

# **Dictionnaire des philosophes**



Noëlla Baraquin

Jacqueline Laffitte

---

# Dictionnaire des philosophes

*Quatrième édition*

*Cet ouvrage a été conçu  
sous la direction de Jacqueline Russ*

**ARMAND COLIN**

Composition : Nord Compo

<p>Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.</p> <p>Le Code de la propriété intellectuelle du 1<sup>er</sup> juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements</p>	<p>d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.</p> <p>Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).</p>
	

© Armand Colin, 2020 (1997 pour la première édition)

Armand Colin est une marque de  
Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN 978-2-200-62844-4

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

# Avant-propos

Le *Dictionnaire des philosophes*, s'il entend exposer la vie et la doctrine des grands auteurs classiques, est largement ouvert à l'ensemble des courants contemporains : ce sont les philosophes les plus importants – une centaine – de la pensée antique, médiévale, classique, moderne et contemporaine qui sont ici présentés, de manière à ce que le lecteur soit ainsi disposé à gravir les premières marches de l'édifice philosophique. Avec l'aide de Platon, Aristote, Descartes et Spinoza, mais aussi de Wittgenstein, Bataille, Foucault et Deleuze, l'étudiant peut accéder, clairement, à la vie et à la pensée des grands philosophes.

Ce dictionnaire est le complément indispensable du *Dictionnaire de philosophie* (paru dans la même collection). L'originalité et l'intérêt de ces deux ouvrages résident précisément dans l'*articulation qu'ils réalisent entre la définition des notions et concepts essentiels de la philosophie et l'analyse des grands systèmes et des doctrines qui jalonnent l'histoire de la pensée*. Partant du principe que chaque concept philosophique revêt des significations extrêmement différentes d'une doctrine à l'autre, on s'est attaché ici à définir les concepts fondamentaux dans le contexte de la philosophie de chaque auteur, dans la logique interne de son œuvre. La liste des principaux concepts de chaque philosophe est récapitulée à la fin de l'article qui lui est consacré, ce qui permet au lecteur, en se référant au dictionnaire des notions (*Dictionnaire de philosophie*), de confronter le sens d'un concept à l'intérieur d'une doctrine avec les significations que ce concept a pu revêtir au cours de l'histoire de la philosophie.

Ce couplage des dictionnaires a donc pour finalité d'*articuler la perspective diachronique avec la perspective synchronique*, le dictionnaire des auteurs permettant de compenser le caractère dispersé de l'ordre alphabétique du dictionnaire des notions par le regroupement thématique ou problématique des concepts au sein d'une doctrine. Par exemple, dans le *Dictionnaire des philosophes*, la notion d'*existence* fait système, dans la perspective existentialiste de Sartre, avec les termes *liberté, facticité, responsabilité*, etc., selon un axe synchronique. Dans le *Dictionnaire de philosophie*, la notion d'*existence* se trouve située de Duns Scot à Sartre, en passant par Kant, Kierkegaard, Heidegger, etc., dans une perspective diachronique.

Dans sa présentation, le *Dictionnaire des philosophes* suit évidemment l'ordre *alphabétique* – et non chronologique –, puisqu'il s'agit d'un dictionnaire. Le lecteur est d'abord informé de la *vie des grands philosophes*, puis de la *succession de leurs œuvres*, selon l'ordre de leur élaboration et/ou de leur parution, avec indication des principales *éditions*. Vient ensuite la notice proprement dite, qui consiste en une *analyse rigoureuse* de la philosophie de chaque auteur à partir des thèmes et courants qui dominent sa pensée, et plus précisément des *grandes problématiques* qui lui sont propres. Cet exposé de la doctrine met en relief les aspects essentiels de la pensée au moyen de *sous-titres significatifs* dont l'enchaînement permet, par une lecture rapide, une première appréhension très synthétique de l'œuvre. Ces analyses entendent fournir une approche globale pour appréhender les auteurs et élucider les concepts historiques : elles sont donc suivies d'une *énumération des concepts clés et corrélats* afin que l'articulation des auteurs et des notions puisse se faire de la

manière la plus rigoureuse. Dès lors, un chassé-croisé permanent peut s’instaurer entre les deux dictionnaires. Chaque notice s’achève sur une bibliographie précise des *études* et des *réflexions critiques* suscitées par toute œuvre philosophique majeure, pour que chacun – étudiant de faculté ou de grande école, mais aussi tout lecteur soucieux d’une organisation et d’une progression méthodique de ses connaissances – puisse s’appuyer sur les meilleures bases philosophiques et pédagogiques.

Ce livre est un ouvrage nécessaire qui veut offrir à « l’amateur de philosophie » un récit des grandes réflexions qui éclairent notre présent. Il doit permettre de se retrouver avec précision dans l’univers philosophique, mais aussi dans la vie et l’existence, formées depuis des siècles par la réflexion philosophique, cette tête commune du faisceau du savoir humain, tête qui fait pénétrer ses rayons dans tous les secteurs de la connaissance. C’est à cette tâche ininterrompue et magistrale de la philosophie que notre *Dictionnaire des philosophes* veut œuvrer.

Qu’il nous soit permis, en conclusion, de citer Hegel : ce sont les « héros de la raison pensante qui, par la vertu de cette raison, ont *pénétré* dans l’essence des choses, de la nature et de l’esprit [...] et nous ont acquis par leur effort le trésor suprême, celui de la *connaissance rationnelle*<sup>1</sup> », qui sont présents dans notre *Dictionnaire des philosophes*.

J. RUSS, N. BARAQUIN, J. LAFFITTE

## ABRÉVIATIONS

chap.	chapitre	publ.	publication
Cerf	éditions du Cerf	Seuil	éditions du Seuil
dir.	sous la direction de	s.	siècle
EHESS	École des hautes études en sciences sociales	s.d.	sans date
ENS	École normale supérieure	sq.	et suivante(s)
ex.	exemple	t.	tome
L.	livre	trad.	traduction
Minuit	éditions de Minuit	trad. fr.	traduction française
<i>Œ.C.</i>	<i>Œuvres complètes</i>	v.	vers
		vol.	volume

## SIGNES

- ☞ renvoie aux rubriques Œuvres (des philosophes traités), Concepts clés et corrélats, Auteurs, Bibliographie.
- renvoie à un philosophe traité dans cet ouvrage.

---

1. *Leçons sur l’histoire de la philosophie* (Introduction du Cours de Berlin).

## ADORNO, Theodor Wiesengrund (1903-1969)

Philosophe, sociologue et musicologue allemand. Membre le plus éminent, avec M. Horkheimer\*, de l'École de Francfort\*. Juif en exil sous le nazisme à Oxford, puis aux États-Unis de 1934 à 1949, il prend ses distances par rapport au marxisme et entreprend la critique de la société postindustrielle bureaucratique et technocratique responsable selon lui de la tragédie contemporaine (peut-on encore penser *après Auschwitz* ?). Porte-parole contesté de la gauche, accusé par la Nouvelle Gauche de faire le jeu de l'ordre établi, « il s'offre à nous, aujourd'hui, comme l'archétype de l'intellectuel désillusionné par les désastres du siècle ainsi que par la vanité de la pensée » (M. Besnier).

### • Œuvres :

- a) sociologiques : *Études sur la personnalité autoritaire* (1950), Allia, 2007 ; b) philosophiques, morales : *Dialectique de la raison* (1947), avec Horkheimer, Gallimard, 1974 ; *Dialectique négative* (1966), Payot, 1978 ; *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), Gallimard, 1974 ; *Jargon de l'authenticité* (1964), Payot, 1989 ; c) esthétiques : *Théorie esthétique*, 1970 ; *Philosophie de la nouvelle musique* (1949), Payot, 1989 – sa contribution à la musicologie a pu apparaître comme l'apport le plus original d'Adorno – ; *Prismes*, Payot, 1986.

### **L'autodestruction de la raison. De la froidur bourgeoise aux fumées d'Auschwitz**

Dans les années 1930, Adorno élabore avec Horkheimer le projet de « théorie critique », application de la critique marxiste aux nouveaux mécanismes de domination et d'aliénation (« société administrée », standardisation de la culture), sans oublier ceux engendrés par le marxisme orthodoxe (totalitarisme), et en tenant compte des évolutions non prévues par Marx\* : au lieu d'une paupérisation croissante, l'intégration de la classe ouvrière dans la classe moyenne. Les capitalistes ont lu Marx et trouvé les moyens politiques et économiques d'éviter les crises...

Dans *Dialectique de la raison*, publiée à la Libération avec M. Horkheimer, est rejete

tée l'idée que la victoire du prolétariat suffirait à abolir la domination de l'homme par l'homme. C'est la raison elle-même qui, en s'instrumentalisant, s'est rendue responsable de l'aliénation et des formes nouvelles de la barbarie. Sa domination irrationnelle de la nature a abouti à une véritable « autodestruction » d'elle-même : l'homme s'est nié en tant qu'être naturel, a oublié sa propre nature intérieure, son corps ; il est devenu un individu abstrait. La raison est devenue « un mythe », le rationalisme une idéologie mystificatrice. Technique et calcul au service d'intérêts privés récupérant toutes les valeurs font régner « cette froideur qui est le principe de la subjectivité bourgeoise sans lequel Auschwitz n'aurait pas été possible ». Le fascisme nazi, en liquidant politiquement l'individu libéral, est bien l'expression moderne de la logique monopoliste, où les droits démocratiques sont l'alibi du libéralisme.

L'*illusion marxiste* – penser que la raison est l'apanage d'une classe sociale, moteur révolutionnaire immanent à la société – ne fait que redoubler l'illusion des Lumières : croire au rôle émancipateur de la raison comme telle.

### **Dialectique négative, utopie négative**

Qu'est-ce qui surnage du naufrage de la raison ? L'*individu* – isolé, fragilisé par les systèmes –, seul à pouvoir prendre la place d'un sujet révolutionnaire introuvable. À condition de ne pas le concevoir à la manière irrationaliste qui a fait le jeu du fascisme ! De la raison des Lumières, qui était là avant le prolétariat, on gardera donc le meilleur : le libre esprit critique individuel, un individualisme éclairé, vigilant.

La tâche de la critique est de :

1. mettre au jour la perversion inhérente à la raison sous les entités abstraites auxquelles on a sacrifié l'individu – Idée et État hégéliens, Histoire de Marx, Essence de Husserl\*, Être de Heidegger\*, Science objective des néo-positivistes (Cercle de Vienne\*, Popper\*...). « Insatiable principe d'identité », « violence du rendre semblable », Adorno trouve des accents dignes de Lévinas\* pour stigmatiser la mystification idéaliste ;

2. démythologiser une société parodique où tout se passe comme si l'idéal spéculatif

avait été réalisé : l'anéantissement de l'individuel dans l'universel, l'*Aufhebung* !

Seul l'individu a en lui de quoi sentir ce qui peut rester de « non identique », d'irréconcilié dans les systèmes totalitaires. Parce que c'est la puissance du *penser* qui lui permet de rompre l'identité pour penser par lui-même, sentir une unité raison-nature bien plus fondamentale que l'identité théorie-praxis marxiste, Adorno conserve l'idée de *dialectique, mais négative* : « conscience rigoureuse de la non-identité », faisant droit à un individuel porteur d'universel et à une nature corporelle irréductible, elle maintiendra le particulier par une négation déterminée de tout retour à un quelconque positif. Ainsi évitera-t-on les grands « dépassements » conceptuels (société sans classes et sans État, lendemains qui chantent...).

