée en droit du point de vue de son usage heuristique ? Je dirai qu'elle outrepassse le cadre strict de la cosmologie et se tient à l'intersection de la cosmologie et de la théologie.

Au moment où Kant mène sa critique de l'usage dialectique des Idées de la raison, il distingue très nettement l'idée cosmologique et l'idée théologique au sens où la première se propose d'atteindre l'inconditionné dans l'ordre phénoménal (dans l'idée d'une totalité de la synthèse régressive des conditions des phénomènes) alors que la seconde se propose d'atteindre l'inconditionné dans l'ordre des choses ou de l'étant en tant que tel (sans considération de la distinction entre le sensible et l'intelligible). En revanche, quand intervient la justification ou la déduction de l'usage heuristique nécessaire des idées de la raison, l'idée cosmologique et l'idée théologique, sans jamais se confondre, en viennent à fonctionner comme avers et revers d'une seule et même pièce conceptuelle. Plusieurs indices le montrent.

²⁰ Ce qui est à nouveau une façon de dire que la nébuleuse de Laplace n'est pas derrière nous, mais devant nous, dans le monde culturel.

A. Au moment où la critique de l'usage dialectique des idées cosmologiques fait place à la fondation de leur usage heuristique, le concept de monde indique par lui-même un passage vers la théologie, comme condition de sa signification et de son usage pertinents. En effet,

a) l'idée cosmologique s'est révélée inconsistante au niveau des antinomies mathématiques. Le monde n'est pas déterminable dans l'ordre de la grandeur extensive, que celle-ci soit considérée comme un tout qui n'est plus une partie ou comme une partie qui n'est plus un tout. Kant écrit ainsi (à propos de la régression vers un tout qui ne serait plus une partie) :

« La grandeur de l'ensemble des phénomènes n'est donc pas absolument déterminée ; par suite on ne peut pas dire que cette régression aille à l'infini, car ce serait anticiper sur les membres auxquels la régression n'est pas encore parvenue et en représenter un si grand nombre qu'aucune synthèse empirique n'y peut atteindre, et par conséquent, ce serait *déterminer* la grandeur du monde avant la régression (bien que seulement négativement), ce qui est impossible. Car le monde ne m'est donné par aucune intuition (dans sa totalité) et sa grandeur non plus n'est pas donnée antérieurement à la régression. Nous ne pouvons donc absolument rien dire de la grandeur du monde en soi, et pas même qu'il y a une régression *in infinitum*, mais c'est seulement d'après la règle qui détermine en lui la régression empirique qu'il nous faut chercher le concept de sa grandeur. Mais cette règle ne dit rien de plus sinon que, pour loin que nous soyons arrivés dans série des conditions empiriques, nous ne devons nulle part admettre une limite absolue, mais bien subordonner tout phénomène comme conditionné, à un autre comme à sa condition, et par conséquent continuer de marcher encore vers cette condition, ce qui est la régression *in indefinitum* qui, ne déterminant aucune grandeur dans l'objet, se distingue assez clairement de la régression *in infinitum* ».

b) en ce qui concerne la première antinomie dynamique, - ce qui est récupéré de la thèse concerne moins la question du monde proprement dit que la question de la liberté et de la responsabilité de l'homme comme caractère intelligible. Quant à l'antithèse, Kant considère que, si elle se reconnaît comme limitée en sa validité à l'ordre phénoménal, elle ne dit rien d'autre que ce que l'analytique avait déjà établi dans la seconde analogie de l'expérience :

« L'exactitude de ce principe qui pose un enchaînement intégral de tous les événements du monde sensible selon des lois immuables de la nature est déjà solidement établie comme principe de l'analytique transcendantale et ne souffre aucune mise en cause » (396, 497).

Ainsi la question du monde se rassemble dans la 4^e antinomie. Une fois que le conflit de la raison avec elle-même a été dépassé par la distinction du phénomène et de son fondement transcendantal, le sens de l'antinomie peut être reformulé et exprimé ainsi : sur le plan phénoménal, il est impossible d'atteindre une existence nécessaire, mais quand nous passons sur le plan du fondement transcendantal du monde sensible, le concept d'un être nécessaire extérieur au monde est

- possible (au sens où il n'est pas contredit par l'universelle contingence des phénomènes :

« Se forger la pensée d'un fondement intelligible des phénomènes, c'est-à-dire du monde sensible, et le penser comme affranchi de la contingence de ce dernier, cela ne va à l'encontre ni de la régression empirique illimitée dans la série des phénomènes, ni de la contingence intégrale de ceux-ci » (410, 513)

- exigé par la raison :

« l'existence des phénomènes [...] nous invite à nous mettre à la recherche de quelque chose de distinct de tous les phénomènes qui soit par conséquent un objet intelligible à travers lequel cette contingence cesse » (412, 515) . Cf aussi *CFJ* § 76, Remarque, p. 216.

L'idée d'un « être divin » (470, 579) va se révéler être la condition qui rend pensable une unité systématique de l'expérience. Ainsi c'est par le détour de l'Idéal de la raison pure que le concept de monde reçoit, chez Kant, sa signification métaphysique la plus précise.

B. Cette analyse se confirme au moment où Kant présente la signification heuristique des idées rationnelles.

- L'idée psychologique nous invite à penser la diversité des phénomènes de l'âme « comme si [notre esprit] était une substance simple existant de manière permanente » (468, 576-577),

- L'idée cosmologique nous invite

« à découvrir les conditions des phénomènes naturels tant internes qu'externes, en une recherche à jamais inachevable, comme si cette recherche était infinie en soi... », tout en admettant des fondements intelligibles et inconditionnés des phénomènes (468, 577),

- L'idée théologique nous invite à

« considérer tout ce qui ne peut jamais appartenir qu'à l'ensemble de l'expérience possible <Zusammenhang der möglichen Erfahrung> comme si cette dernière constituait une unité absolue, mais intégralement dépendante et demeurant toujours conditionnée à l'intérieur des limites du monde sensible, et pourtant en même temps comme si l'ensemble global de tous les phénomènes <der Inbegriff aller Erscheinungen> (le monde sensible lui-même) avait en dehors de sa sphère un unique et suprême fondement... » (468-469, 577).

L'idée de monde relève à la fois de la cosmologie et de la théologie, le sens du concept de monde s'élabore dans la reformulation des Idées cosmologiques comme dans la reformulation de l'Idée théologique. La problématisation de l'usage régulateur légitime de l'Idée de monde conduit nécessairement à penser le monde à la lumière de l'Idéal de la raison pure.

Que retenir de la lecture de Heidegger ? Qu'en est-il du rapport du monde et de la finitude ? Que le concept de monde trouve sa signification la plus consistante en se connectant à l'Idéal transcendantal, en se proposant comme un système de l'expérience entièrement cohérente, cela ne signifie pas que le lien entre monde et finitude ait été perdu. En effet

- L'idée de monde comme grandeur sera reprise, *mutatis mutandis*, dans la question du sublime.

- La distinction entre phénomène et chose en soi (c'est-à-dire la finitude humaine) invite à comprendre l'inconditionné auquel tend la synthèse *régressive* comme le telos du *progrès* de l'expérience. L'origine est en avant, non en arrière et elle devient ainsi un *focus imaginarius*.

- La thèse de la troisième antinomie, une fois reformulée, fait signe vers la finitude pratique de la liberté (une liberté qui ne peut se penser comme telle sans se penser en même temps comme soumise à la loi morale).

