

« **Au service de la Sagesse** » (Michel Nodé-Langlois, Éditions TEMPORA, 2009, 462 pages)

La quatrième de couverture présente l'ouvrage comme un recueil d'études rédigées au fil de décennies d'enseignement de la philosophie, par Michel Nodé-Langlois, ancien élève de l'École Normale Supérieure et agrégé de philosophie. Il regroupe 12 articles et conférences en 12 chapitres, précédés d'un avant propos :

- 1- Sommes-nous entrés dans l'ère post-métaphysique ?
- 2- Sagesse et métaphysique
- 3- Aristote et l'éthique de la finitude
- 4- L'intuitivité de l'intellect selon thomas d'Aquin
- 5- La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu
- 6- Les Lumières étaient-elles révolutionnaires ?
- 7- Une régression ptoléméenne en philosophie
- 8- La volonté selon Thomas d'Aquin
- 9- L'existence est-elle un acte ?
- 10- La raison et le mal
- 11- Quel fondement pour les valeurs ?
- 12- Éducation et philosophie

Nous nous attarderons sur certains d'entre eux qui nous ont parus symboliques de la force de pensée de l'auteur, et interrogerons plus particulièrement le neuvième : "L'existence est-elle un acte."

Avant-propos

L'ouvrage se veut avant tout une défense et illustration d'un savoir métaphysique réaliste, au-delà des sciences et des mathématiques. Nodé-Langlois se confronte en permanence à la pensée Kantienne dont il dénonce le tabou culturel, notamment dans l'université française. Il se fait ainsi le digne successeur du Chanoine Verneaux, auteur d'une thèse, et des livres qui lui firent suite, qui avaient été un premier assaut libérateur contre la tyrannie *critique*.

En élaborant sa "Métaphysique", Aristote a fondé la nécessité d'une science commune de l'être en sa qualité d'être, que les différentes sciences présupposent toutes, pour les besoins particuliers qui leur sont propres. « *Commencée sous la forme d'une réflexion sur les principes des sciences, la métaphysique s'achevait alors sous la forme d'une théologie philosophique* ». Kant, au contraire, récuse toute possibilité d'une métaphysique théorique, et tente de sauver la science de Dieu par l'éthique. Mais ce faisant, il conduit à la ruine autant l'éthique que la métaphysique.

Sommes-nous entrés dans l'ère post-métaphysique ?

Dans notre univers intellectuel contemporain, si l'on met de côté l'immense indifférence des esprits, la métaphysique est en butte à trois types de contestations :

- Le scientisme qui voit en elle une fausse science, prétendant connaître l'invérifiable. Mais le positivisme établit son rejet de la métaphysique sur des axiomes dont il condamne lui-même le statut. Comme une auto-réfutation méthodologique et méthodique.
- La critique heideggérienne de l'*oubli de l'être*, qui prétend apporter une réponse purement logique à la question de l'être. Mais les heideggériens d'aujourd'hui, notamment français, reconnaissent qu'Aristote échappe à l'accusation d'*ontothéologisme*, qui ne devient réellement pertinente qu'avec l'âge classique du rationalisme.
- La phénoménologie husserlienne et son *epochè* de portée beaucoup plus générale, dont Husserl confesse expressément la filiation kantienne.

Car il est finalement notoire que ces trois courants sont des épigones directs des thèses essentielles de la *Critique de la raison pure*. Ceci rend encore plus pressante l'urgence d'une démystification de Kant

Sagesse et métaphysique

Le chapitre est une réponse à *La sagesse des Modernes* de Ferry et Comte-Sponville. L'œuvre en question ajoute à Kant, dont elle est l'enfant, une clarté de style qui, à elle seule, justifie sa popularité. La question la plus importante pour nos Modernes « *c'est celle, comme disaient les Grecs, de la vie bonne, autrement dit du bonheur* ». Les auteurs se réfèrent principalement à l'épicurisme, au stoïcisme et au scepticisme, et se démarquent de façon tranchée de la tradition spirituelle initiée par Socrate. Pourtant, « *la pensée d'Aristote permet de saisir très clairement le sens du clivage opéré entre la sagesse des Modernes et cette part de philosophie antique* ».