La motivation de l'utopie sera donc conservée, mais comme *utopie négative* : non affirmative, signe d'altérité au sein d'un réel uniformisant.

### **L'art, « mimésis réfléchie » Une esthétique critique**

L'art – l'art moderne, qui a acquis une complète autonomie – est par excellence une telle source d'utopie subversive et le modèle même de la dialectique négative : l'individu créateur s'y donne les moyens de dépasser le passé sans annuler sa propre singularité. Il possède un *contenu de vérité* – comme sens provenant de l'élaboration d'un matériau par une forme – non comme incarnation de l'Idée (Hegel\*), ni comme message séparable de la forme (didactisme de Brecht), ni comme reflet de la société (réalisme marxiste de G. Lukács, L. Goldmann). Langage non conceptuel, l'œuvre est une *mimésis* – « dans l'art, l'esprit n'est plus le vieil ennemi de la nature » (rythme, impulsions dionysiaques...) – et une *organisation formelle*. La forme, élaboration d'un matériau, déconstruit celui-ci par une organisation qui implique l'invention d'un matériau nouveau et de techniques nouvelles. Or, le *matériau* (par ex. l'harmonie tonale, la perspective) est inséparable d'un état historique donné ; il est « de l'esprit sédimenté, quelque chose de socialement préformé à travers la conscience des hommes », qui s'est constitué au travers d'attitudes (d'écoute en musique, de vision en peinture...) réifiées en canons d'expression.

« La confrontation du compositeur avec le matériau est [donc] confrontation avec la société, précisément dans la mesure où celle-ci a pénétré dans l'œuvre. » (*Philosophie de la nouvelle musique*.) L'exemple canonique pour Adorno (musicologue et compositeur) est l'opération subversive de la libre atonalité, invention de son maître Schoenberg, lequel, ayant pris conscience de la saturation du système tonal, jette les fondements de la « nouvelle musique » en reposant le problème musical sur des bases neuves (tonalité suspendue, série). Il remonte ainsi vers un polyphonisme généralisé, libéré des tabous harmoniques en matière de dissonance. Cette victoire du contrepoint sur les limitations tonales, autorisant l'indépendance des voix, donne à entendre le déchirement du monde moderne jusqu'au cauchemar concentrationnaire (*Un survivant de Varsovie*) et à l'impossibilité de communiquer (*Moïse et Aaron*). Stravinski symbolise au contraire un renoncement à la modernité radicale, en régressant vers des formes archaïques, occultant la « protestation radicale » par une logique musicale encore trop complaisante envers les médias, avec fétichisme des moyens (virtuosité instrumentale, rythme...).

Cette idée de la subversivité inhérente à l'art dès qu'il est libéré de son asservissement idéologique (art « moderne ») permet d'échapper aux trois impasses majeures de l'esthétique aujourd'hui :

1. au *formalisme* idéaliste (ex. l'Art pour l'Art, le structuralisme esthétique de Valéry, de Barthes...) qui fait de l'œuvre un système clos sans amarres culturelles ni naturelles et lui refuse un contenu de vérité extérieur à son aura purement esthétique ;
2. au *réalisme* (sensiblerie académique bourgeoise, réalisme socialiste) qui cherche ce contenu de vérité dans un message objectif (le « sujet » empirique de l'œuvre) ;
3. à l'interprétation *freudienne* de l'art comme sublimation de pulsions.

Dans les trois cas, la dimension de négativité de l'art est ignorée et donc l'objectivité empirique de son contenu majorée, soit pour en rejeter les implications historiques (formalisme), soit pour ne tenir compte que de celles-ci (réalisme). Nulle part la réduction de l'art à une réalité empirique n'est aussi poussée que dans la psychanalyse :



sous couleur de faire droit à des significations profondes, le caractère provocateur et authentique de l'art, allergique à tout esprit de conciliation, est ignoré pour y voir une fuite dans l'illusion, un compromis hygiénique entre plaisir et réalité, « une douce narcose » !

On comprend que la *critique* soit appelée par l'art comme son *complément nécessaire* : les grandes œuvres « attendent leur interprétation », car ce n'est pas le sujet mais la forme qui leur confère une vérité révolutionnaire, irrécupérable par une idéologie. Leur sens est inséparable de la recherche formelle la plus audacieuse, rendu plus complexe, plus énigmatique, par le renouvellement du matériau. « Inconsommables », leur forme « témoigne de la possibilité du possible », amorce la critique d'un réel mensonger : « L'idée d'une œuvre d'art conservatrice contient quelque chose d'absurde. En se séparant de manière emphatique du monde empirique, les œuvres d'art témoignent que ce monde lui-même doit devenir autre chose [...] La violence de la distanciation implicitement condamne la pauvreté et la fausseté de ce dont elle se distancie. » (*Théorie esthétique*.)

#### **Adorno moraliste : l'infamie dans le lieu commun. L'abjection moderne**

Dans une veine qui est exactement (version athée) celle d'*Exégèse des lieux communs* de Léon Bloy, les *Minima Moralia* dénoncent la parole neutralisante où s'entend la déchéance propre à l'époque, son nivellement consensuel. Dans la dénonciation heideggerienne du « On » au nom de l'authenticité, Adorno n'est pas sans reconnaître sa propre critique, mais défigurée par un « jargon » où il lit la complaisance conservatrice, une mentalité qui fait le lit du fascisme.

#### • **Concepts clés et corrélats :**

☞ Art Bureaucratie Capitalisme Classe sociale Conformisme Contenu de vérité Critique Culture Dialectique Esthétique Forme Idéalisme Identité Idéologie Illusion Instrumentalisation Lumières Marxisme Mimesis Mystification Raison Rationalité Réification Révolution Technocratie Théorie critique Totalitarisme Utopie

#### • **Auteurs :**

☞ Benjamin Deleuze Francfort (École de) Freud Habermas Hegel Marcuse Marx Popper

#### • **Bibliographie**

Études : D. Claussen, *Theodor W. Adorno, un des derniers génies*, Gallimard, 2004.  
 R. Jauss in : R. Rochlitz (dir.), *Théories esthétiques après Adorno*, Actes Sud, 1990, p. 31 sq.  
 M. Jimenez, *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité*, Le Sycamore, 1983.  
 N° spécial de la *Revue d'Esthétique, Adorno*, n° 8, Privat, 1995.  
 G. Moutot, *Adorno. Langage et réification*, PUF, 2004 ; *Essai sur Adorno*, Payot, 2010.  
 S. Müller-Doohm, *Adorno*, Gallimard, 2004.  
 A. Wellmer, « Dialectique de la modernité et de la postmodernité. La critique de la raison après Adorno » in : *Les Cahiers de philosophie*, n° 5, Jean-François Lyotard. *Réécrire la modernité*, p. 99-161.  
 Critiques : J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1985, p. 128 sq., 455 ; « Theodor W. Adorno », *Profilis philosophiques et politiques*, Gallimard, 1971, p. 229-256.  
 G. Petitdemange, Postface à Adorno, *Jargon de l'authenticité*, Payot, 1989, p. 159 sq.  
 R. Rochlitz, Introduction à *Théories esthétiques après Adorno*, Actes Sud, 1990.  
 H. Védrine, *Les Ruses de la raison. Pouvoir et pouvoirs*, Payot, 1982, p. 131-133.  
 A. Wellmer, « Vérité, Apparence, Réconciliation. Adorno et le sauvetage esthétique de la modernité », in : R. Rochlitz (dir.), *Théories esthétiques après Adorno*, p. 37.

---

#### ALAIN

#### **Émile CHARTIER, dit (1868-1951)**

Philosophe français, né en Normandie, à Mortagne-au-Perche, Alain s'est voulu avant tout un professeur de philosophie de l'enseignement secondaire, un éveillé. C'est la rencontre avec son professeur de khâgne au lycée de Vanves, le philosophe

Jules Lagneau, qui décida de sa vocation philosophique. Normalien et agrégé en 1892, professeur et journaliste, son enseignement original devint rapidement célèbre. Il redonnait vie aux grands textes et savait se faire entendre de tous. Il a marqué des générations, à Pontivy, Lorient, Rouen, puis à partir de 1909, dans les khâgnes parisiennes du lycée Henri-IV et du collège Sévigné.

Engagé volontaire en 1914, à 46 ans, comme « simple soldat », Alain était revenu de la guerre résolument pacifiste ; au Comité de vigilance des intellectuels antifascistes, dont il fut l'un des créateurs en 1934, il choisit, en 1936, la fraction qui optait pour la négociation avec le national-socialisme.

• **Œuvres :**

- a) Ses « Propos », plus de 5 000 brèves chroniques denses publiées de 1906 à 1936 dans *La Dépêche de Rouen*, réunis en vol. distincts : *Propos d'un Normand*, *Propos sur le bonheur* (1928), Gallimard 1960 ; *Propos sur l'éducation* (1932), PUF, 1976, etc. ; b) de nombreux ouvrages, dans son style non systématique de moraliste et d'essayiste doué du génie de la formule : *Système des Beaux-Arts* (1920), Gallimard, 1978 ; *Entretiens au bord de la mer* (1931), Gallimard, 1949 ; *Les Dieux* (1934), Gallimard, 1985 ; *Éléments de philosophie* (1941), Gallimard, 1990 ; *Mars ou la guerre jugée*, Gallimard, 1969 ; Choix de *Propos*, « La Pléiade », Gallimard, 1990.

« **La facilité est le mal de l'esprit** »

« **Penser, c'est dire non** »

De son maître Jules Lagneau, Alain retient une puissante leçon de rationalisme et d'intellectualisme : dans la moindre perception, il y a tout l'esprit ; sous la moindre pensée, l'activité de la « pensée pensante », « sans laquelle  $2 + 2 = 4$  retomberait au néant » ! Du vrai, il faut douter, sinon la pensée se met à « croire » en ses pensées, s'en rend captive en les coupant de leur ancrage humain. Car l'esprit est au monde, « nos idées ne sont pas des êtres », mais des outils, des clés que l'on essaie. Les accents d'Alain pour dire la primauté de l'être au monde sont consonants avec la phénoménologie la plus concrète, en opposition expresse à l'idéalisme et au dualisme.

L'homme n'est pas maître naturellement de ses pensées : l'esprit, solidaire d'un « sac de peau » et « engagé », a pour ennemis ses « premiers mouvements », l'imagination et l'émotion, maîtresses d'illusion et de servitude. Mais aussi bien la pensée pure, qui fuit le réel, prend « les signes pour les choses » et bâtit dans l'absolu sans rencontrer de résistance. Or, c'est là pour l'esprit se fuir. « La facilité est le mal de l'esprit » : « Écoutez Socrate\*, qui bute partout ». C'est contre « ce qui va de soi » que la puissance de l'esprit a à se reconnaître et à se conquérir. Dans les gestes et les signes les plus simples (la politesse), on voit comment l'homme cherche à déjouer la pente de la démission et de l'abandon.