- La contingence du monde est proprement indépassable puisqu'elle tient à la structure même de notre faculté de connaître. Il est vrai que la conscience de cette contingence fait naître une sorte de « besoin de la raison » : « l'exigence d'admettre quelque chose (le fondement originaire) en tant qu'existant nécessairement sans condition et dans lequel possibilité et réalité ne doivent plus du tout être distinguées » (CFJ, 216-217). Comment s'articulent ici le contingent et le nécessaire ? Contingent et nécessaire sont des corrélatifs à égalité de rang du point de vue de la pensée. Mais ils ne sont pas à égalité de rang du point de vue de l'être. Dans la pensée pré-critique, l'*être* nécessaire a une primauté sur l'*être* contingent. Kant inverse l'ordre des termes : pour un entendement fini, l'objet de la connaissance est fondamentalement contingent *en son être* et c'est pourquoi la raison se donne le concept d'un fondement originaire auquel elle donne *dans la pensée* la primauté sur tout être contingent. Mais ce renversement ne peut pas annuler le point de départ : c'est le nécessaire qui est relatif au contingent et non plus le contingent qui est relatif au nécessaire.

IV. L'être-au-monde perceptif selon Merleau-Ponty

A. Merleau-Ponty et Husserl : le « monde de la vie »

Merleau-Ponty écrit, au début de l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* : la phénoménologie « est une philosophie transcendante qui met en suspend pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours "déjà là" avant la réflexion comme une présence inaliénable » (I).

Cette proposition reprend un certain nombre de positions présentées par Husserl dans la *Krisis*.

Husserl montre qu'il est impossible de surmonter de l'*objectivisme* qui est l'origine de la crise de l'humanité européenne sans poser une *question en retour* sur le « monde de la vie ».

Quel rôle joue au juste le monde de la vie dans la fondation d'une science exacte de la nature ? Le projet galiléen, tel que Husserl le reconstruit, prend appui sur les présuppositions suivantes :

- Le monde est donné pré-scientifiquement de façon subjective relative

- Malgré le désaccord des apparences, c'est une nécessité pour nous de croire à un monde

- Il y a, dans les apparences, une « teneur de sens » immuable qui doit être attribuée à une nature vraie en soi, et c'est cette nature vraie en soi qui est le fondement caché de cette nécessité de croire à *un* monde.

Galilée interprète la nécessité de croire à un monde comme l'index d'une nature vraie en soi.

D'où l'ambiguïté du rôle que Galilée attribue au « monde de la vie » : le monde de la vie est (et est dans une certaine mesure reconnu comme) le sol à partir duquel croît le projet d'une connaissance exacte de la nature; mais il est aussi ce dont se *détourne* le processus d'idéalisation, justement parce que, dans le monde de la vie, règne la relativité des appréhensions subjectives (*Krisis* 34, 27²¹), la *doxa*.

La pensée de la *Krisis* doit affronter un paradoxe :

- Dans la mesure où elle se détourne du monde de la vie, la connaissance objective perd de vue l'intérêt le plus haut de la connaissance, qui consiste à connaître le monde même.

- Et c'est pourtant dans l'ébranlement, le refus du monde de la vie que la philosophie naît à elle-même dans son vouloir fondateur.

D'où la question: comment réconcilier le *refus* du monde de la vie, qui a rendu possible la science et la philosophie et le *retour* au monde de la vie motivé par la pensée que, hors du monde de la vie, tout savoir perd son sens d'origine ?

La première tâche qui se propose est celle d'une connaissance du monde de la vie. Cette tâche implique une remise en cause de la compréhension traditionnelle du philosophe. Dès sa fondation, la philosophie s'est as-

²¹ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*. Le premier chiffre renvoie à la pagination de la traduction de G. Granel (Tel, Gallimard, 1976), et le second à la pagination de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Husserliana, Bd VI, Haag, 1954.

signé le but de substituer au monde de la vie une théorie universelle de la vérité en soi. Il s'agit d'opérer un changement d'attitude et d'élever le monde de la vie *en tant que tel* au rang de thème scientifique. C'est à cette seule condition que la philosophie peut devenir un savoir sans présuppositions.

L'idée de Husserl est que le monde « scientifique », comme tous les mondes *particuliers* (508/459), appartient au monde de la vie. Et cela vaut aussi de la philosophie. Tant qu'elle se pense comme une théorie universelle de la vérité en soi, elle a son monde *propre*, même si son *telos* est *l'universum* ; et ce monde propre et les buts qui en relèvent *présupposent* le monde de la vie. Tout but présuppose le monde de la vie, « y compris le but universel de la connaître dans une vérité scientifique » (511/461). Ainsi la philosophie au sens ancien est incapable d'absorber en elle sa propre présupposition, elle ne peut pas être une « science universelle de l'être » (517/466).

Quand, en revanche, la philosophie se propose comme thème scientifique le monde de la vie *comme tel*, elle intériorise pour ainsi dire sa présupposition, elle réconcilie le sens d'origine du connaître et la rigueur propre d'une science.

Que signifie connaître *comme tel* le monde de la vie ? Husserl envisage plusieurs orientations pour cette tâche.

L'une consisterait à étudier la façon dont le monde de la vie fonctionne et doit fonctionner pour le savant dans l'édification de la science objective. Le but serait donc de rendre intelligible la prestation du savant, de fonder celle-ci, en réveillant le sens d'origine de la théorie scientifique, en montrant comment elle se développe à partir de la structure générale du monde de la vie (158/142). Ce domaine de connaissances s'ouvre à partir d'une première époque, frappant les sciences objectives.

Une autre orientation consisterait à « élaborer une éidétique du monde de la vie » (161/144), qui construirait ce que Husserl appelle une « typique régionale » (255/230). Cette typique consisterait à distinguer par leur *eidos* respectif les grandes régions de la totalité de l'étant: « choses vivantes/choses sans vie; dans la sphère des choses vivantes, les choses animales, c'est-à-dire qui vivent non seulement selon une certaine poussée *<triebhaft>*, mais aussi dans des actes égologiques, par opposition à celles qui vivent seulement dans cette poussée, comme les plantes » (Id).

Remarquons en passant la bivalence de la notion de vie qui désigne d'un côté *l'universum* de l'expérience originnaire (255/230) et de l'autre un sens d'être *régional* dans le monde de la vie.

Et, en raison de cette bivalence, l'homme a lui-même un double statut de « vivant ». Il est d'abord l'étant auquel s'ouvre un monde de la vie. Son *vivre* a une signification ontologique universelle²² (162/145). Et il est aussi l'une des « choses animales ». Son *vivre* est alors le mode d'être des choses qui exercent une certaine poussée (comme les plantes et les animaux) et qui présentent en outre des actes égologiques (comme les seuls animaux).

A laquelle de ces deux formes du vivre faut-il reconnaître la primauté ontologique ? On pourrait évidemment répondre: le vivre animal est le genre dont relève, par spécification, le vivre humain. Mais ce n'est pas l'orientation de Husserl. Non seulement aucune mention n'est faite ici du traditionnel *animal rationale*, mais Husserl précise : « c'est à partir des

²² Cf. la notion de « vie universelle de la conscience » (171/153).

hommes et comme leur modification que les simples bêtes possèdent leur sens d'être » (255/230) - ce qui veut dire également que le sens d'être de l'*animalité*, le vivre des « choses animales » (dont relève l'humain dans son vivre *biologique*) est une modification du vivre humain - au sens ontologique universel. C'est à partir du *vivre*, au sens de l'ouverture à un monde de la vie - que l'on peut, par modification, délimiter régionalement un vivre *animal*. Telle est la connexion de fondation juste. On peut même se demander si l'interprétation du *pulsionnel* - caractère ontologique des *animalia* - ne présuppose pas elle-même l'interprétation antérieure de la structure téléologique de l'historicité. Il ne faut pas penser le *pulsionnel* comme le fondement *ontique* de l'historicité, mais l'historicité comme le fondement *ontologique* du *pulsionnel*.