Pour Aristote, en effet, l'homme avisé fait reposer la conduite de sa vie sur la connaissance du Souverain Bien. Le bonheur suprême ne peut consister que dans l'acte à la fois le plus élevé et le plus adapté à l'homme : la connaissance intellectuelle de l'être le meilleur, c'est-à-dire la divinité. L'homme aristotélicien est appelé « *à vivre en immortel* ». Saint Thomas fera aisément de

cette connaissance métaphysique « *le point d'articulation entre la rationalité humaine et l'acte de foi* », et c'est bien avec cette sagesse millénaire que l'autoproclamée "sagesse des Modernes" veut rompre. La modernité se construit dans la séparation d'avec le religieux. Mais pour exorciser le nihilisme qui pourrait en surgir, elle prend le visage des Droits de l'Homme. L'Humanité est l'unique transcendance de l'homme. « *La sagesse des Modernes peut donc être définie comme une déchristianisation ou une décapitation de l'humanisme chrétien* ». Mais les Droits de l'homme ne trouvent pas de justification supérieure, et ne peuvent s'imposer d'eux-mêmes. C'est donc un volontarisme a priori et un parti-pris originel qui sont à la racine de ce "vouloir être heureux sans aucune raison", par cynisme ou scepticisme conscient. L'héritage kantien est total et partiellement reconnu.

Et ce n'est pas le moindre paradoxe de voir les Modernes fustiger avec clameurs l'argument d'autorité, mais le brandir à leur manière, en chacun de leurs paragraphes. De façon inattendue, revenir à la vraie métaphysique, ce sera rejeter le dogmatisme. Et Nodé-Langlois d'interroger : « *comment peut-on sans contradiction appeler rationalisme une conception qui renonce à rendre raison des valeurs fondamentales qu'elle cherche à faire triompher ?* »

Aristote et l'éthique de la finitude

Ce chapitre est comme la clé du précédent. Dans son *Éthique*, Aristote écrit : « *Que ce soit l'intellect ou quelque autre chose, qui semble bien par nature commander, diriger et renfermer une conception du beau et du divin, étant une chose elle-même divine, ou ce qu'il y a en nous de plus divin, son activité conforme à sa vertu propre, doit être le bonheur achevé* ». Aussi, ne se considérer soi-même que comme un être-pour-la-mort, selon Heidegger, c'est pour l'homme manquer ce qu'il possède de meilleur, passer à côté de la vraie vie. « *La conception du bonheur à laquelle aboutit l'Éthique à Nicomaque est intrinsèquement liée aux démonstrations de l'existence du dieu données dans la Physique et la Métaphysique. Et c'est parce que ces démonstrations atteignent le « principe » auquel « sont suspendus le ciel et la nature » qu'elles procurent une connaissance qui en dignité comme en joie surpasse toute les autres : le bonheur de connaître la divinité est le couronnement naturel de la joie de connaître en général* ».

Mais Nodé-Langlois se demande : si l'homme est par nature un animal politique, peut-on admettre qu'il soit contemplatif par nature ? Ou bien la tension

entre vie active et vie contemplative n'est-elle pas un obstacle bien réel ? Pourtant, « *il est impossible d'être authentiquement prudent si l'on ignore que la connaissance de l'être divin est la fin véritable de l'homme* ». Résorber cette tension appartient à la politique dans sa dimension la plus noble : regarder le Souverain bien de l'homme et des hommes en communauté, comme le principe premier de toute sa science. Ce principe, elle le reçoit de la science maîtresse entre toutes : la métaphysique. L'auteur continue sur la parfaite cohérence entre la théorie de l'intellect développée dans le *Traité de l'Âme*, et l'idéal de vie en immortel, point culminant de l'*Éthique à Nicomaque*. Cet idéal est celui d'une âme spirituelle subsistante et incorruptible parce qu'immatérielle. Nodé-Langlois conclut : « *Il n'en est que plus remarquable qu'Aristote ait conçu le fond de l'essence humaine comme désir naturel de divinisation, et cherché dans la constitution d'une théologie philosophique le moyen de combler l'écart entre ce désir au-delà de tous les autres, et la faiblesse de la connaissance humaine, limitée par la condition naturelle de l'homme* ».

La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu

On ne saurait trop exagérer la main mise de la pensée kantienne sur le développement de la philosophie européenne et singulièrement française, jusqu'à son délitement actuel. La *Critique de la théologie rationnelle* fait notamment figure d'acquis définitif de la pensée.