**Primauté en l'homme du supérieur sur l'inférieur : « l'homme dépasse l'homme »**

« L'inférieur porte le supérieur » ; l'humanisme optimiste et volontariste d'Alain est entièrement fondé sur l'idée – qui est « foi » – de la primauté du supérieur sur l'inférieur : « Le pouvoir de surmonter est tout l'homme », « L'homme n'est heureux que de vouloir et d'inventer ». Alain fait la critique de la tentation moderne des sciences humaines de réduire l'humanité à ses conditions (le passé, l'élémentaire) : « Les psychologues se trompent par cette manie de vouloir connaître au lieu de changer et d'élever. Connaître ma pensée c'est la faire. Connaître mon sentiment, c'est l'élever et l'humaniser. Mon vrai portrait est dans Homère, Virgile, Montaigne\* ». »

Une *pédagogie* s'ensuit : apprendre en imitant et en admirant ; « l'enfant veut qu'on l'élève ». La formation par « les humanités » est donc irremplaçable : « l'homme pense l'humanité ou bien il ne pense rien » ; « On reste esclave, à ne point savoir admirer » ; « à vouloir s'exprimer lui-même sans secours, l'homme se déforme et grimace ». Imiter n'a pas d'autre fin que de parvenir à penser par soi-même. Si Alain est kantien en fondant toute valeur sur le fait de « se savoir esprit », il tient de Spinoza\* que « l'homme n'a pas besoin de la perfection du cheval » : chacun possède une nature dont « la couleur et l'assiette sont inimitables », et s'il se sauve, c'est « en persévérant dans son être », dans la perfection vers laquelle il tend.

Cet humanisme original, ce rationalisme proche des richesses du sens commun, de la

littérature et de l'art, donne sa cohérence philosophique à la lecture que fait Alain des grands Auteurs : il voit dans leurs doctrines les expressions diverses d'une même affirmation de l'humanité, articulées autour d'une « querelle éternelle » : entre les pensées qui marquent la distance entre l'esprit et la nature – Platon\*, Descartes\*, Kant\* – et celles qui reconduisent l'esprit vers une nature où il apprend à se retrouver et à se reconnaître – Aristote\*, Spinoza, Hegel\*.

• **Concepts clés et corrélats :**

☞ Âme Art Beau Citoyen Corps Doute  
Éducation Esprit Esthétique Imagination  
Jugement Liberté Passions Pédagogie  
Perception Philosophe Philosophie Raison  
Rationalisme Sagesse

• **Auteurs :**

☞ Comte Descartes Hegel Platon Socrate  
Spinoza

• **Bibliographie**

Études : R. Bourgne, *Alain lecteur des philosophes*, Dunod, 1987.  
T. Leterre, *La Raison politique. Alain et la démocratie*, PUF, 2000 ; *Alain, le premier intellectuel*, Stock, 2006.  
G. Pascal, *L'Idée de philosophie chez Alain*, Bordas, 1970.  
J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, Les Belles Lettres, 2017.  
O. Pourriol, *Alain, le grand voleur*, Le Livre de poche, 2006.  
O. Reboul, *L'Éducation selon Alain*, Vrin, 1974.  
Critiques : C. Perrot, *La Politesse et sa philosophie*, PUF, 1996, p. 212-216.  
J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, « Quadrige », PUF, 1994, p. 696, *passim*.

---

**ALTHUSSER, Louis**  
**(1918-1990)**

Indissociablement philosophe marxiste et homme de parti, Althusser illustre par sa vie et son œuvre le lien étroit qui unit, à ses yeux, théorie et pratique, l'idée que la philosophie est partie prenante dans la lutte politique, qu'elle est elle-même une pratique théorique inséparable de la pratique politique. Sensibilisé aux problèmes épistémologiques par Bachelard\*, Koyré\* et Canguilhem\*, ainsi qu'aux recherches structuralistes de Lévi-Strauss\*, Foucault\* et Lacan\*, Althusser

propose une lecture à la fois « symptomale » et scientifique du *Capital*. Sa réflexion critique, menée avec un refus de tout dogmatisme, en opérant chez Marx\* une « coupure épistémologique » entre la préhistoire idéologique (son cortège de pseudo-concepts, humanisme, sujet...) et la production d'un discours scientifique autour de catégories fondamentales telles que forces productives, rapports de production, lutte des classes, idéologie, etc., renouvelle complètement la lecture de Marx et donne un élan nouveau au marxisme.

Né en Algérie, Althusser fait des études brillantes à Alger, puis à Marseille, et entre à l'ENS rue d'Ulm en 1939. Prisonnier en Allemagne de 1939 à 1945, il reprend ses études lorsqu'il est démobilisé. Il prépare son diplôme avec Bachelard sur *La Notion de continu dans la philosophie de Hegel*. Agrégé de philosophie en 1948, il restera à l'ENS comme agrégé-répétiteur jusqu'à ce que, en 1980, le meurtre de sa femme, lors d'une crise de démence maniaco-dépressive, le conduise à un internement psychiatrique. Il meurt en 1990, après avoir écrit *L'avenir dure longtemps*.

Son itinéraire intellectuel est représentatif des crises idéologiques de l'époque. Étudiant catholique, élève de J. Guilton et de J. Lacroix, il fonde à Marseille la section de la Jeunesse étudiante chrétienne. Mais sa foi est ébranlée par la guerre et il se convertit progressivement au marxisme, adhérant au Parti communiste en 1948. Son souci majeur est de sauver le marxisme au moment même de son déclin. Ses thèses ont un grand retentissement politique et philosophique, en France comme à l'étranger, et, si elles suscitent de vives polémiques dans le monde marxiste orthodoxe, elles entraînent une génération d'intellectuels militants. La désillusion provoquée par l'effondrement des régimes communistes n'est peut-être pas étrangère à sa dépression et au développement de sa maladie.

• **Œuvres :**

*Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959 ; *Pour Marx*, Maspero, 1965 ; *Lire le Capital*, Maspero, 1965 ; *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969, *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973 ; *Philosophie et philosophie spontanée des savants*,

Maspero, 1974 ; *Éléments d'autocritique*, Hachette, 1974 ; *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste français*,

Maspero, 1978 ; *L'avenir dure longtemps*, Stock-IMEC, 2007.

### **La catégorie de coupure épistémologique**

La première idée fondamentale est que le marxisme n'est pas un système harmonieux mais que Marx est « devenu » marxiste par une série de ruptures laborieuses, de contradictions surmontées. La *catégorie de coupure épistémologique* est utilisée par Althusser et son école pour désigner la profonde mutation théorique qui marque, en 1845, le passage chez Marx d'un humanisme idéologique au discours scientifique sur l'histoire. Le concept est emprunté à Bachelard chez qui il figure sous les termes de « rupture épistémologique ». Ce qui est commun avec Bachelard, dans la notion de coupure épistémologique, c'est qu'elle désigne, chez l'un comme chez l'autre, le moment où une discipline surmonte les obstacles épistémologiques, les erreurs et les illusions de sa préhistoire pour se constituer comme science. Chez Althusser, le sens de « coupure » diffère cependant sur un point essentiel : la coupure renvoie simultanément à la constitution d'une science, le matérialisme historique, et d'une philosophie nouvelle, le matérialisme dialectique. Cette philosophie est requise précisément pour combattre l'idéologie qui renaît sans cesse. La coupure épistémologique désigne ainsi un processus sans fin, une révolution théorique jamais achevée. C'est la raison pour laquelle, contrairement à la rupture épistémologique chez Bachelard, la coupure althussérienne est plus structurale, donc plus synchronique, que diachronique.

Il n'empêche que cette mutation épistémologique a pour effet le découpage de l'œuvre de Marx en trois périodes, marquées par des ruptures épistémologiques : celle de 1841-1847, où dominent l'idéalisme hégélien et l'humanisme de Feuerbach\* ; de 1844 à 1847, le communisme utopique ; et, à partir de 1847, l'avènement du communisme effectif avec *Le Capital* et l'élaboration des thèses fondamentales du marxisme.

L'histoire est ouverte au marxisme grâce à la rupture avec l'*humanisme*. Cette notion

désignant une philosophie qui fonde la société et l'histoire à partir d'une essence de l'homme est, comme la notion de *sujet* universel donateur de sens, un concept abstrait et vide, « surchargé d'idéologie bourgeoise ». Si Marx la rejette, c'est pour « arriver aux hommes concrets », c'est-à-dire les hommes tels qu'ils sont, déterminés et marqués par des rapports de force dans le cadre d'une économie donnée, la production capitaliste, à travers le système de la lutte des classes. Il faut passer par la connaissance du système que constitue l'ensemble de ces rapports pour parvenir « à la connaissance des lois qui commandent et leur vie et leur lutte concrètes ». Ainsi l'homme doit s'effacer derrière la relation structurale des luttes et contradictions sociales.

### **Que signifie être marxiste aujourd'hui ?**

La crise que connaît le marxisme en cette seconde partie du xx<sup>e</sup> siècle conduit à se poser d'abord la question fondamentale : qu'est-ce qu'être marxiste ? Si Marx lui-même est devenu marxiste, en quoi consiste le marxisme effectif, c'est-à-dire le marxisme authentiquement scientifique, celui qui peut échapper à la contingence de sa propre interprétation idéologique ?

Il ne s'agit rien moins que de sauver le marxisme des échecs successifs et de l'effondrement final des régimes communistes. Althusser y contribue pour sa part en dégageant et en définissant dans leur rigueur et leur scientificité les concepts fondamentaux du matérialisme historique.

« Théoriquement parlant, écrit Althusser, le *marxisme* est, d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme. » Il le définit d'abord comme « un *antihumanisme théorique* », doctrine matérialiste qui récuse toute conception de l'histoire comme téléologie du sujet et qui, de ce fait, rend vaine et dérisoire toute eschatologie. Cette dernière est bien, en effet, une des raisons de l'écroulement des régimes communistes qui ont sacrifié totalement le présent au nom de l'avènement utopique du « grand soir » : l'achèvement de l'histoire dans une société sans classes. Althusser rejette également l'*historicisme*, tributaire de la philosophie hégélienne de l'histoire qui, dans son aspect le plus général, considère celle-ci comme le principe explicatif de tout

phénomène humain, ce qui conduit à une forme de relativisme historique et d'acceptation non critique du présent. Or, pour préserver le caractère scientifique des grands concepts marxistes, Althusser les intègre dans une perspective structuraliste qui privilégie le point de vue synchronique aux dépens de l'explication diachronique. Affirmer que le marxisme est un antihistoricisme, c'est poser que des concepts tels que « lutte des classes », « modes de production », etc., échappent à la contingence de l'histoire, même si leur élaboration est un phénomène historique.

Être *marxiste*, au sens rigoureux du terme, signifie donc :

1. Affirmer que *Le Capital* est la théorie scientifique des modes de production. Au sens étroit, le concept de « modes de production » désigne la seule infrastructure économique, c'est-à-dire la façon dont une société organise les rapports des travailleurs aux moyens de production, ce que Marx définit comme l'articulation entre forces productives et rapports de production. Au sens large, « modes de production » signifie les conditions économiques, politiques, idéologiques qui commandent l'ensemble des procès de production. Généralisant la notion de production matérielle des marchandises, Althusser nomme « pratique » tout processus de transformation d'une matière première par le travail humain en un produit déterminé. La pratique sociale, dans son ensemble, comprend ainsi des pratiques économiques, politiques, idéologiques et théoriques.