Ce n'est cependant pas sur ces différents chemins que peuvent être atteints les vrais enjeux d'une connaissance du monde de la vie. Pour les déployer, on doit distinguer deux modalités fondamentales du *vivre* dans le monde de la vie.

La première est « la normalité de la vie tout simplement confiée au monde » (164/147), « le vivre là-dedans qui va droit aux objets chaque fois donnés » (163/146).

La seconde est l'intérêt pour « le comment des modes de donnée » (164/147) ou bien pour les *onta* « en tant qu'objets dans leur comment » (id.).

La première est l'attitude naturelle, la seconde est son renversement qui est, précise Husserl, « un complet changement de l'attitude de l'ensemble de la vie, un mode du vivre totalement nouveau » (171/153).

Comment le monde de la vie se présente-t-il quand il est interrogé du point de vue du *comment* de sa donation ?

Deux orientations se présentent ici, que Merleau-Ponty va reprendre.

La première concerne la structure temporelle du monde de la vie. Il appartient au sens d'être du monde d'être « toujours déjà là »²³. Dans l'épochè, le *comment* de cette pré-donation devient le foyer de l'attention. Et on découvre alors ceci : toute validation accomplie dans la vie mondaine naturelle *présuppose toujours déjà* d'autres validations, un fond de validations antérieures sédimentées, lesquelles constituent entre elles et avec les actes proprement dits « un unique et inséparable contexte de vie » (Lebenszusammenhang) (170/152). Comprendre ce que signifie « toujours déjà là », c'est comprendre que toute validation actuelle implique un *horizon* infini de validations inactuelles, c'est-à-dire des acquis de la vie active antérieure. Rien d'actuel qui ne soit entrelacé avec l'inactuel. Et c'est cet entrelacement qui se donne à penser dans l'idée de *vie* de la conscience.

La seconde concerne le statut de l'intersubjectivité transcendante. « La forme ontologique du monde est celle du monde pour tous » (520/469).

²³ « Le monde de la vie est [...] toujours déjà là. Il est étant pour nous d'avance, il est le "terrain" pour toute praxis, qu'elle soit théorétique ou extra-théorétique. Le monde est [...] donné d'avance comme champ universel de toute pratique réelle et possible, non pas occasionnellement seulement, mais toujours et nécessairement donné d'avance comme horizon » (162/145).

B. Les paradoxes du monde

Merleau-Ponty souligne à son tour la familiarité du monde de « notre vie » :

« Ce monde, cet Être, facticité et idéalité indivises, qui n'est pas un, au sens des individus qu'il contient, et encore moins deux ou plusieurs, dans le même sens, il n'est rien de mystérieux: c'est en lui qu'habitent, quoi que nous en disions, notre vie, notre science et notre philosophie » (VI 157).

Et pourtant

« Ce que St Augustin disait du temps : qu'il est parfaitement familier à chacun, mais qu'aucun de nous ne peut l'expliquer aux autres, il faut le dire du monde » (Id.).

Evidence du monde et difficulté de le penser

Emergent cependant un certain nombre de traits qui s'enveloppent réciproquement et en dessinent la physionomie.

Le plus impérieux, ce serait l'unité, l'identité, la permanence :

« Le monde lui-même reste le même monde à travers toute ma vie parce qu'il est justement l'être permanent à l'intérieur duquel j'opère toutes les corrections de la connaissance, qui n'est pas atteint par elles dans son unité et dont l'évidence polarise mon mouvement vers la vérité à travers l'apparence et l'erreur » (PP 378).

Parfois les phénomènes sont concordants et se confirment les uns les autres, parfois ils sont discordants et des rectifications sont nécessaires. Mais dans tous les cas je conserve la conviction inébranlable de l'unité du monde et de l'accord des phénomènes dans l'unité du monde : « je ne doute pas que les choses n'aient été compatibles et compossibles » (PP 378). *Etre au monde*, c'est avoir la conviction (antérieure à tout jugement explicite) qu'il y a unité du monde, cohérence, compossibilité entre tous les profils qu'il présente.

Cette unité n'est pas celle d'un géométral ni non plus un système de relations invariables (la « nature » au sens de Kant, c'est-à-dire l'existence des choses en tant que soumise aux lois transcendantales de l'objectivité. L'unité du monde est une affirmation qui « se fait en nous » (PP 379) à chaque instant et qui n'est jamais remise en cause malgré les illusions et les multiples corrections auxquelles nous devons procéder dans le cours de l'expérience.

Il n'y a donc aucune contradiction entre la certitude d'aller au monde même, d'être au monde « pour de bon » et notre présence à un champ d'expérience dont la clarté est toujours entourée d'ombre et dont l'interprétation est toujours révoquée.

Cette situation est paradoxale et demande éclaircissement : comment puis-je croire au monde, à une cohérence fondamentale des choses, par delà la discordance factuelle de leur monde d'apparaître ? Comment faut-il comprendre l'être pour que la chose se présente *en personne* à travers ses mul-

tiples visages, pour que les apparences, multiples, inépuisables, parfois discordantes aient le pouvoir de nous conduire en *plein monde* ?

La réponse de Merleau-Ponty me paraît s'orienter dans le sens suivant : l'être doit être fondamentalement temporel, le temps doit être la mesure de l'être.

Le temps est la mesure de l'être – entendons : le temps n'est pas une dégradation de l'être, comme si l'être véritable était au delà du temps, il en est la substance et la vie. Il est vrai que le temps soustrait les choses à l'être, mais il ne les soustrait à l'être qu'en les portant tout d'abord dans l'être. Le temps est puissance de *privation*, mais il est d'abord puissance de *donation*. Donation et retrait sont indivisibles (Merleau-Ponty cite Claudel : « le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus » *PP* 479). Le temps disperse et rassemble indivisiblement. Il unit ce qu'il sépare et sépare ce qu'il unit.

Le temps sépare ce qu'il unit : l'être se donne dans une multiplicité de profils ou d'apparences qui sont la dispersion temporelle de la chose, la diachronie du monde. Le temps unit ce qu'il sépare : dans cette multiplicité de profils la chose se présente *en personne* et nous sommes au monde *pour de bon*.

Retrait et donation sont inséparables : les profils multiples de la chose signifient son retrait dans une dispersion temporelle qu'aucune synthèse ne peut surmonter. Mais ils signifient aussi sa donation *en personne* dans une unité qu'aucune dispersion temporelle, qu'aucune discordance de l'expérience ne peut abolir. Je peux me tromper, prendre pour une pierre ce qui n'est qu'une tache de soleil, prendre pour une surface liquide ce qui n'est, sur la route, qu'une certaine réverbération, cela n'entame pas ma croyance en un tissu solide de l'être ou du monde.

Le monde qui s'ouvre à la perception présente donc une structure temporelle : il se déploie dans le mouvement qui à la fois *disjoint* et *compose* le donné (l'ici-maintenant) et le non-donné (l'horizon) :

« Le monde, qui est le noyau du temps, ne subsiste que par ce mouvement unique qui disjoint l'apprésenté du présent et les compose à la fois... » (*PP* 383).

Dans le tissu du monde, il n'est pas de présence qui ne soit aussi absence ou d'absence qui ne soit aussi présence : l'être au monde perceptif est un entrelacs de présence et d'absence.

« Un », le monde est aussi « individu » : le monde est « cet individu préobjectif dont l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but » (*PP* XIII), « un individu qui embrasse tout » (*PP* 395), un « individu inachevé » mais « en concordance avec lui-même (*PP* 402), « un immense individu [qui] s'affirme » (*PP* 468), « un seul être indivisible et qui ne change pas » (*PP* 470) ; il est, précise une note inédite « d'une individualité absolue, *id est* antérieure au singulier et au pluriel : on ne peut rien concevoir qui n'y appartienne ».