À propos de l'argument ontologique, Kant va développer une discussion d'autant plus délicate à apprécier qu'elle semble rejoindre Thomas d'Aquin. Nodé-Langlois rappelle la thèse originale de saint Anselme : « *si ce qui est tel que rien de plus grand ne puisse être conçu, peut être pensé comme n'existant pas, cela même qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu, n'est pas ce qui est tel que rien de plus grand en puisse être conçu, ce qui est contradictoire* ». Thomas d'Aquin conteste la possibilité de passer d'une existence simplement conçue à une existence affirmée dans la réalité des choses. Que l'idée d'existence soit contenue dans l'idée d'un être absolument parfait, ne suffit pas à démontrer que cet être le plus parfait existe effectivement. En fait, l'intelligence humaine est impuissante à concevoir ce que pourrait être l'essence d'un être absolument parfait. Seul Dieu le sait, et pour Lui, l'argument anselmien est démonstratif. Kant réduit sa critique à un dilemme entre jugement analytique et jugement synthétique. Dans le premier cas, l'attribut n'ajoute rien au sujet qu'il qualifie, mais ne

fait que l'expliciter, tandis que dans le second, il ajoute un caractère intelligible au sujet. Si l'être est un simple prédicat logique, il n'énonce que l'inhérence dans le sujet, mais s'il est existentiel, il pose "l'être en soi" et en ce sens, il ne doit rien ajouter au concept du sujet, sinon, l'être existant serait différent de l'être conçu. « *Le jugement d'existence ne peut donc être vrai que si l'être, au sens existentiel, n'ajoute aucune détermination qui modifie le concept du sujet (...) L'être n'est un prédicat réel en aucun de ses deux sens* ».

Nodé-Langlois commente ensuite. La parenté entre la critique de Kant et celle de Thomas d'Aquin semble évidente : aucune existence ne peut se déduire de la simple définition d'une notion. Mais cette ressemblance même révèle à l'auteur, une étonnante contradiction chez Kant : « *Comment concilier les propositions selon lesquelles "être n'est pas un prédicat réel" et "le réel ne contient rien de plus que le simple possible" avec celle qui affirme "tout jugement d'existence est synthétique" ? Un jugement synthétique ajoute en effet quelque chose au concept de son sujet, et il contient donc plus que la simple possibilité* ». Loin d'être une bévue, cette contradiction est un exemple frappant du conflit primordial de la pensée kantienne : « *L'aspect réaliste et l'aspect idéaliste de la philosophie critique* ».

Fort de ce constat, l'auteur va dérouler toute l'ampleur de cette incompatibilité. La connaissance, selon la *Critique de la Raison pure*, commence lorsqu'un objet est donné dans une intuition sensible, lorsqu'un phénomène est produit par la présence d'une *chose en soi*. L'existence, pour Kant, n'est donc donnée que par la seule sensation, laquelle n'offre qu'une matière amorphe. Aussi, « *faire de l'existence une détermination intelligible reviendrait à dire que la sensation offre en elle-même une intelligibilité qui informe le sujet dans l'acte de connaissance* ». Cette opposition est celle de l'existence qui caractérise le réel en le distinguant du simple possible avec l'existence qui est une catégorie a priori et un concept pur. « *En affirmant l'existence de la chose en soi, Kant applique manifestement la catégorie d'existence au-delà de toute expérience possible. Telle est sans doute la contradiction majeure de la critique kantienne de la métaphysique : l'interdiction d'un usage transcendant des catégories est fondée sur un tel usage* ». Le kantisme serait une philosophie inaccomplie, mélangeant restes de réalisme et prémices d'idéalisme.

Dès lors, son évolution est marquée : abandon définitif de toute trace de réalisme, au profit d'un idéalisme éperdu, à la suite d'Hegel, de Schopenhauer ou de Fichte, ou bien, pierre d'attente pour un avenir déjà en marche : le retour à ce que Nodé-Langlois appelle un « *réalisme conséquent* ».

L'existence est-elle un acte ?

Nodé-Langlois introduit ce chapitre, en notant que Thomas d'Aquin fut le premier à appliquer la notion d'*acte* au verbe *esse*, autrement dit au verbe *être*, considérant ainsi le fait d'être comme un acte, et même le premier de tous : *actus essendi*, l'*acte d'être*. C'est un thème très actuel et très couru chez les thomistes de tous points cardinaux, dont on peut attribuer, si ce n'est la paternité, du moins la résurgence, à Gilson. Avouons que sur ce thème, notre jugement personnel est suspendu. Nous nous contenterons donc d'interroger l'auteur, sans porter de conclusion.