2. Défendre la théorie centrale du *matérialisme historique*. L'être social et économique détermine la conscience, et non l'inverse, et le réel est irréductible dans sa structure et son fonctionnement aux représentations que les sujets s'en font.

3. Enfin, affirmer que la lutte des classes est le moteur déterminant de l'histoire : « Elle n'est pas l'effet dérivé de l'existence des classes qui existeraient antérieurement (en droit et en fait) à leur lutte. La *lutte des classes* est la forme historique de la contradiction (interne à un mode de production) qui divise les classes en classes. » (*Réponse à John Lewis*, Maspero, p. 29.) De plus, elle n'est pas seulement sociale et économique mais se réfléchit sur le plan théorique et philosophique.

### *Philosophie, science et idéologie*

La « pratique théorique », en tant que forme déterminée de la pratique sociale, comprend la *science* qui produit des connaissances au moyen de concepts : 1) Il existe une structure propre de la science : le système des concepts détermine le sens de chaque concept et son ordre d'apparition dans la démonstration. 2) Une science s'édifie toujours contre l'idéologie ou à partir de sa préhistoire idéologique, la coupure épistémologique révélant précisément le passé de la science comme idéologie. 3) La *pratique scientifique*, selon Althusser, est à la fois transformation de l'objet réel par la théorie et de la théorie par l'expérience.

Dans le contexte de sa lecture critique de Marx, Althusser désigne par « science » le projet marxiste de produire des analyses objectives et de dégager dans toute leur rigueur les concepts fondamentaux du matérialisme historique.

Par « idéologie », il entend d'abord les théories erronées, les évidences qui tiennent lieu de science, toute pensée qui ne pense pas sa propre origine et qui ne détermine pas son propre rapport à la réalité, en particulier aux intérêts et aux motivations qui l'ont engendrée. Plus précisément, « une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon le cas) doué d'une existence et d'un rôle historique au sein d'une société donnée [...]. L'idéologie comme système de représentation se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance) » (*Pour Marx*). Althusser met l'accent sur la différence chez Marx entre l'idéologie théorique et les idéologies réalisées dans la pratique (institutions, actes sociaux, etc.) qui sont réelles et concrètes, comme l'économie et la politique, et qui sont des forces matérielles agissantes indispensables à la société.

Althusser insiste plus particulièrement sur deux traits essentiels de l'idéologie :

– son rôle et son caractère vital dans les pratiques et les rapports humains : « Les sociétés humaines secrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère mêmes indispensables à leur respiration et à leur histoire » ;

– le fait que l'idéologie est par essence inconsciente de soi et n'existe comme telle que pour la science. Les forces motrices de l'histoire agissent à l'insu des masses qu'elles mobilisent. C'est pourquoi Althusser définit également l'*idéologie* comme le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. On retrouve ici « la structure de la méconnaissance » où marxisme et psychanalyse se rejoignent.

L'originalité d'Althusser au sein du marxisme réside dans la fonction positive qu'il assigne à la philosophie dans son rapport à la science comme à l'idéologie. Les marxistes, d'une manière générale, ont, à l'égard de la philosophie, une attitude négative : soit ils condamnent son aspect abstrait et utopique au nom d'un réalisme pragmatique ; soit ils lui reprochent ses incertitudes au nom d'un positivisme scientiste ; soit ils la rejettent du côté des idéologies. Dans *Pour Marx* et dans *Lire le Capital*, Althusser énonce une nouvelle définition de la *philosophie*, qu'il distingue de la science en ce qu'elle n'a pas d'objet mais des enjeux, en ce qu'elle ne produit pas des connaissances – des concepts – mais des catégories et des thèses formant système. Ces thèses, ne pouvant faire l'objet de démonstrations ou de preuves scientifiques, se caractérisent non par leur vérité (en rapport avec une théorie) mais par leur justesse (en rapport avec une pratique).

Dès lors, la *philosophie* a une fonction majeure d'intervention pratique dans la théorie en opérant une ligne de démarcation entre l'idéologie et la science. Il s'agit d'un véritable geste politique, susceptible d'orienter l'action militante dans un sens progressiste. C'est pourquoi Althusser propose une nouvelle définition de la philosophie comme « en dernière instance, lutte des classes dans la théorie » (*Éléments d'auto-critique*). Tel est le rôle assigné à la « lecture symptomale » qui, à la suite de Spinoza\*, Nietzsche\*, Marx et Freud\*, nous a appris à déceler dans un texte le non-dit, à considérer les mots comme des « effets de sens » : « C'est depuis Freud que nous commençons de soupçonner ce qu'écouter, donc ce que parler (et se taire) veut dire... Sous l'innocence de la parole et de l'écoute [se découvre] la profondeur assignable d'un second, d'un tout autre discours, le discours de l'inconscient. J'oserais soutenir que c'est

depuis Marx que nous devrions commencer de soupçonner ce que, du moins dans la théorie, lire et donc écrire veut dire. » (*Lire le Capital*.) La philosophie a donc une fonction véritablement politique : lutter contre l'idéologie qui occulte la dimension novatrice d'une pensée. C'est ce qui lui a permis de définir le *marxisme* non comme une « nouvelle philosophie de la praxis », mais « comme une pratique nouvelle de la philosophie qui a pris conscience de son propre rapport à la politique ».

• **Concepts clés et corrélats :**

☞ Antihumanisme Coupure épistémologique  
 Historicisme Idéologie Classes  
 Matérialisme historique Marxisme  
 Production Philosophie Pratique Théorie  
 Science Sujet

• **Auteurs :**

☞ Bachelard Bourdieu Canguilhem Engels  
 Marx Montesquieu

• **Bibliographie**

Études : E. Balibar, « L'Objet d'Althusser », in : S. Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, PUF, 1993.  
 Y. Moulrier Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, 2 vol., Le Livre de poche, 2001-2002.  
 J.-P. Cotten, *La Pensée de Louis Althusser*, Privat, 1979.  
 E. Marty, *Louis Althusser, un sujet sans procès*, Gallimard, 1999.  
 P. Raymond (dir.), *Althusser philosophe*, PUF, 1997.  
 Critiques : R. Aron, *La Révolution introuvable. Essais sur mai 68*, Fayard, 1968, p. 123, 136-137 ; « Althusser ou la lecture pseudo-structuraliste de Marx », *D'une sainte famille l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, Gallimard, 1969, p. 71-276.  
 D. Avenas et al., *Contre Althusser. Pour Marx*, éditions de la Passion, 1999.  
 P. Bourdieu, « Marx lecteur de Balibar », *Actes de la Recherche*, nov. 1975 ; *Le Sens pratique*, Minuit, 1980, p. 70, 88.  
 V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, 1979, p. 139-159.  
 M. Godelier, *L'Idéal et le Matériel*, Flammarion, 2010.

J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974.

P. Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Seuil, 1997, p. 149-213.

---

**ANSELME DE CANTORBÉRY, saint  
(1033/34-1109)**

Théologien novateur qui a élevé la réflexion théologique à la hauteur de la spéculation conceptuelle en cherchant à comprendre sa foi « au moyen de l'intelligence » (*Fides quaerens intellectum*, sous-titre de son œuvre majeure, le *Monologion*). Son nom est attaché à la première élaboration de l'« argument ontologique » qui déduit l'existence de Dieu de la seule analyse du concept que nous en trouvons dans notre pensée. « Pour la première fois depuis Augustin\* [un penseur] chrétien [latino-phonie] construit une œuvre, forge des instruments, invente une langue » (A. de Libera) ; il a anticipé « la plupart des nouveautés philosophiques que la méthode dialectique d'Abélard fera triompher au XII<sup>e</sup> siècle » : modernisation de la logique d'Aristote\* dans un sens nominaliste, perfectionnement de l'instrument dialectique profane, rationalisation de la théologie, autonomisation de la raison devant la foi.

Jeune noble d'Aoste en Piémont, des tourments familiaux et une vocation contrariée le conduisent à voyager en France, où il entre à l'abbaye des Bénédictins du Bec, aujourd'hui Le Bec Hellouin dans l'Eure. Il en sera l'abbé, avant de devenir archevêque de Cantorbéry à une époque où les conflits entre la papauté et le royaume d'Angleterre lui donnent l'occasion de défendre fermement l'Église contre le pouvoir temporel.

• **Œuvres :**

Ses œuvres sont de deux ordres :

- 1) logique : *De grammatico* (1080) ;
- 2) théologique : *Monologion* (Soliloque) (1076) ; *Proslogion* (Allocution) (1077) ; *De la vérité* (1080, 1085) ; *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Cerf, 1963 ; *L'Œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Cerf, 1-9, 1986-2004.

**Prouver Dieu pour mieux croire en lui.  
Le Monologion (1076) : première élaboration de la preuve**

C'est à la demande de ses moines que le prêtre Anselme rédige, en 1076, le *Monolo-*

*gion* (Soliloque), défini par lui comme « un exemple de méditation sur la rationalité de la foi ». Il y prouve l'existence de Dieu au moyen de trois arguments dont la singularité est, d'une part, de s'appuyer sur une démarche exclusivement rationnelle et, d'autre part, de se vouloir si simples qu'un ignorant puisse parfaitement les comprendre.

**Le Proslogion (1077-1078) : simplification de la preuve**

Anselme se met en quête d'une preuve unique suffisamment rigoureuse à elle seule pour justifier devant la raison la totalité du contenu de la foi chrétienne, affirmant la réalité d'une substance divine, c'est-à-dire non seulement que Dieu existe, mais aussi qu'il possède bien telle nature et tels attributs. Peut-on rationnellement affirmer que Dieu est le Souverain Bien qui n'a besoin de rien d'autre et dont tous les êtres ont besoin pour leur être et leur bien-être ? Il fallut à Anselme un immense et douloureux effort intellectuel pour concevoir cette preuve ; il allait y renoncer quand il en reçut l'idée « comme une lumière foudroyante ». Il écrivit alors un nouveau petit traité, *Proslogion* (Allocution), où il formule l'argument que baptisera Kant\*, pour désigner la forme que cette preuve revêt chez Descartes\* dans la 5<sup>e</sup> Méditation métaphysique et dans les *Principes : la preuve ontologique* (du grec *on,ontos*, être). L'idée de « Dieu », d'une substance ou essence supérieure à tout, plus parfaite et plus infinie que toute autre, exige, du seul fait qu'on la pense, qu'un tel être possède une existence effective. Si un tel être n'avait pas une réalité en dehors de notre esprit, d'où nous en viendrait la pensée ?