« Un », le monde est aussi « unique » et cette unicité peut s'entendre de trois façons convergentes.

Le monde a une unicité inter-subjective : il n'est pas multiplié par la pluralité des voyants, par la diversité de nos perceptions (qui comptent au même monde et en sont des différenciations diacritiques) :

« Le ‘monde’ est précisément ce noyau, ce *Logos* sans parole, un pour tous non spécifiquement, non numériquement, mais par unité d’écart, de niveau et de différenciation » (*MBN VIII-2*, 202).

Un tableau est *un* monde, l’œuvre d’un grand peintre est *un* monde, ou l’œuvre de peinture comme telle ; la Grèce homérique ou le Quattrocento sont des mondes ; mais ce qui donne à une œuvre, à une époque de l’histoire humaine, leur singularité, ce qui fait d’elles *un* monde, ce ne sont pas, précise Merleau-Ponty, « des singularités de contenu » (qui les enfermeraient en elles-mêmes), leur singularité a « valeur de membrure », ce qui veut dire qu’elles sont capables d’exprimer, en les transposant en soi-même, toutes les dimensions étrangères, et qui font ainsi de l’œuvre, de l’époque, une œuvre ouverte, une époque ouverte, ouvertes au monde unique sur lequel elles sont prélevées, *pars totalis* :

« un ‘monde’ (c’est tout un monde, le monde du son, de la couleur, etc.) = un ensemble organisé qui est clos mais qui, étrangement, est représentatif de tout le reste, possède ses symboles, ses équivalents pour tout ce qui n’est pas lui [...] » (*VI 277*).

On ne dira donc pas, comme Berenson, que le visible pictural *évoque* des valeurs tactiles, puisque la vertu de l’œuvre de peinture est de transmuter le tangible en visible.

On pourrait dire aussi que la monde a le pouvoir de donner à tout ce qui « en est » une dimensionnalité où se brouille la différence entre l’individualité spatio-temporelle et l’universalité de l’essence : « le ‘Monde’ est cet ensemble où chaque ‘partie’ quand on la prend pour elle-même ouvre soudain des dimensions illimitées, - devient *partie totale* » (*VI 271*), en s’inscrivant dans un rayon de monde.

On pourrait dire enfin que le monde n’est pas multiplié par ses propres variations imaginaires ou idéales, car le réel *enveloppe* dans sa propre profondeur ses variations imaginaires. On ne dira donc pas avec Descartes ou Spinoza que le monde réel est le seul monde possible, ce qui rend le réel nécessaire et renvoie le possible à la fiction et finalement au néant. On ne dira pas non plus avec Leibniz qu’il y a une infinité de mondes possibles *hors* du monde réel (dans l’entendement de Dieu) ; on dira plutôt, en suivant, avec Husserl, une sorte de voie médiane, que notre monde est le seul possible sans être pour autant nécessaire, en ce qu’il enveloppe tous les mondes possibles : l’être du réel n’est pas tout actuel en ce qu’il est tissé de possibilité (l’être du vivant, l’être de l’homme en donneraient le témoignage) :

« Husserl lui aussi pense qu’un seul monde est possible, celui-ci [...] unicité du monde (comme de Dieu). Les ‘autres mondes possibles’ sont des variantes idéales de celui-ci. – Mais cet unique possible qu’est notre monde n’est, dans son tissu même, pas fait d’actualité [...] Avec Husserl, l’unicité du monde signifie non qu’il est actuel et que tout autre monde est imaginaire, non qu’il est en soi et tout autre monde pour nous seulement, mais qu’il est à la racine de toute pensée des possibles, qu’il s’entoure même d’un halo de possibilités qui sont ses attributs, qui sont *Möglichkeit an Wirklichkeit* ou *Weltmöglichkeit*, que prenant de soi la forme du monde, cet être singulier et

perçu a comme une destination naturelle à être et à embrasser tout ce qu'on peut concevoir de possible, à être *Weltall* » (VI 281-282).

Un autre trait du monde serait est la facticité : à la préface de l'ouvrage de 1945 qui énonçait : « "Il y a un monde", ou plutôt "Il y a le monde", de cette thèse constante de ma vie je ne puis rendre entièrement raison » (PP XII), répond cette note de travail inédite : « apprendre à reconnaître qu'il n'y a pas de pensée qui surmonte le *fait* du monde » (MBN VII, 147). Il ne s'agit donc pas de chercher ce qui rend l'expérience du monde possible (en remontant vers « une pensée naturante qui fasse la membrure du monde » (PP XI) ou une subjectivité constituante), il s'agit de « chercher ce qu'elle est » (Id.). Cette facticité n'exclut nullement l'idéalité ou le *Logos* : « le seul *Logos* qui préexiste est le monde même » (PP XV).

Un autre trait du monde serait l'inachèvement : alors que l'univers que construit la science est, au moins présomptivement, « une totalité achevée, explicite, où les rapports soient de détermination réciproque » (PP 85), le *monde* de notre vie, milieu de notre expérience et de notre action, est « une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque » (Id.), non pas un objet « sans fissures et sans lacunes » (« Un inédit de M. Merleau-Ponty, in *PA II*, p. 36 et sv.), mais plutôt, selon la formule de Malebranche un « ouvrage inachevé ». La synthèse qui me donne l'objet sur fond de monde est ouverte, inachevée, sans que cet inachèvement prive la chose ou le monde de réalité ; comme nous venons de le voir, le réel se retire dans sa donation et se donne dans son retrait, et le monde est l'un des noms de ce lien insécable de la donation et du retrait.

Dans l'introduction à ces réflexions sur le concept de monde, nous avons distingué un concept « cosmologique » et un concept « phénoménologique » de monde. Il est clair que Merleau-Ponty se situe dans la seconde orientation. Le dialogue avec la phénoménologie accompagne toute sa pensée. En un sens, il refuse l'idéalisme et considère que ce qui bloque l'ontologie, chez Husserl, c'est « l'idéologie de la conscience ». Mais il admet aussi qu'il y a une vérité de l'idéalisme qui doit être conservé contre le naturalisme ou le réalisme. Il écrit dans une note inédite :

« On peut montrer inductivement qu'il y a eu un monde avant l'homme – la philosophie qui ne pose pas l'Être à part de l'homme, peut-elle purement et simplement ignorer cette pensée inductive ? Si elle le fait, elle risque, comme l'idéalisme, de devenir 'folie' au regard de l'expérience. Il faut définir une philosophie qui à la fois prenne le monde, non pas causalement, mais tel qu'il est impliqué dans le *Dasein*, qui, donc dépasse le scientisme, et qui pourtant lui reconnaisse sa vérité subordonnée, en montrant que notre *Dasein*, coextensif à l'être, se temporalise pourtant comme un *Seiende*, se trouve lui-même comme engagé dans l'être. Donc ni philosophie causale, centripète, ni philosophie centrifuge »²⁴.

Cette fidélité critique à la phénoménologie motive le refus, chez Merleau-Ponty, de ce qu'on pourrait le « mythe cosmologique ».

Ce refus apparaît clairement dans la lecture que donne Merleau-Ponty de Bergson.

²⁴ MBN, VIII, II, 174.

Il reconnaît que Bergson a tenté de dépasser l'opposition de l'idéalisme et du naturalisme, mais il lui reproche, d'avoir cherché ce dépassement, unilatéralement, du côté du naturalisme ou du réalisme. On le voit bien dans un passage de sa leçon inaugurale au Collège de France :

« Quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, disait encore Bergson, nous en sommes. Peut-être n'a-t-il pas lui-même tiré de ces mots tout leur sens. On peut y voir une allusion à quelque évolution objective qui a fait sortir l'homme de l'animalité, l'animal de la conscience cosmologique, celle-ci de Dieu, et qui aurait laissé en nous des sédiments : la philosophie consisterait alors à dater ces sédiments, ce serait une construction cosmologique; la conscience se chercherait des ancêtres dans les choses, elle y projetterait des âmes ou analogues d'âmes, la philosophie serait un panpsychisme. Mais, puisque Bergson dit qu'elle est une perception généralisée, c'est dans la perception actuelle et présente non dans quelque genèse aujourd'hui révolue, qu'il faut chercher notre rapport d'être avec les choses »²⁵.

« Quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes ». Merleau-Ponty souscrit à cette proposition. Mais cet entrelacs, cette parenté qui unit l'homme au monde conduisent Bergson à « une construction cosmologique », où « la conscience [se cherche] des ancêtres dans les choses », à une sorte de panpsychisme qui attribue à la Nature une intériorité. Cette construction présente une part de légitimité, car, précise Merleau-Ponty,

« l'expression s'antidate et postule que l'être allait vers elle. Cet échange entre le passé et le présent, la matière et l'esprit, le silence et la parole, le monde et nous, cette métamorphose de l'un dans l'autre, avec, en transparence, une lueur de vérité, est [...] le meilleur du bergsonisme »²⁶

L'échange entre le monde et nous ne doit pas nous conduire à une « construction cosmologique » qui attribuerait à la Nature « une puissance d'être séparée où on envelopperait le reste ». Une ontologie de la Nature est bien fondée sur une parenté ou un rapport d'être que nous avons avec les choses, mais cette parenté n'est pas contenue dans une nature en soi où l'esprit de l'homme serait en quelque sorte préformé, elle réside « dans la perception actuelle et présente », c'est-à-dire dans l'*Ineinander* de la Nature et de nous. La pensée de l'*Ineinander* ou de l'entrelacs permet de penser la parenté de l'homme et du monde sans passage au « mythe cosmologique ».

²⁵ Leçon inaugurale au Collège de France, in *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Idées NRF, p. 23.

²⁶ Id. p. 37.

V. Une esquisse de cosmologie philosophique : matière, vie, esprit selon Hans Jonas

Les « constructions cosmologiques », même si Merleau-Ponty nous engage à nous en détacher, peuvent stimuler la réflexion. Nous en avons la preuve avec un essai de Hans Jonas, intitulé « Matière, esprit et création. Constat cosmologique et hypothèse cosmogonique », publié dans le recueil *Evolution et liberté*.

Comme le titre l'indique, H. Jonas se propose d'esquisser une cosmologie philosophique, une synopsis des diverses régions de l'être et de leur articulation.

H. Jonas distingue trois grandes régions de l'être, sous les noms de « substance étendue dans l'espace et le temps » (195), de « subjectivité », la subjectivité émergeant dans la petite partie de la substance étendue où il y a « vie », et enfin « esprit », l'esprit émergeant avec la liberté humaine de penser et d'agir. Il en annonce aussi une quatrième sous le nom de « fond premier créateur » qui nous ferait passer de la cosmologie à la cosmogonie.

Ces trois domaines de l'être dessinent un ordre intelligible. De la matière à l'esprit, on passe de l'extériorité à l'intériorité, du plus simple au plus complexe, de l'antérieur à l'ultérieur. L'aspect diachronique est essentiel : nous avons aujourd'hui une « conception radicalement temporelle de l'être », nous identifions l'être « avec l'action et le processus » (*Le phénomène de la vie*, p. 53). Une cosmologie philosophique doit ainsi sinon expliquer, du moins proposer une hypothèse vraisemblable rendant compte de l'évolution de la matière dans l'ensemble du cosmos, puis sur la terre, une évolution orientée dans le sens d'un « progrès » du moins organisé et du moins complexe au plus organisé et au plus complexe. Une cosmologie philosophique doit rendre compte de l'orientation néguentropique de l'histoire de l'être, c'est-à-dire d'une orientation qui s'oppose ou paraît s'opposer au second principe de la thermodynamique.

Une telle cosmologie philosophique doit, selon Jonas, commencer par refuser l'hypothèse d'un « logos cosmogonique », c'est-à-dire l'hypothèse d'une « programmation » qui serait inhérente au monde dès le tout début, dès le big-bang ». Cette hypothèse n'est pas acceptable pour deux raisons.

La première est que l'information a besoin, pour se transmettre, d'un système différencié et stable qui en est le substrat physique (génome des êtres vivants, micro-processeurs et programmation des ordinateurs). Or à l'origine de l'univers, pour autant que nous puissions le conjecturer, ne pouvait exister aucun système assez différencié et assez stable pour assurer la transmission de l'information.

La seconde raison est que l'information peut rendre compte de la répétition d'une même structure ou d'une même aptitude, mais non pas de la *création de quelque chose de nouveau* (N. Wiener: il n'y a jamais plus d'information à la sortie d'une machine à information qu'à l'entrée).

Si l'on refuse le logos cosmogonique, on peut recourir, propose H. Jonas, à une explication « darwinienne ». Cette explication darwinienne me paraît présenter deux aspects.

1/ L'ordre sort du désordre initial par sélection naturelle du plus stable. Le cosmos initial produit des configurations (des entités) plus ou

moins stables, plus ou moins durables. Les moins stables disparaissent, celles qui sont relativement durables, qui se comportent toujours ou très longtemps de manière identique, demeurent, s'imposent, « évincent » les autres. Initialement l'ordre ne désigne donc que *le plus stable*, le désordre *le moins stable*. Et si l'ordre prévaut sur le désordre, c'est au sens où le plus stable finit toujours par l'emporter sur le moins stable. H. Jonas pense qu'il est possible d'expliquer par la sélection naturelle du plus stable la structure physique et chimique de la matière, la structure quantique de l'énergie électromagnétique, les quatre forces fondamentales (électromagnétique, nucléaire forte, nucléaire faible, gravité), les lois de conservation, la causalité. Ainsi toute l'organisation de la nature matérielle pourrait être considérée comme un résultat de l'évolution et de la sélection, un résultat dont la stabilité n'est que relative : « tous les équilibres dynamiques sont passagers » (201). Des scénarios plausibles de la fin du système solaire sont édifiés. Cependant, ajoute H. Jonas, cette caducité ne fait pas obstacle au « sens » de l'aventure, puisqu'elle ne s'est pas opposée à l'apparition de la vie, puis de l'esprit.

2/ La prévalence de l'ordre sur le désordre n'a pas supprimé le désordre ; les configurations stables sont restées *perméables* au désordre environnant ; elles se sont laissées perturber par le désordre, et des configurations nouvelles sont ainsi apparues, elles aussi *triées* par la sélection naturelle. Cette perméabilité de l'ordre au désordre expliquerait que l'évolution soit allée au delà des premières configurations matérielles stables, elle expliquerait l'évolution de l'univers, la production du nouveau et même du supérieur, au sens du plus complexe. L'augmentation d'information, la complexification aurait pour principe, la chance laissée au désordre de produire une complexité plus grande.

L'explication « darwinienne » n'est pourtant pas tout à fait suffisante. Elle le serait à la rigueur si les formes vivantes n'étaient rien d'autre que des configurations matérielles. Or, comme l'atteste l'expérience, certaines d'entre elles sont accompagnées de subjectivité. L'émergence de la subjectivité fait partie de l'histoire de la nature, notre concept de la nature doit donc tenir compte de cette émergence. La question est de savoir si cette émergence est réductible à une explication darwinienne par le double jeu de la persistance du plus stable et de l'instabilité créatrice.