Thomas d'Aquin utilise effectivement l'expression *actus essendi* (presque intraduisible en français : "l'acte du devant être", ... de ce qui a à être", on se contente en général d' "acte d'être") en une quinzaine d'occasions. Soit pour expliquer, après Avicenne, l'origine du mot *ens*. Ce terme, qu'on traduit souvent par "un étant", serait forgé à partir du verbe être dans ce qu'il a d'effectif. Un étant est celui qui est, qui exerce le fait d'être. Soit, dans une autre série de textes, pour distinguer l'être exprimé dans la composition d'un énoncé, autrement dit *l'être dans l'esprit*, d'*avec l'être dans les choses*, à la suite de l'analyse d'Aristote dans sa *Métaphysique*. *Actus essendi* signifie donc dans ce cas : exister "vraiment" et pas seulement en pensée. À cette occasion, Thomas d'Aquin associe explicitement (*De la puissance*, q. 7) *essentia* (l'essence) et *actus essendi*, comme significations d'"esse", par opposition à celle signifiant l'être vrai de la proposition. Il n'y a donc rien qui, en première instance, puisse suggérer le sens, qu'on prête à Thomas, de *tout premier acte*. Mais on peut convenir que rien ne s'y oppose non plus.

Continuant sur la distinction entre acte premier et acte second, l'auteur aborde très logiquement la question de la forme et de son actualité. Il évoque pour cela une définition versée pour l'éternité au patrimoine des sommets du génie humain : la définition aristotélicienne de l'âme, reprise dans sa totale intégrité par Thomas d'Aquin : « *l'âme est l'acte premier d'un corps organisé possédant la vie en puissance* ». Mais immédiatement un doute envahit : cette définition tient-elle encore, si c'est

l'être et non l'âme qui est acte premier ? Et un deuxième lui embraye aussitôt le pas : puisque telle est la révolution voulue par Thomas d'Aquin, pourquoi n'a-t-il jamais levé cette difficulté dont il devait évidemment être pleinement conscient à la minute même où il ouvrit son *Traité de l'Âme* ?

Un peu plus loin, nous lisons : « *Le propre du thomisme a été d'étendre à l'être la qualification d'acte qui dans l'aristotélisme servait à caractériser la forme* ». Pourtant, dans le passage de sa Métaphysique qu'il dédie spécialement à la définition et à la caractérisation de ce qu'est l'acte, Aristote écrit d'emblée : « Ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει », que Guillaume de Moerbeke traduit en latin à l'attention de Thomas d'Aquin par « *Est autem actus existere rem, non ita sicut dicimus potentia* » et André de Muralt de traduire en français, dans une récente version, impressionnante d'intelligence (en fait, il renoue, en intégrant les exigences de la scientificité contemporaine, avec l'ancestrale tradition du commentaire textuel) : « *L'acte est donc l'exister de la chose, non comme nous disons en puissance* ». Pour Aristote, être en acte, c'est exister, et exister c'est être en acte. Il y a là une synonymie parfaite. D'où l'interrogation : doit-on concevoir un acte particulier qui serait l'acte d'exister, au sein d'autres actes et dont il serait l'acte premier, comme le soutiendrait la thèse avancée ? Une telle position ferait de l'âme, et d'autres, des actes seconds, nous l'avons vu. Ou doit-on s'en tenir aux termes d'Aristote pour qui tout acte, quel qu'il soit est un exister et il n'y a pas d'acte d'exister spécifique, au sein de ce qui serait un genre acte ? On voit bien l'incompatibilité entre les deux. Et ceci conduit aussi à une sous-question : faut-il véritablement voir chez Thomas d'Aquin, une différence entre la forme et l'être. Ne lit-on pas plusieurs fois chez lui, à la suite d'Aristote, que la forme donne d'être ? « *Instantanément, la forme donne être, rang et spécificité* » (*De la vérité*, q. 29).

Puis : « *L'essence est dite réellement distincte de l'existence en ce que sa réalité est irréductible à celle des existants qui la possèdent, et réciproquement ... l'existence s'ajoute à l'essence non pas comme l'accident à la substance, mais comme l'acte à la puissance* ». L'essence est la spécification formelle de l'être, et l'acte d'être est l'existence de l'essence ; par son essence, l'être est tel ou tel, et par l'acte d'être, l'être est ou existe.