En fait, l'argument est chez Anselme mégalogique plus qu'ontologique : le principe déterminant la preuve n'est pas l'idée de l'être mais celle de la grandeur ou perfection. De plus, Anselme ignore la notion d'ontologie et ne thématise pas la distinction entre essence et existence. Il s'agit de répondre à l'incroyant, à « l'Insensé » qui ne sait pas reconnaître la valeur de la foi et dit dans son cœur : « Il n'y a point de Dieu. » Objection éternelle, aussi ancienne que le Dieu révélé, et qui se trouve dans le *Psaume* 13, 1. La preuve vise à me faire mieux comprendre ce que je crois ; elle n'a pas le pouvoir de me le faire croire si je n'y comprends rien. Le problème n'est pas que

l'on puisse croire, mais qu'il puisse exister des athées : la supériorité du croyant conséquent sur l'athée est dans l'exercice correct de son intelligence ; *l'incroyant est stupide* : « Pourquoi donc l'Insensé a-t-il dit dans son cœur : Dieu n'est pas, lorsqu'il est si clair pour un esprit rationnel que Tu existes plus que tous les autres ? Pourquoi, sinon parce qu'il est stupide et insensé ? [...] Personne, comprenant ce qu'est Dieu, ne peut penser que Dieu n'est pas, bien qu'il puisse dire ces mots dans son cœur, soit sans aucune signification, soit en leur donnant quelque signification étrangère. » (Chap. III-IV.) Parce qu'il est stupide, l'incroyant croit penser ce qu'il pense – l'inexistence de Dieu –, mais s'il manque de foi, c'est parce qu'il manque d'intelligence et est incapable de mesurer ce que signifie pour un homme pouvoir penser Dieu, avoir Dieu dans sa pensée !

***Le débat avec Gaunilon : l'idée de Dieu est-elle si singulière ?***

Avec le *Proslogion* étaient publiés les arguments de la polémique suscitée par la preuve : d'une part le « Livre de Gaunilon en faveur de l'Insensé », *Liber Gaunilonis pro insipiente*, où Gaunilon, moine de l'abbaye de Marmoutiers (près de Tours), premier adversaire d'Anselme, exposait, en précurseur de Thomas d'Aquin\* et de Kant, les raisons pour lesquelles il jugeait impossible de passer de la pensée à l'existence ; d'autre part, la réponse d'Anselme à Gaunilon : *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. Pour Gaunilon, conclure « de l'être qui ne peut être pensé plus grand » à l'existence effective de Dieu n'est pas plus nécessaire que de conclure à l'existence effective d'une chose douteuse ou même inexistante qu'on aurait dans la pensée mais qui serait introuvable, par exemple une île de l'Océan plus merveilleuse que tout. Il faut déjà avoir démontré qu'une chose existe pour pouvoir lui attribuer telle ou telle qualité. « Qui est le plus bête », moi si je me laisse persuader que cette île existe du seul fait qu'on la pense, ou celui qui tente de me persuader qu'elle existe pour cette seule raison ? Dans sa réponse, Anselme soutient que le plus bête est de toute façon l'incroyant ; quant au « catholique [Gaunilon] qui se fait l'avocat de l'Insensé », il trahit par sa critique son approche trop limitée du problème en bornant la question à celle

de l'existence de Dieu ; il néglige la spécificité de l'idée de Dieu, incommensurable avec toute autre, seule infinie et transcendante à toute réalité finie.

Le débat porte en fait sur l'idéalisme philosophique, sur l'idée qu'une vérité nécessaire peut se dévoiler à la pure intelligence, qu'il existe une ouverture à l'Infini de la capacité humaine de comprendre. Le fond du débat, qui n'est pas encore aperçu par les protagonistes comme il le sera chez Kant, porte sur la *triple modalité* des jugements : le caractère de fait existant, de simple possibilité ou de véritable nécessité que l'idée de Dieu est capable de conférer au jugement concernant l'existence de Dieu. Au raisonnement d'Anselme – en niant que la chose la plus grande de toutes existe, on nie qu'elle est plus grande que toutes choses –, saint Thomas et Kant objecteront que le mot *est* n'a pas le même sens dans la conclusion et dans la prémisse ; l'*esse* substantif qui pose l'existence a un tout autre sens que l'*esse* prédicatif qui définit l'essence ; l'existence n'est pas un prédicat, elle ne peut se déduire de l'essence. Ce n'est pas là l'argument de Gaunilon qui ne conteste pas la conclusion d'Anselme en arguant que l'existence serait non déductible de l'essence, mais en arguant qu'on ne saurait affirmer un sujet d'un prédicat quel qu'il soit comme conséquence de son essence sans posséder une connaissance vraie de cette essence.

***Gaunilon distingue pensée vague et entendement, impensable et inintelligible***

Une essence peut être purement *nominale* ; c'est le cas de toutes les significations qu'aperçoit la pensée sans qu'y correspondent des essences réelles, bien définies et connues dans leur vérité par l'*entendement* (*intellectus*), seule source de réelle connaissance. « La chose la plus grande qui puisse être pensée » est une notion confuse, un objet qui n'a pas, dans l'entendement même, la consistance d'un énoncé tenu pour faux ou pour incertain. « Dieu » en idée est quelque chose que l'on n'arrive à se représenter qu'à grand-peine par un effort de l'imagination, pas plus clairement qu'une fabuleuse île perdue. Pour en tirer la nécessité de son existence, il faudrait avoir établi que le prestige supérieur de cette île ou de Dieu est dans mon entendement comme une propriété d'une chose qui existe vraiment et non comme un énoncé



douteux, une parole (Une essence nominale, un nom). Au lieu de conclure avec Anselme que « cette chose supérieure, il est impossible de penser qu'elle n'est pas », il est plus exact de dire qu'il est « impossible à l'entendement de concevoir qu'elle n'est pas ou puisse ne pas être ». La possibilité de sa non-existence est non pas impensable, mais inintelligible : à la différence du faux, qui n'est pas *intelligible* – ne peut être un objet vrai de l'entendement –, mais cependant est pensable. « C'est de cette façon que l'Insensé, selon Gaunilon, a pensé que Dieu n'est pas » : bien que faux, l'athéisme est pensable ; mais il est inintelligible, il ne peut être appréhendé par une connaissance intellectuelle. Si l'existence de Dieu est certaine, comme nous l'enseigne la foi, ce n'est pas une démarche dialectique, rationnelle, qui peut le démontrer. Et même si l'idée de Dieu était vraiment dans l'entendement, Dieu ne serait pas pour autant dans la réalité.

***La réplique d'Anselme : il faut savoir si on pense Dieu. Si on le pense, son existence est nécessaire***

Anselme maintient que « la chose la plus grande » a une signification pour l'intelligence et n'est pas qu'un nom. Si l'on peut seulement penser qu'il est, Dieu est nécessaire, de toute nécessité il est. Il y a un lien nécessaire non entre l'essence de Dieu et son existence, mais entre son existence supposée et la nécessité de cette existence supposée. Son idée est irréductible à une imagination vague ou un nom. Et si l'on objecte que l'on peut seulement en tirer une conclusion modale : « Si Dieu est, c'est nécessairement qu'il est », Anselme maintient l'originalité de l'idée de Dieu, impensable sans son existence réelle. Il faut seulement savoir si l'on pense Dieu ou si on ne le pense pas et en tirer toutes les conséquences : « Qui pense l'absolu, ne pense pas du contingent, mais du nécessaire. » Gaunilon ne fut pas convaincu et s'en tint à son refus de se contenter de la *cogitatio*, la pensée en général, qui prétend atteindre une connaissance, par le raisonnement pur, dialectiquement, et se passer des véritables concepts de l'entendement (*intellectus*), lequel seul procure une connaissance réelle des choses.

***Fortune historique de la preuve***

Que l'absolu requière une forme d'existence réelle à partir du moment où il est quelque chose pour la pensée, ce sera l'intuition centrale de Hegel\*, qui ne pouvait que rendre hommage à Anselme, premier dialecticien spéculatif. La modernité cartésienne – Descartes, Leibniz\*, Spinoza\* – emprunta la voie idéaliste ainsi ouverte au XI<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui encore, l'argument a ses défenseurs : il « ne tend pas à prouver l'existence ou la réalité d'un être conçu d'abord comme possible ; il nous découvre la réalité de l'être nécessaire ».

***De grammatico : l'invention de la sémantique de la référence***

Dans ce traité de dialectique dialogué, qui pose un problème de sémantique à partir d'un exemple d'Aristote qui lui donne son titre (*Les Catégories*), Anselme entreprend d'approfondir la sémantique aristotélicienne en faisant appel à celle des stoïciens\* (Priscien). Anselme demande : « Comment grammairien est une substance et une qualité ? » Il instaure une distinction décisive entre le mode de signification de « homme » et de « grammairien », à partir d'une double différenciation entre, d'une part, *signification et appellation* et, d'autre part, signification *per se* (par soi, directe) et signification *per aliud* (par autre chose, indirecte) : le nom « homme » est à titre principal *significatif et appellatif* de la substance. La substance y est la fois signifiée et nommée à titre principal, directement (*per se*) ; grammairien nomme la substance, mais ne la signifie pas proprement, par soi ; il signifie la substance *per aliud*, mais signifie *per se* un accident qu'il ne nomme pas (la qualité signifiée proprement n'est pas nommée)... « Ce double décrochage des signifiés d'un terme accidentel concret [...] ne se confond pas avec la distinction entre signification et appellation ; au contraire, il la réclame. » (A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, 1993, p. 297.) C'est la naissance de la distinction entre logique et grammairien et la racine du terminisme, forme médiévale du nominalisme qui triomphera dans la théorie de la connotation de Guillaume d'Ockham\*, trois siècles plus tard, dans la voie des théories modernes de la signification et de la référence.

• **Concepts clés et corrélats :**

☞ Athéisme Connotation Dénotation  
Description définie Dieu (Preuves de l'existence de -) Entendement Essence  
Existence Foi Grammaire Grammatical  
Nominalisme Positivismisme logique  
Référence Signification Substance  
Supposition (Théorie de la -) Terme  
Terminisme Théologie

• **Auteurs :**

☞ Aristote Augustin Descartes Guillaume d'Ockham Kant Russell Wittgenstein

• **Bibliographie**

Études : M. Corbin, *Saint Anselme*, Cerf, 2004.

A. Koyré, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923.

P. Vignaux, *De saint Anselme à Luther*, Vrin, 1976.

Critiques : Gaunilon ; cf. K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf, 1992, p. 64-66, 112.

E. Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », II, chap. II, III, 4<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> section, PUF, 1989, p. 421-446.

J. Vuillemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Aubier, 1971.

---

**ARENDT, Hannah**

(1906-1975)

Reconnue tardivement en France en raison de l'influence considérable qu'exerçait le marxisme à cette époque, Hannah Arendt est une figure marquante de la pensée politique d'outre-Atlantique. Sa réflexion sur les grands concepts politiques – autorité, domination, démocratie, liberté, espace public, etc. – est entièrement centrée sur le questionnement de son premier ouvrage, *Les Origines du totalitarisme*, auquel toute son œuvre a tenté de répondre. Elle démonte le mécanisme implacable des systèmes totalitaires, mais le pessimisme de cette analyse n'exclut pas tout espoir de « reconstruction » d'une véritable démocratie, et H. Arendt est confiante dans les remèdes susceptibles de corriger les vices que portent en elles les sociétés modernes.

Née à Hanovre d'une famille juive, Hannah Arendt fait ses études supérieures de philosophie à Marbourg, Fribourg et Heidelberg, où elle a pour professeurs Heidegger\*

et Jaspers\* – ce dernier publie sa thèse sur saint Augustin\* en 1929 – qui deviendront, sur des registres différents, ses amis intimes. « Juive allemande chassée par les nazis » – c'est ainsi qu'elle se désigne –, elle s'exile tout d'abord en France en 1933, puis émigre aux États-Unis en 1941, où elle se consacre à la sauvegarde du patrimoine culturel du peuple juif. En 1951, elle acquiert la nationalité américaine, commence une carrière universitaire à la suite de la parution très remarquée des *Origines du totalitarisme*. Elle enseigne successivement à Berkeley, Princeton, Chicago, puis enfin à la New School for Research de New York. Elle meurt en 1975 en laissant un ouvrage inachevé sur *La Vie de l'esprit*.