H. Jonas pense que l'organisation comme telle peut à la rigueur recevoir une explication matérialiste, c'est-à-dire une explication par la matière *partes extra partes*, le pouvoir innovant du désordre et la sélection naturelle. En revanche l'intériorité ouvre un champ inaccessible à une explication matérialiste : « On ne peut tout simplement pas additionner d'un côté les grandeurs dans l'espace et de l'autre le sentir ; aucun dénominateur commun ne permet d'unir en un champ théorique homogène, malgré leur coappartenance manifeste, "étendue" et "conscience" » (205).

La difficulté s'accroît encore, si, au delà de l'intériorité ou de la subjectivité animale, on cherche à rendre compte de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté, la liberté de transformer les données des sens dans l'imagination, la liberté de transformer la réalité dans l'action, la liberté morale et la liberté de réflexion.

Cette difficulté est à l'origine du dualisme, et en particulier du dualisme cartésien dont on peut facilement comprendre les raisons philoso-

phiques. Mais la voie dualiste, pense H. Jonas, est une impasse parce que la vie organique témoigne du *lien le plus intime* entre l'intériorité subjective et l'extériorité matérielle (ce que Descartes, certes reconnaissait, mais en limitant ce lien à la troisième notion primitive). « La voix de la subjectivité dans l'animal et dans l'homme a émergé des tourbillons muets de la matière et continue d'y être lié ». Il faut donc chercher une solution post-dualiste de l'énergie de l'union, dans le vivant, de la matière et de l'intériorité.

Considérons d'abord la forme vivante. Nous avons, en première approximation, distingué « organisation » et « intériorité », au motif que nous pouvons nous représenter l'organisation comme relevant des pouvoirs de la matière *partes extra partes*, mais non pas l'intériorité. Cette analyse doit être nuancée. L'organisation, le vivant présentent en effet plusieurs caractères qui sont interdépendants.

1/ Le vivant se caractérise par une identité formelle, non matérielle : l'organisme se conserve en renouvelant ses parties élémentaires, par le métabolisme.

Cette identité formelle des organismes est-elle identifiable à l'identité formelle des formes physiques ?

Certaines formes physiques sont statiques, comme le cristal, d'autres sont dynamiques, comme la vague. La vague est la « forme globale » d'une perturbation qui se propage de chaque goutte d'eau à celle qui lui est contiguë, elle a une identité formelle, différente de ses composants qui se renouvellent constamment, elle « a sa propre unité distincte, sa propre histoire, ses propres lois... ». Elle est une « structure-d'événement », elle n'est donc pas identifiable au « système cristallin où la forme est inséparablement liée à la persistance du matériau » (PV 87²⁷). Mais H. Jonas ajoute que la forme physique dynamique est forme *sur le plan phénoménal*, non *sur le plan ontologique* : la vague présente une unité de forme *pour notre perception*, mais cette forme, ontologiquement parlant, se résout en interactions mécaniques.

L'identité formelle de l'organisme peut-elle être comprise sur le même modèle ? A première vue, oui. Supposons un entendement analytique omniscient : l'organisme se résout, sous son regard, en composants élémentaires dont l'interaction mécanique crée la forme du tout. On dira alors qu'« aucun autre type de causalité qu'à l'extérieur n'a cours à l'intérieur de cette configuration », et que la particule interagit mécaniquement avec les autres (selon la causalité efficiente) « quand elle entre [dans la structure vivante], quand elle est à l'intérieur et quand elle la quitte » (PV 88). Et on conclura que la permanence de la structure à travers le remplacement des

²⁷ *Le phénomène de la vie*, p. 87 : « La description mathématique traite de *touts* dynamiques jouissant d'une "identité" propre différente en temps de celle de leurs composantes changeantes. Je crois que c'est la vague (dans un médium matériel comme l'eau ou l'air) qui procura le premier modèle pour de telles entités descriptives d'ordre médiat. Les unités oscillantes en lesquelles elle consiste successivement dans sa progression accomplissent leur mouvement séparément, chacune ne participant que momentanément à la constitution de l'individu "vague" ; pourtant celle-ci, en tant que forme globale de la perturbation propagée, a sa propre unité distincte, sa propre histoire et ses propres lois, et ces dernières peuvent devenir des objets indépendants pour l'analyse mathématique par abstraction à partir des identités plus immédiates du substrat. La physique moderne traite abondamment de telles totalités structurales d'événement et l'on emploie pour les décrire des techniques mathématiques spéciales. Ici donc la forme réintègre la scène physique avec une signification cognitive propre. Et cette forme transcendante, une structure-d'événement, est d'un ordre différent de celui du système cristallin où la forme est inséparablement liée à la persistance du matériau ».

parties, que la continuité du tout « est une abstraction » (Id.). Mais une telle conception de l'organisme manque le point décisif, l'essence de la vie. L'entendement analytique omniscient qui réduit le vivant à une interaction mécanique des parties, *n'est pas un vivant* et, de ce fait, il manque l'essence de la vie. L'essence de la vie, seule un vivant peut l'*éprouver* en lui-même et par conséquent aussi la *reconnaître* dans les autres vivants. L'essence de la vie, nous ne pouvons tout d'abord la saisir qu'à travers le témoignage que la vie rend sur elle-même dans notre conscience de vivant, et ce témoignage nous apprend qu'être vivant, c'est être une individualité centrée sur l'*effort* de persévérer dans l'être. L'unité formelle de l'organisme ne se réduit pas à l'interaction mécanique des parties (même si, en un sens, elle s'y résout dans l'instantané, pour le spectateur omniscient), elle ne se réduit pas non plus à l'unité que composerait, à partir d'un multiple, une synthèse perceptive. L'unité du vivant réside plutôt dans « ce qu'il accomplit en propre continuellement », c'est-à-dire dans l'unité fonctionnelle d'un comportement. Dans l'instant, l'organisme se confond avec la « collection effective » de ses matériaux composants. Dans la durée où il se forme et se conserve, il est *son agir*, son opération vitale (pour Jonas comme pour Bergson, on ne peut pas séparer la vie de la durée). L'unité fondamentale de l'organisme est l'unité de son opération, et déjà de la première de ses opérations, qui est le *métabolisme*.

Le métabolisme est un phénomène dont la machine, aussi complexe soit-elle, ne donne aucun exemple : dans une machine, on peut distinguer le variable et l'invariant, alors que dans l'organisme par le métabolisme, l'invariant résulte de la variation²⁸.

Or cette capacité de construire l'invariance à travers la variation et par la variation, c'est ce qui a été reconnu, depuis le début des Temps modernes, comme le mode d'être propre de la subjectivité²⁹. Métabolisme et intériorité ont un sens d'être apparenté (même si nous n'apercevons pas de passage intelligible entre le métabolisme, qui relève de l'extériorité et l'intériorité du sentiment de soi)

²⁸ *Le phénomène de la vie*, p. 86, note 13 : « ... quand on appelle un corps vivant un "système métabolique" il faut comprendre dans cette expression que le système lui-même est entièrement et continuellement le résultat de son activité métabolisante, et qu'en outre aucun "résultat" ne cesse d'être un objet de métabolisme tant qu'il en est aussi un agent. Pour cette seule raison, il est inapproprié de comparer l'organisme à une machine. Le premier à l'avoir fait fut Descartes, et son modèle (conçu dès le départ pour les animaux seulement, non pour les plantes) procurait déjà, outre la *structure* des parties mobiles, une source d'*énergie* pour les mouvoir : la chaleur engendrée par la combustion de la nourriture. Ainsi la théorie du métabolisme-combustion complète la théorie de la structure anatomique-machine. Mais le métabolisme est davantage qu'une méthode pour générer de l'énergie ou encore, la nourriture est davantage que du carburant : outre procurer de l'énergie cinétique pour le fonctionnement de la machine (cas qui ne s'applique de toute façon pas aux plantes), et de manière plus fondamentale, son rôle est de construire originellement et de remplacer continuellement les parties mêmes de la machine. Le métabolisme est ainsi le devenir constant de la machine elle-même – et ce devenir lui-même est accompli par la machine : mais pour une telle prestation, il n'y a pas d'analogue dans le monde des machines ». On reconnaîtra ici le thème abordé dans le § 65 de la *Critique de la faculté de juger*.