Une telle dichotomie laisse derrière elle de nombreuses interrogations. Quel est cet être qui côtoie l'essence ? Voilà une question à laquelle il

est absolument impossible de répondre, car à la question "qu'est-ce ? ", on donne l'essence d'une chose. Qu'est-ce qu'un acte d'être qui ne soit rien de précis ?, qui n'ait aucune spécificité propre ?, que rien ne distingue chez le chat ou le lapin ?, qui est le même pour tous, donc, universel et interchangeable ? Nous n'avons guère le choix ; soit c'est un exister pur, un "ipsum esse", soit c'est un être hégélien, qui, à vouloir tout être, n'est plus rien, et finit par non-être.

Éliminons cette dernière possibilité, par trop hétérodoxe, mais nous ne pouvons davantage conserver la première, car toute essence, si puissante soit-elle, serait totalement incapable de spécifier l'ipsum esse, l'être même, lequel n'en aurait d'ailleurs aucunement besoin, tant il est vrai que l'essence est une restriction à n'être que ceci ou que cela, en totale exclusivité. Une existence formellement distincte de l'essence, même conçue par abstraction, sans prétendre se rencontrer séparée dans le réel, une telle existence est sans limite (puisque la limite, c'est l'essence), et ne pourra donc chausser aucune essence, car aucune ne sera à sa peinture.

Ou bien au contraire, il faudrait associer à chaque essence, un acte d'être qui lui soit tout particulier et différent du voisin. Mais c'est attribuer à l'exister lui-même une spécificité intégrée avant qu'il ne soit acte d'une essence, et rendre par le fait, cette essence redondante et inutile.

Nodé-Langlois lui-même, se pose aussi une question fort pertinente : « *Comment dès lors penser l'actualisation d'une essence sans supposer contradictoirement que celle-ci préexiste à son existence ?* » car c'est une conclusion bien établie, dans la métaphysique d'Aristote : dans un sujet donné, la puissance est chronologiquement antérieure à l'acte. Ce n'est qu'après avoir appris le grec, par exemple, que j'ai pu ouvrir Aristote. L'auteur ose une solution : envisager une préexistence virtuelle dans l'esprit de Dieu, dont la création serait comme l'actuation existentielle. Mais il ne la prend finalement pas à son compte, et osons dire qu'il ne donne pas de réponse tranchée. L'option proposée ferait de toutes choses l'incarnation d'idées divines, ce qui ne laisse pas de poser problème. Ou bien, elle aboutirait au paradoxe qu'Aristote oppose aux platoniciens : l'idée divine n'empêche pas la présence nécessaire d'une essence naturelle autonome et créée dans la chose. C'est cette dernière qui existe véritablement et dont il faut expliquer l'être. L'idée divine ne rend finalement pas compte de l'existence de l'essence. Au final, faire de l'essence une puissance naturelle à l'acte

d'exister conduit nécessairement à l'impasse d'Avicenne : la faire être en acte avant même qu'elle n'existe.

D'autres questions se posent encore. Avouons demeurer dans l'expectative, tout en considérant ces apories comme assez fortes pour mériter de remettre la problématique en chantier. Il ne faudrait pas, après avoir légitimement chamboulé le dogmatisme kantien, verser dans quelque chose qui y ressemblerait. Pour notre part, nous nous demandons, déjà, si le problème a seulement été correctement posé.

Au total

Notre batterie de questions finales ne doit pas fausser le jugement global à porter sur l'œuvre. L'auteur livre le fruit d'années de réflexions

tendues par un projet digne du plus grand respect : relever toutes les impasses sordides où aboutissent les contradictions d'une pensée ci-devant libératrice. Et il entend l'accompagner d'une illustration dans le détail et en tous domaines, sur la façon dont la pensée de Thomas d'Aquin nous affranchit de la stérilité intellectuelle et du dogmatisme par impuissance. Le potentiel du maître moyenâgeux est sans doute encore à peine entamé au XXI^{ème} siècle. Nodé-Langlois nous donne hâte d'en finir avec les scories indécorables du modernisme, pour enfin aborder les questions importantes et fécondes. Professeur pour l'élite des écoles préparatoires, l'auteur est rompu à toutes les subtilités d'une pédagogie limpide. Ce n'est pas le moindre atout du livre.