• **Œuvres :**

*The Origins of Totalitarianism* (1951), qui comprend 3 vol. : *Le Système totalitaire*, « Points », Seuil, 1972, *L'Impérialisme*, « Points », Seuil, 1982, *Sur l'antisémitisme*, « Points », Seuil, 1984 ; *La Condition de l'homme moderne* (1958), Calmann-Lévy, 1999 ; *Essai sur la révolution* (1963), « Tel », Gallimard, 1967 ; *Eichmann à Jérusalem. Essai sur la banalité du mal*, Gallimard, 1966 ; *La Crise de la culture* (1968), « Folio », Gallimard, 1972 ; *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972 ; *La Vie de l'esprit* (1978) en 2 vol. : 1. *La Pensée*, 2. *Le Vouloir*, PUF, 1992 et 1993 ; *Vies politiques*, « Tel », Gallimard, 1974 ; Hannah Arendt et Heinrich Blücher, *Correspondance 1936 à 1968*, Calmann-Lévy, 1999 ; H. Arendt, M. Heidegger, *Lettres et autres documents, 1925-1975*, Gallimard, 2001.

**Les systèmes totalitaires**

H. Arendt s'interroge, à l'époque du stalinisme, sur l'apparition dans les sociétés modernes d'un nouveau type de régime autoritaire, irréductible aux formes traditionnelles de l'absolutisme (despotisme, tyrannie, dictature), à savoir le *totalitarisme*. Celui-ci désigne une forme d'oppression politique spécifique caractérisée par la dictature d'une idéologie s'exerçant au moyen de la propagande, de la violence, de l'extermination, et dont les camps de concentration constituent « l'institution centrale ». Dans ce régime d'où tout pluralisme est exclu au profit d'un

parti unique, l'État détient le double monopole de la propagande et de l'exercice de la violence. H. Arendt a élaboré ce modèle pour rendre compte des dictatures des pays de l'Est mais également du nazisme.

Si, du côté des dirigeants, les moyens d'assurer leur emprise sur les individus sont l'idéologie et la terreur, du côté des gouvernés, le totalitarisme se caractérise par deux phénomènes étroitement solidaires, l'*atomisation du corps social* et la *société de masse*. Cette dernière notion s'oppose à celle de *communauté* qui désigne un ensemble d'individus ayant des relations sociales bien définies, cimentées par une histoire et une tradition, et rentrant dans des rapports de solidarité et de réciprocité. La masse, agrégat d'individus anonymes et interchangeable, est indissociable de l'atomisation du corps social. Ce phénomène, déjà décrit par Tocqueville\* (qui lui attribue des causes bien différentes – cf. Tocqueville), constitue une véritable destruction du tissu social : l'être humain se trouve complètement isolé, sans attaches, sans racines, sans liens sociaux, sans initiative et sans pouvoir (cf. *Le Système totalitaire*, p. 47).

Ce double processus, atomisation, massification, résulte pour H. Arendt de la très forte emprise qu'exerce l'idéologie, de son terrible pouvoir de domination et d'homogénéisation des esprits et, par voie de conséquence, de mobilisation des masses. L'*idéologie totalitaire* se caractérise par la substitution à l'autorité des valeurs traditionnelles ou à celle des lois positives de prétendues lois naturelles ou historiques susceptibles de justifier l'extermination d'un peuple, d'une race, d'une classe sociale qui seraient « condamnées » par la nature ou par l'histoire.

### **Les origines anthropologiques du totalitarisme. La condition de l'homme moderne**

H. Arendt découvre les conditions d'apparition du totalitarisme dans deux aspects essentiels de la société moderne :

1. La confusion du domaine privé et du domaine public. Par *domaine privé*, H. Arendt entend l'ordre de la production et de la consommation entièrement subordonné aux nécessités vitales. Quant au *domaine public*, il s'identifie avec l'*ordre politique*, c'est-à-dire l'action libre et concertée qui s'exerce dans un véritable

espace commun de discussion. Le vice des sociétés modernes réside dans la confusion de ces deux ordres, la vie publique étant entièrement remplie par les activités de production et de consommation, et la politique se cantonnant à la seule gestion administrative. Cette confusion trouve elle-même sa source dans la non-distinction, caractéristique des sociétés actuelles, entre les différents modes de l'activité humaine. Pour H. Arendt, l'activité spécifiquement humaine n'est ni le travail, toujours soumis aux nécessités vitales et qui trouve son unique finalité dans la consommation, ni la production d'œuvres, dont le but n'est certes pas immédiatement vital puisqu'elle englobe les œuvres d'art, mais qui n'en reste pas moins menacée par l'utilitarisme.

L'*activité humaine spécifique* est l'*action* qui, pour H. Arendt, est la manifestation même de notre liberté dans l'exercice de la libre initiative, du débat public et de l'innovation commune. Or, les sociétés modernes se caractérisent au contraire par le primat de l'« animal *laborens* » sur l'action humaine spécifique, ce qui justifie de la part de H. Arendt une virulente critique de la société de consommation.

2. Le deuxième trait caractéristique des sociétés actuelles est « la perte de l'esprit originel » : il faut entendre par là l'oubli des valeurs léguées par la tradition. Il ne s'agit pas tant d'accepter tel quel le contenu de cette tradition, qui peut être remise en question, que de renouer avec ce qui, dans le passé, est fondateur et a fait ses preuves. H. Arendt distingue soigneusement de la domination exercée par les systèmes totalitaires l'*autorité* qui est le pouvoir de commander, donc de se faire obéir, non par coercition, mais par la prégnance des valeurs auxquelles l'autorité se réfère. Mais plus fondamental encore dans cette notion d'autorité est le sens de la responsabilité sur lequel elle se fonde et qu'elle cherche à transmettre à ceux que l'on éduque, « car partout où a existé une véritable *autorité*, elle était liée à la responsabilité de la marche du monde ».

### **Les fondements d'une véritable démocratie**

Le but de H. Arendt est de définir le cadre théorique d'une authentique démocratie qui est aussi celui du progrès de l'histoire humaine et de « la vie de l'esprit ».

Elle prend ses distances à l'égard de la *démocratie contemporaine* dont le système représentatif a dégénéré en politique de partis et où le triomphe du libéralisme a entraîné la confusion du public et du privé.

La démocratie doit exprimer l'essence du politique dont le totalitarisme en tant que domination des esprits est la négation complète. Elle se conçoit donc à partir des concepts de liberté et d'action tels que les définit H. Arendt. La *liberté* n'est pas une disposition intérieure, mais une capacité d'initiative à plusieurs dans une véritable « communauté d'égaux ». Quant à l'*action*, entendue essentiellement comme agir politique, « seule activité qui mette directement en rapport les hommes sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, [elle] correspond à la condition humaine de la pluralité » (*Condition de l'homme moderne*).

Elle est donc indissociable, comme le précise Ricœur\*, de la notion cardinale de « publicité », « non au sens de propagande mais au sens d'espace public ». Dès lors, la *démocratie*, avant d'être un système politique, un ensemble d'institutions, est avant tout la constitution d'un espace libre de discussion publique où s'affrontent les divers courants d'opinions et où le débat, la délibération toujours renouvelés sont les seules conditions possibles d'un consensus et d'une décision commune.

#### • Concepts clés et corrélats :

☞ Action Autorité Culture Domination  
Liberté Politique Public Publicité Société  
de masse Travail Totalitarisme

#### • Auteurs :

☞ Aron Heidegger Jaspers Montesquieu  
Ricœur Tocqueville

#### • Bibliographie

Études : A. Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, PUF, 1996 ;  
*Hannah Arendt*, Ellipses, 2003.  
P. Bouretz, *Qu'appelle-t-on philosophe ?*  
Gallimard, 2003.  
F. Collin, *L'Homme est-il devenu  
superflu ? Hannah Arendt*, O. Jacob,  
1999.  
A. Enégren, *La Pensée politique  
d'Hannah Arendt*, PUF, 1984.  
M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passion  
de comprendre*, Desclée de Brouwer,  
2000.

P. Ricœur, *Lectures I, Autour du politique*,  
Seuil, 1991.

E. Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah  
Arendt, l'intelligence de l'action  
politique*, Klincksieck, 2017.

Critiques : R. Aron, « L'essence du  
totalitarisme », *Critique*, vol. 10, n° 80,  
janv. 54, p. 51-70 ; in : *Raymond Aron,  
1905-1983. Histoire et politique*, Julliard,  
1985, p. 416-425.

C. Chalier, « Radicalité et banalité du  
mal », *Politique et pensée*, Colloque  
H. Arendt, Payot, 1996, p. 263-283.

S. Courtine-Denamy, *Le Souci du monde.  
Dialogues entre Hannah Arendt et  
quelques-uns de ses contemporains*, Vrin,  
1999.

E. Faye, *Arendt et Heidegger.  
Extermination nazie et destruction de la  
pensée*, Albin Michel, 2016.

J. Habermas ; cf. J.-M. Ferry, « La  
critique de Hannah Arendt par  
Habermas », in : *Habermas. L'éthique de  
la communication*, PUF, 1987, p. 75-113,  
145.

M.-I. B. de Launay, Préface à Hannah  
Arendt, *La Nature du totalitarisme*, Payot,  
1990, p. 11-28.

S. Mesure, *Raymond Aron et la raison  
historique*, Vrin, 1984, 2<sup>e</sup> partie, p. 62-70.

M. Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme  
fait à l'homme*, Seuil, 1995, p. 21 sq.,  
74-101 ; *Fragile humanité*, Aubier, 2000,  
p. 93 sq.

---

## ARISTOTE

### (384-322 av. J.-C.)

Philosophe grec qui suivit pendant vingt ans l'enseignement de Platon\*. Il bâtit sa doctrine sur une critique de la théorie des Idées, élargit la philosophie à la recherche empirique (physique, biologie) et inventa les principaux cadres théoriques de la logique, de la morale et de la politique qui ont marqué l'histoire intellectuelle de l'Occident. Il naquit à Stagire (aujourd'hui Stavros) en Macédoine. Son père, Nicomaque, d'une lignée de médecins et de vétérinaires, était le médecin particulier du roi Amyntas, père de Philippe et grand-père d'Alexandre. Le dédicataire de l'*Éthique*, qui porte le nom de Nicomaque, est le fils qu'Aristote eut d'un second mariage. Aristote vint à Athènes à

17 ans, où il fut à l'Académie un brillant disciple de Platon jusqu'à la mort de celui-ci. Speusippe, neveu de Platon, prenant alors la direction de l'Académie, il passa trois ans à Assos, en Asie mineure auprès de son ami le tyran Hermias. Il y ouvrit une école platonicienne, puis une autre à Lesbos avant de devenir le précepteur d'Alexandre à Pella, de 342 à 334, date de la mort de Philippe. Aristote revint à Athènes où il fonda, à 49 ans, sa propre école, rivale de l'Académie, le Lycée, centre actif de recherches et d'études. Il suivit Alexandre pendant ses conquêtes de 335 à 331. À la mort d'Alexandre, en 323, Aristote menacé, ainsi que son école, par le parti antimacédonien, s'enfuit à Chalcis en Eubée, où il mourut l'année suivante.