²⁹ Voir à ce sujet l'Abrégé de la seconde *Méditation* (Alquié, II, p. 401) et l'alinéa 4 de la seconde *Méditation* (p. 415) : « ...j'étais sans doute... », « Il n'y a donc point de doute que je suis... », « ... il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose » ; à travers la variation temporelle émerge un noyau de nécessité.

Grâce au métabolisme, l'organisme se rend libre par rapport à sa propre substance, mais cette liberté a pour revers la nécessité de l'échange métabolique qui constitue ainsi un besoin impérieux.

2/ En raison de ce besoin impérieux, le vivant s'ouvre, d'une façon ou d'une autre, au monde environnant, il est transcendance vers un monde ; avec le vivant apparaît un champ d'expérience et une différenciation entre un pôle-sujet (individualité centrée sur soi, ipséité) et un pôle-objet. L'organisme s'isole, mais cet isolement est le revers, le contrepoint d'une ouverture au monde.

Cette dimension d'ipséité et de transcendance ne se développe vraiment que dans l'animalité. L'échange métabolique est continu dans la plante, discontinu chez l'animal. L'animal développe une activité, « sa survie devient affaire de conduite dans des actions singulières, au lieu d'être assurée par un fonctionnement organique bien adapté en lui-même » (PV 116)

3/ La substance vivante se détache de l'intégration universelle des choses dans le tout de la nature, elle se pose face à un monde dont elle est en même temps constamment dépendante, elle est un être de besoin ; elle est dans une tension permanente entre être et non-être.

Bref, avec la vie et le métabolisme, l'être, au lieu d'être seulement un état donné, est devenu une possibilité à réaliser, une tâche à accomplir, sans cesse à regagner sur son contraire, le non-être. Avec la vie

« le non-être est entré dans l'univers comme une alternative contenue dans l'être lui-même [...], avec la vie émerge un nouveau sens de l'être : l'être vivant est caractérisé, dans sa logique interne, par la menace de sa négation, il est poussé vers le futur et angoissé de la mort ».

Pourquoi la vie avec le revers qui en est inséparable, l'angoisse de la mort ? Avec la vie, *le sentir entre dans l'univers* (sous son double visage de jouissance et de souffrance) et, avec le sentir, le *désir* (l'aspiration à un but, la finalité) et la *valeur* : la mortalité est le prix à payer pour la naissance d'une intériorité, qui est « l'unique lieu du sens au monde » (EL 146). Avec le vivant surgit dans le monde le *non-indifférent*, c'est-à-dire le sentir, le désir, le sens et la valeur.

Une telle compréhension du vivant conduit à des conséquences qui sont d'une grande importance pour une cosmologie philosophique. On peut les résumer ainsi :

1/ la finalité intervient chez certains êtres de la nature, les êtres vivants, en tant que finalité subjective.

2/ cette finalité agit de manière objectivement causale (le comportement finalisé du vivant est une des causes naturelles)

3/ donc la finalité, dont nous avons la certitude par le témoignage de notre propre conscience, appartient à l'économie de l'être, elle « affecte le concept de nature en sa totalité », elle appartient à la causalité universelle, au sens d'une tolérance de la nature à l'intervention en elle des causes finales.

Ce qui entraîne deux conséquences importantes.

En affirmant une tolérance de la nature envers la causalité finale, on contredit les partisans de l'impuissance de la subjectivité : les arguments de l'épiphénoménisme contre l'efficacité causale de la conscience ne sont pas recevables.

Et si le vivant et son vouloir finalisé sont issus de la matière du monde, alors on peut supposer que la finalité appartient, d'une façon ou d'une autre à l'essence de la matière telle qu'elle existe depuis l'origine.

Sous quelle forme le vouloir finalisé (qui n'est apparu que tardivement) était-il présent à l'origine de l'univers ? On peut se proposer plusieurs hypothèses : soit la matière originelle comportait seulement la *possibilité* de la subjectivité comme une possibilité latente et inagissante, attendant « l'occasion cosmique extérieure pour se manifester », soit la matière originelle présentait une sorte d'*aspiration* à l'émergence d'un vouloir et d'une finalité, aspiration qui s'est réalisée avec le vivant

H. Jonas montre une certaine préférence pour la seconde de ces hypothèses : l'être « non indifférent » ne peut pas, pense-t-il, être né de l'être « indifférent ». H. Jonas est ainsi conduit vers une sorte de panpsychisme néo-leibnizien, selon lequel il y aurait dans la nature originelle « dissémination d'une intériorité appétitive germinale à travers d'innombrables particules individuelles » (147).

Mais H. Jonas tempère l'hypothèse, sous plusieurs points de vue.

1/ Si *aspiration* il y a, elle ne doit pas être comprise comme une puissance qui produirait son actualisation selon un plan agissant dès l'origine du monde. H. Jonas admet que le hasard a la plus grande part dans l'évolution. On ne dira donc pas que la distance de la terre au soleil est ce qu'elle est pour que la vie apparaisse sur terre (Kant refusait déjà une telle finalité externe, et Jonas reprend le geste kantien), on dira seulement que, les conditions favorables à l'apparition de la vie s'étant par hasard trouvées réunies, en raison, en particulier, de la distance entre terre et soleil, de la présence d'eau sur la terre, etc., la disposition dormante de la matière s'est développée. Ainsi la matière serait subjectivité à l'état latent dès le départ, mais l'actualisation de ce potentiel aurait exigé des millénaires et en outre un hasard favorable, ou « un bonheur des plus rares » (211).

2/ L'attribution d'une finalité inconsciente à la nature ne diminue en rien les droits de l'explication causale de la physique. L'explication par les causes efficientes est suffisante (*Le Principe responsabilité*, p. 143) dans les explications de détail et « dans les simplifications artificielles de l'expérience » (Id. 144) et elle doit être poursuivie indéfiniment. En outre Jonas ne paraît pas considérer ce qu'il prête à la matière de finalité inconsciente comme un véritable facteur causal : nous ignorons complètement comment une finalité inconsciente pourrait agir à travers le déterminisme causal ; donc elle ne peut pas servir à l'explication de la nature. Mais elle est de la plus grande importance si l'on veut interpréter la nature et fonder une éthique dans la constitution de l'être.

Quant au sens d'être de l'homme comme esprit et liberté, H. Jonas en traite de façon plus détaillée dans un autre chapitre de *Evolution et liberté* intitulé « Outil, image et tombeau, du trans-animal en l'homme ».

Si le darwinisme a constitué un choc culturel violent, ce n'est pas, pense H. Jonas, en raison de l'affirmation d'une parenté de l'homme et de l'animal (qu'Aristote avait déjà reconnue), mais c'est plutôt parce que, dans le darwinisme, l'émergence de la vie humaine est exclusivement rapportée aux « règles de jeu purement biologiques » : l'homme est issu d'une « nature mécanique sans finalité » (EL 60) et son essence se déduit de l'explication « matérialiste » de son origine. La force du darwinisme est d'avoir mis en

question l'abîme essentiel « creusé entre l'homme et l'animal, voire entre l'homme et la nature, par la foi juive en la création, la métaphysique grecque de la raison et, intégrant les deux, le transcendantalisme chrétien » (EL 62).

La question de savoir si la genèse est la clé, le principe d'intelligibilité suffisant de l'essence, ou si « les critères de ce qui a favorisé le devenir » [c'est-à-dire la sélection naturelle] <donnent> « le contenu même du devenu » (61).