Les écrits du Stagirite ont connu bien des aventures, et plusieurs chefs-d'œuvre qui l'avaient rendu célèbre dans l'Antiquité furent perdus. Deux siècles s'écoulèrent avant que Sylla prenne possession de ses ouvrages, enfouis puis retrouvés dans la bibliothèque d'Apollon de Teos et rapportés à Rome. La nouvelle classification du corpus par W. Jaeger en 1923 modifia sensiblement certaines questions d'interprétation, en faisant apparaître une évolution chronologique là où l'on percevait des contradictions internes.

#### • Œuvres :

*Protreptique* (v. – 353), dans *Recherches sur le premier Aristote : Eudème, De la philosophie, Protreptique*, Vrin, 1981 ; *Éthique à Eudème* (– 348-342), Vrin, 1991 ; *Histoire des animaux* (v. – 345), Les Belles Lettres, 1964 ; *Poétique* (– 344), Les Belles Lettres, 1979, « Le Livre de Poche classique », LGF, 1990 ; *Physique* (– 335-332), Les Belles Lettres, 2 vol., 1983-1986 ; les *Météorologiques* (v. – 334), Les Belles Lettres, 1983 ; *De la génération et de la corruption* (v. – 330-322), Les Belles Lettres, 1966 ; *Rhétorique* (– 329-323), Les Belles Lettres, 1960-1973 ; *De l'âme* (s.d.), Vrin, 1988 ; *Organon*, Vrin, 5 vol., 1969-1974, comprenant *Catégories* (s.d.), *De l'interprétation, Premiers Analytiques, Seconds Analytiques, Topiques, les Réfutations sophistiques ; Éthique à Nicomaque* (s.d.), Vrin, 1987 ; *Éthique de Nicomaque*, Flammarion, 1965 ; *Métaphysique* (s.d.), Vrin, 2 vol., 1985 ;

*La Politique* (– 384-322), Vrin 1970 ; *Les Politiques*, Flammarion, 1990 ; *Traité du ciel* (s.d.), Vrin, 1986 ; *Æ. C.*, Flammarion, 2014 (P. Pellegrin dir.) ; *Œuvres*, « La Pléiade », Gallimard, 2014.

#### **Critique du suprasensible. La seule réalité est la substance individuelle, unité de matière et de forme**

Aristote refuse la séparation platonicienne entre deux mondes : l'intelligible est immanent au monde sensible. Il va rendre pensable la *nature* comme principe de production et de développement autonome en donnant à la notion grecque d'*Ousia* – *essence*, réalité effective – le sens de *substance* – réalité qui ne cesse d'être tout en admettant le *devenir* et le changement et qui renferme en elle-même les causes de ses changements et de son devenir. La *substance* est *première* du double point de vue de l'être et de la connaissance : elle désigne la catégorie (concept, genre) première, celle dont tout est affirmé, mais qui ne peut être affirmée d'autre chose et sans laquelle aucune autre chose ne peut être.

La substance désigne « soit, la matière, soit la forme, soit le “composé” des deux qu'est l'individu ». La *matière* est le substrat informel susceptible de recevoir une forme. La *forme* est le *principe* déterminant la matière et lui apportant telle essence déterminée ; elle est le principe d'intelligibilité en chaque substance, la marque de l'universalité – la matière étant celle de la particularité. La forme sous laquelle la chose apparaît constitue son essence et n'est pas séparable de la matière (hylémorphisme). Elle est aussi le principe qui lui confère l'existence et en fait un être appartenant à une espèce donnée (principe d'individuation).

#### **La puissance et l'acte. La science de la substance est science des quatre causes**

La forme est également appelée l'« acte » ou « être en acte » : ce qui est en train de s'accomplir (*energeia*) ou encore l'être accompli (*entelecheia*). L'être de la matière, au contraire, est la *puissance* ou *être en puissance* : faculté de recevoir une forme, indétermination par rapport à cette forme. La puissance est donc « Principe du changement et du mouvement, mais aussi d'être changé ou mu ». Le *changement* est « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel », transformation de la substance par

génération et corruption, dont les autres espèces correspondent au *mouvement*, changement dans l'ordre du lieu, de la quantité et de la qualité.

La substance relève de *quatre causes* : *matérielle* (l'élément), *formelle* (la forme, le modèle), la *cause efficiente* ou *motrice* (l'agent qui actualise le virtuel), la *cause finale* (qui n'est autre que la substance ou essence, la forme vers laquelle tend la matière). Agent et fin ne faisant qu'un avec la forme, les causes se ramènent à la *forme* et la *matière*.

### **La hiérarchie des substances Monde lunaire et supralunaire**

La hiérarchie des substances correspond à leur degré croissant d'intelligibilité, selon le rapport en chaque être de sa matière et de sa forme – depuis la matière indifférenciée et inconnaisable jusqu'à la forme pure intelligible ou Dieu. Le clivage n'est plus entre deux mondes ; il est immanent au monde, lequel est conçu comme un univers fini et clos, composé du monde d'ici-bas ou *sublunaire*, où règnent le changement et la contingence, où les êtres sont décomposables à l'analyse en matière et forme, et du monde *supralunaire*, vers lequel le passage est continu en s'élevant de la Terre, centre sphérique du monde jusqu'à la voûte céleste où les êtres ont moins de matière, sont inaltérables et se meuvent circulairement sans changer de lieu. *Dieu* est à la périphérie du monde : pure forme sans matière, immobile et éternel, pensée pure qui n'a d'autre objet que soi (« pensée de la pensée »). Il est aussi le *premier moteur* du monde et l'*acte pur*, acte de ce qui n'est pas en puissance, mais parfait, modèle d'intelligibilité.

### **La hiérarchie des sciences**

En fonction des sortes de causes, Aristote distingue différents *types* de sciences – « aptitude à démontrer » ce qui est universel ou, en tout cas, « se produit constamment » – : les sciences *poétiques* – la rhétorique, la poétique, où les œuvres sont extérieures à l'agent qui les produit – ; *pratiques* – l'éthique, la politique, intéressant l'activité même de l'agent ; *théorétiques* – de contemplation (*théoria*) – ; *spéculatives* – relevant d'un savoir qui a sa fin en lui-même ; elles traitent soit d'objets immobiles séparés et éternels (théologie), soit d'objets qui allient matière et forme,

mais en tenant compte uniquement de la forme (mathématiques), soit de la part de changement dans de tels objets, liée à leur caractère matériel (physique, biologie). Les mathématiques ne sont plus modèle de scientificité, comme chez Platon. Le degré hiérarchique d'une science dépend de la formalité de son objet : on va du moins au plus formel, qui est aussi le plus simple et le plus réel, au sens de substantiel. L'objet des mathématiques, pure abstraction, n'a pas de réalité. L'ordre des sciences correspond à celui de l'Être.

### **La physique, science des êtres soumis au changement**

Les êtres de la nature ont en eux-mêmes le principe de leur changement. La physique aristotélicienne est entièrement *qualitative* : « prolongeant la perception naturelle, elle attribue aux choses des propriétés non mathématisées » (chaud, bas). *L'espace* est la limite externe d'un corps, son « lieu » ; le *temps* n'est que la mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ; il est éternel, et le mouvement requiert un premier moteur. Cette physique n'a que deux lois :

1. la force doit être supérieure à la résistance ;
2. la rapidité d'un mouvement est proportionnelle à la force et inversement proportionnelle à la résistance du milieu.

Le concept de vitesse  $v = e/t$  est impensable.

### **La logique, méthode de la démonstration**

La science du changement, nouvelle par rapport au platonisme, requiert une science du raisonnement, expliquant avec rigueur la relation des choses à leurs causes. Aristote est l'inventeur de la *logique* qui détermine les critères formels de validité des opérations de l'esprit : elle étudie la *proposition*, expression du jugement dans les mots, et sa pièce maîtresse est la *théorie du syllogisme* – discours dans lequel certaines données étant posées, quelque chose d'autre en résulte nécessairement – qui repose sur l'utilisation du moyen terme, articulant le genre et l'individu. Aristote rompt ainsi à la fois avec le sensualisme qui ne connaît que l'individu et le dualisme platonicien qui n'articule pas assez l'intelligible au sensible.

**La science du vivant : un vitalisme  
Biologie et psychologie**

L'âme est la clé de l'explication spécifique des vivants. Principe vital, elle est la forme du corps (« sa cause et son principe ») et est inséparable de celui-ci – non sa prisonnière comme chez Platon. Végétative chez les plantes, sensitive chez les animaux, intellectuelle chez l'homme, elle permet la connaissance par l'aptitude à recevoir la forme des choses transmise par l'âme sensitive. Telle est la valeur irremplaçable de la sensation pour la connaissance dans un empirisme non sensualiste tel que celui d'Aristote.

**Fondation de l'éthique et de la science politique**

Le *Souverain Bien* n'est pas séparable de l'accomplissement de la vie concrète : il correspond à la *perfection* (l'actualisation) des qualités immanentes à l'action, au sentir, à la pensée. L'action par elle-même a une valeur, puisqu'elle correspond à la réalisation d'une nature tendant vers une fin supérieure, dans une nature organisée et elle-même finalisée. Aristote a fondé l'*éthique* – réflexion spécifique sur les questions concernant la moralité humaine. L'*Éthique à Nicomaque* détermine la nature et les fins de l'acte vertueux, donne une place éminente à la justice et à l'équité et montre que l'homme atteint le bonheur dans l'exercice de sa pensée et de son être social, c'est-à-dire dans la pratique habituelle de la recherche intellectuelle et l'amitié (« Une hirondelle ne fait pas le printemps »). Ainsi la *vertu* est définie comme un *habitus*, une disposition acquise à bien se comporter. La *justice* (et son correctif l'équité, qui l'adapte aux cas particuliers) est par excellence articulation de l'individuel et de l'universel : vertu des rapports humains, elle harmonise toutes les autres en fonction du bien commun, puisque l'homme juste toujours et partout fait ce qu'il faut faire et tire donc toutes les autres vertus dans le sens du meilleur. Ainsi, elle assure le passage vers les vertus proprement intellectuelles (dianoétiques), celles que requiert l'exercice de la pensée en tant que telle et dont la *prudence* (*phronésis*) – aptitude à réfléchir à ce qui convient le mieux en fonction des contingences tout en ne perdant pas de vue le plus haut bien de l'homme – est la

forme la plus élevée dans le domaine pratique.

Aristote fonde également la philosophie et la science politiques : l'homme est défini comme un « animal politique » (un « vivant des cités ») par nature, en tant qu'il possède les *logos* – raison et parole. Il se réalise donc avant tout dans la *communauté politique* et ne saurait être compris en dehors de ses relations avec ses semblables. Comparant les formes de *Constitutions* ou *régimes* – les divers modes de répartition du pouvoir dans la communauté –, Aristote en détermine les formes normales et perverses. Monarchie se dégradant en tyrannie, aristocratie en oligarchie, république (*Politie*) ou timocratie en démocratie et anarchie. Éthique et politique sont étroitement liées : la vie politique rend possible, au-delà d'elle-même, la *contemplation théorique du divin* en laquelle consiste le *Souverain Bien*.