A cette question, H. Jonas donne une réponse négative. Il y a en l'homme une dimension par où il « dépasse toute animalité ». Ce dépassement est pensé en termes de médieté. S'il y a du médieté déjà dans le végétal qui doit gagner son être contre le non être, si le médieté se redouble dans l'animalité avec le mouvement, la perception, l'affect, le trans-animal de l'homme est un troisième niveau de médieté, qui est, précise H. Jonas, une nouveauté d'essence et non plus seulement de degré. Cette nouveauté d'essence consiste en ce que les hommes ont *produit* et particulièrement dans trois catégories d'artefact : l'outil, l'image et le tombeau.

L'outil est une médiation inorganique entre l'homme et l'environnement. Il est indépendant du corps, ce qui est déjà le signe d'une liberté. En outre il suppose une faculté eidétique, à la fois une « force eidétique de l'imagination » qui projette un modèle (le schéma technique de l'outil et de son utilisation) et un « contrôle eidétique de la main » qui fabrique l'outil et s'en sert. Avec l'outil, cependant, le trans-animal est encore au service des fins de l'animalité.

Avec l'image, avec l'*homo pictor*, nous passons dans un autre registre et la césure avec l'animalité est plus forte. Ce qui caractérise l'image, c'est son « inutilité biologique », au moins immédiate : l'image ne transforme ni le monde environnant ni l'organisme lui-même. En outre l'image témoigne qu'un intérêt nouveau est apparu, non plus un intérêt pour la chose perçue dans sa présence, mais un intérêt pour l'*eidōs* de la chose représentée en son absence. L'homme se rend ainsi en partie indépendant de la rencontre factuelle des choses, il peut, par la saisie de l'*eidōs*, à la fois mémoriser et anticiper. Il conquiert une nouvelle liberté. Ensuite l'image ouvre le double registre de la vérité (par fidélité de l'image à l'original) et de la possibilité (par la liberté de variation). Et puis elle donne naissance à « un contrôle eidétique de la motricité, c'est-à-dire une activité musculaire régie, non par des schémas fixes d'excitation et de réaction, mais par une forme librement choisie, intérieurement imaginée et intentionnellement projetée » (EL 73). Enfin elle communique avec le langage dont elle partage l'essence.

Avec le tombeau, nous passons à un troisième registre. Le tombeau est lié à des croyances portant sur ce qui est au delà du visible, il initie une réflexion de l'homme sur lui-même et sur sa situation dans le tout de l'étant.

Le trans-animal dans l'homme, c'est-à-dire cette liberté que l'homme acquiert dans son rapport au monde et à lui-même demande à être éclairée dans une perspective cosmologique. Et c'est en ce point que se produit une sorte de saut : alors que le témoignage de la vie est encore « une voix de l'immanence parlant au sujet d'elle-même », quand on se demande quelle est la cause première de l'esprit, un saut vers la transcendance devient nécessaire.

Qu'est-ce qui le rend donc nécessaire ? H. Jonas n'accepte ni l'idée que l'esprit serait ajouté de l'extérieur à une machine corporelle déjà toute

constituée, ni l'idée qu'une action providentielle s'exercerait tout au long de l'évolution qui a abouti à l'homme. L'intimité de la matière et de l'esprit doit être comprise comme plus étroite (*EL* 236). De même que la matière a produit la vie au fil de son évolution, nous devons aussi admettre qu'elle a produit l'esprit que l'esprit apparaît dans le monde en vertu de causes qui relèvent de la nature matérielle et de son évolution ; la matière serait donc dotée de la possibilité de l'esprit, elle aurait la capacité de faire naître l'esprit, elle serait comme un esprit dormant. Mais, ajoute immédiatement Jonas, la cause première de l'esprit dormant ne peut être que l'esprit éveillé, c'est-à-dire – c'est ici que la transcendance intervient – « un élément spirituel, pensant, transcendant, supratemporel, à la source des choses ». Quelles sont donc les raisons de supposer une telle transcendance ?

Une première raison nous est donnée par l'analogie avec la culture. La cause de l'esprit éveillé dans l'enfant qui grandit, ce n'est pas seulement l'information interne aveugle du génome (car la croissance génétiquement programmée du cerveau humain ne donne que la *potentialité* de l'esprit) mais aussi et surtout la présence agissante d'un *esprit éveillé* dans le milieu culturel de la vie de l'enfant. Seul l'esprit éveillé est la cause de l'éveil de l'esprit.

La seconde raison est une sorte de reprise de la première preuve cartésienne en faveur de l'existence de Dieu : s'il y a dans l'esprit une extension pensante jusque dans le transcendant, la cause de cette extension ne peut être que le transcendant lui-même.

En conclusion, on doit souligner que la philosophie de la nature de H. Jonas conduit à une éthique.

La preuve vraisemblable qu'il existe des fins dans la nature conduit au seuil de la question éthique, qui est la question de savoir s'il existe dans la nature des valeurs capables de faire autorité ou de fonder une obligation. Cette question ne consiste pas à se demander si une valeur peut se déduire de la finalité, car ce point ne fait pour Jonas aucun doute : « que le monde ait des valeurs, cela découle certes directement du fait qu'il a des fins » (*PR* 153)³⁰. La question est plutôt de savoir s'il y a dans la nature des fins et des valeurs faisant autorité (*Id.*154) c'est-à-dire susceptibles de fonder une obligation pour la liberté humaine, en d'autres termes si le consentement aux valeurs que nous supposons présentes dans la nature dépend de notre bon plaisir ou relève (et sous quelles conditions) d'une obligation.

La seule façon d'établir qu'une valeur est « objective », est un bien et fonde une obligation, c'est d'établir qu'elle est indépendante de tout processus subjectif de valorisation (qui pourrait être soupçonné d'arbitraire ou de partialité). Une valeur est objective (et donc susceptible d'une reconnaissance universelle) dès lors qu'elle se présente comme inscrite dans l'être même. Or dire que la valeur est inscrite dans l'être, c'est dire tout aussi bien que l'être est valeur. Faut-il accorder une valeur à l'être ? Jonas affirme que oui.

L'être peut être qualifié comme *valeur* ou comme *bien* en un triple sens :

³⁰ *Id.* p. 158 : « car devant une fin donnée de quelque manière que ce soit et recherchée *de facto*, son obtention dans chaque cas devient un bien et son empêchement un mal ».

- au sens d'abord où l'être est la condition de toute valeur. On ne peut imputer une valeur qu'à l'être, le non être se soustrait par principe à toute imputation de valeur, l'être seul est capable de valeur ou de non valeur. Donc la « faculté de valeur » ou la « possibilité de la valeur comme telle », la possibilité de distinguer dans l'être et dans l'être seul valeur et non valeur établit déjà d'emblée la prééminence de l'être sur le non être.

- au sens où dans la vie, l'être sort de l'indifférence et se prend lui-même pour fin. Dans le vivant se produit « une auto-affirmation fondamentale de l'être qui le pose absolument comme étant meilleur que le non-être »

- au sens où l'esprit, l'homme comme esprit et comme liberté, est capable de se proposer des fins.

Ayant cette capacité, l'homme acquiert un pouvoir de transformation et de destruction de la nature (qui est sans commune mesure avec le rapport de prédateur à proie, familier à la vie). Et c'est pourquoi en l'homme le *oui* à la vie que le vivant prononce en perpétuant son être doit devenir un *acte du vouloir*, et il le doit précisément parce que, avec la liberté, le *oui* et le *non* sont mis en balance. L'exercice plénier de la liberté que l'homme a reçue de la nature ne consiste pas en n'importe quel usage de cette liberté, mais dans un usage qui se limite lui-même, dans la conscience d'une responsabilité fondamentale de l'homme envers lui-même et la nature entière.