Aristote a reçu le message platonicien du primat de l'essence et de la vérité du divin, mais a jugé les Idées incapables de nous aider à connaître le réel. Refusant d'exclure l'intelligible de la réalité naturelle, il a cherché dans l'immanence de celle-ci ses raisons d'être et sa dimension de vérité.

• **Concepts clés et corrélats :**

☞ Acte Action Activité Affectif Affection  
Agent Âme Amitié Analogie Anarchie  
Animal Attribut Biologie Catégorie  
Causalité Cause Changement Cité  
Composé Concept Connaissance  
Constitution Contemplation Corruption  
Cosmos Définition Despotisme Devenir  
Dieu Divin Entéléchie Équité Espace  
Espèce Essence Éthique Être  
Eudémonisme Fin Finalisme Finalité  
Forme substantielle Genre Gouvernement  
*Habitus* Individu Individuation Induction  
Intellect Intellect agent Intelligibilité Lieu  
Limite Logique Matière Milieu Monarchie  
Monde Moteur (Premier -) Mouvement  
Nature Oligarchie Organe *Organon Ousia*  
Physique Plaisir Politique Prédicat  
Premier Prudence *Psyché* Psychologie  
Puissance Qualité Quiddité Sensation  
Sophistique Substance Substrat  
Syllogisme Temps Théorique Tyrannie  
Universel Vie Virtualité Vitalisme

• **Auteurs :**

☞ Averroès Maïmonide Platon Thomas  
d'Aquin

• **Bibliographie**

- Études : P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1990 ; *La Prudence chez Aristote*, PUF, 1993.
- E. Bréhier, *Histoire de la philosophie, I. Antiquité et Moyen Âge*, PUF, 1987, p. 686-691.
- P. Rodrigo, *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*, Vrin, 2006.
- Critiques : Al-Ghazali, « L'incohérence de la philosophie » (Tahafut) ; cf. K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf, 1992, p. 113-123.
- Augustin (saint), *Confessions*, L. IV, chap. XVI.
- Averroès, in : K. Flasch, *op. cit.*, p. 140 sq.
- G. Bachelard, *La Philosophie du non*, PUF, 1973.
- P. Gassendi, *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*, Vrin, 1959.
- T. Hobbes, *De Cive*, L. I, chap. 1 ; *Léviathan*, L. IV, chap. 46 (4), Sirey, 1981, p. 76 sq.
- D. Hume, *Traité de la nature humaine*, 1, Aubier, sect. III, p. 311-314.
- E. Kant, *Doctrine de la vertu*, Vrin, p. 76, 106-108, 112-115 § 13 ; *Critique de la raison pratique*, PUF, p. 33-35.
- N. Malebranche, « De la recherche de la vérité », Préface des *Éclaircissements*, *Œ. C.*, « La Pléiade », Gallimard, vol. I, 1979, p. 793-794.
- Satires : Molière, *Le Mariage forcé*, Scène V ; *Le Malade imaginaire*, Acte III, Intermède.

---

**ARON, Raymond**  
(1905-1983)

Philosophe et sociologue, qui a mené une réflexion sur la connaissance historique et les principes de la démocratie et du libéralisme politique. Normalien, agrégé de philosophie en 1928, ami de Sartre\* et Nizan, il reconnaîtra l'influence des pensées de Brunschvicg\* et d'Alain\*. Assistant à Cologne, il voit la montée du nazisme, analyse et comprend l'événement qui se déroule sous ses yeux avec une stupéfiante perspicacité (dont témoignent ses articles à

*Libres Propos et Europe* de 1928 à 1933 et sa communication à la *Société française de Philosophie* le 17 juin 1939) et découvre en même temps la sociologie allemande qu'il introduira en France. Il rejoint de Gaulle à Londres et dirige *La France libre*. « Spectateur engagé », journaliste (à *Combat*, au *Figaro* de 1947 à 1977, à *L'Express*), universitaire (Sorbonne, École pratique des hautes études, Collège de France en 1970), il fut un intellectuel en vue, souvent attaqué pour ses positions politiques. À contre-courant des modes, ses analyses clairvoyantes des « marxismes imaginaires » (Sartre, Merleau-Ponty\*, Althusser\*) n'ont pas peu contribué à démystifier certains dogmes de l'intelligentsia de gauche.

• **Œuvres :**

- Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Gallimard, 1986 ; *La Philosophie critique de l'histoire* (1938), Seuil, 1970 ; *L'Opium des intellectuels* (1955), Hachette, 1991 ; *La Société industrielle et la Guerre*, Plon, 1958 ; *Dimensions de la conscience historique* (1960) ; *Paix et guerre entre les nations* (1962), Calmann-Lévy, 1984 ; *Les Désillusions du progrès* (1969), Calmann-Lévy, 1986 ; *Marxismes imaginaires*, Gallimard, 1970 ; *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1973 ; *Penser la guerre, Clausewitz*, Gallimard, 1976 ; *Le Spectateur engagé*, Julliard, 1981 ; *Mémoires*, Julliard, 1983.

**Critique de la raison historique**  
**Une perspective pluraliste**

L'*Introduction à la philosophie de l'histoire* constitue une critique de la « raison historique », prolongeant la *Critique de la raison pure* sur le plan des sciences humaines ; elle recherche les conditions de possibilité de l'objectivité d'une connaissance historique, et par là elle détermine les limites de la vérité scientifique en histoire. Aron soumet à la critique deux grands types de doctrines qui, apparemment opposées, ont pourtant en commun d'abolir la spécificité de l'historicité humaine : d'une part, l'évolutionnisme déterministe – illustré par le marxisme vulgaire, vision moniste et utopiste qui soumet dogmatiquement l'histoire à un principe unique, le développement des



forces de production – ; d'autre part, le relativisme historique illustré par la philosophie nietzschéenne de Spengler, qui pose la pluralité irréductible des périodes historiques et des cultures et qui fait de l'homme le jouet du temps. Aron avance une interprétation *pluraliste* et, jusqu'à un certain point, relativiste de l'histoire : il n'y a pas de premier moteur unique du devenir historique ; aucune cause ne doit être posée à l'avance comme prédominante. Marx\* a généralisé sans limites des résultats qui étaient valables pour la structure sociale de son époque, dans laquelle il observait le rôle essentiel du régime économique – « proposition sans doute exacte, mais qu'on ne saurait appliquer telle quelle à tout le passé ». « Il faut rendre au passé l'incertitude de l'avenir. »

Pas plus qu'une clef unique, on ne doit postuler de lois du développement historique. Le système explicatif doit être diversifié dans des champs de rationalité à la fois *partiels* et *ouverts* pour être fidèle à une historicité humaine essentiellement plurielle et hétérogène. Selon les univers spirituels, les domaines de l'être, le rapport au temps varie : le temps où l'homme agit et crée constitue une rupture avec le temps de l'évolution des espèces vivantes.

Aussi Aron maintient-il une autonomie de la réflexion philosophique par rapport à l'histoire, notamment à une histoire économique censée la déterminer « en dernière instance ». « La possibilité d'une philosophie de l'histoire se confond finalement avec la possibilité d'une philosophie en dépit de l'histoire... » Kantien, Aron adopte, à titre de principe régulateur – permettant d'éclairer la connaissance historique par-delà unité et pluralité – l'idée de finalité de l'histoire comme accomplissement rationnel de l'humanité. Mais il conteste le rationalisme moniste du *progrès*, notion qui fait référence à « une norme [...] supérieure aux diversités historiques » et « ne peut être que la projection hypostasiée de ce qu'une collectivité particulière est ou voudrait être ».

Dans la guerre, avec ses stratégies où un maximum de raison est mis au service d'un maximum d'incertitude, apparaît de manière particulièrement épurée le rôle des acteurs sociaux. *Clausewitz* passe pour l'ouvrage le plus achevé et le plus significatif de la pensée d'Aron.

### *Une histoire des acteurs sociaux* *La sociologie compréhensive*

Toutefois, la réflexion philosophique reste un arrière-plan dans une œuvre dont la visée est de comprendre l'histoire, les sociétés, les institutions, les événements en termes propres, non en leur appliquant la grille d'une philosophie de l'histoire qui ferait disparaître leur dimension de contingence et de singularité – comprendre comment les acteurs les vivent, avec des intentions et des stratégies. C'est pourquoi Aron tient à la dimension du *récit* en histoire, tel que Thucydide en a inventé le modèle : « Le passage de l'acte individuel à l'événement supra-individuel se fait à travers le récit... », « par la simple confrontation de ce qu'ont voulu les acteurs et de ce qui est arrivé » (*Dimensions de la conscience historique*).

C'est pourquoi aussi, à la sociologie positiviste de Durkheim\* en quête de lois, Aron préfère la perspective *compréhensive* de Max Weber\*, qui, pour rendre compte de la spécificité de la réalité sociale des individus et des groupes, tente d'en expliquer, comprendre et interpréter le *sens*. Dans la *sociologie*, Aron trouve la discipline désacralisante par excellence, qui « crée une distance entre le monde où l'on vit et celui où l'on pense », qui « perce à jour les acteurs sociaux » et, « comme toute science, bien que pour d'autres raisons, entraîne ce que Max Weber appelait un désenchantement du monde » (*De la condition historique du sociologue*). Il définit donc une sociologie non dogmatique, qui utilise les acquis des méthodes explicatives et compréhensives pour dégager des *significations*, du *sens*, n'hésitant pas (selon les leçons du philosophe allemand antipositiviste Dilthey) à user de l'*intuition* pour parvenir à une dimension d'*intériorité* des faits. Il a redécouvert les précurseurs de la sociologie : Montesquieu\*, Rousseau\*, Tocqueville\*.

### **L'Opium des intellectuels** *Les religions séculières*

Cette conception de l'histoire, qui engage une conception de la liberté et de la vérité, se veut « postidéologique » ; elle procède à partir d'une expérience historique déterminée : l'hitlérisme et le stalinisme. L'analyse des mécanismes ayant favorisé la montée des totalitarismes conduit Aron à remettre en question les idéologies qui ont

dominé l'Occident dans les années 1950. « Cherchant à expliquer l'attitude des intellectuels, impitoyables aux défaillances des démocraties, indulgents aux plus grands crimes, pourvu qu'ils soient commis au nom des bonnes doctrines, je rencontraï d'abord les mots sacrés : gauche, Révolution, prolétariat ; [...] ces concepts à la mode sont les répliques tardives des grands mythes qui animaient naguère l'optimisme politique, *progrès, raison, peuple* », des « religions séculières » (Préface à *L'Opium des intellectuels*).

Aron fut l'un des premiers à diagnostiquer l'entrée dans une « société industrielle ». Prenant acte de l'unification économique du monde et des progrès technologiques et industriels, il y voit « l'occasion d'une pacification par la réduction du poids des idéologies et par le rapprochement des marchés rivaux que sont le socialisme et l'économie de marché libérale » (J. Roman). « L'aube de l'histoire universelle, je le crois, est sur le point de se lever », mais « rien ne permet de dire qu'[elle] cessera d'être dramatique » (*Dimensions de la conscience historique*).

#### ***Le droit à la vérité, essence de la liberté***

Dans la démocratie et le totalitarisme, Aron voit les *deux formes de régime politique* dont toutes les autres sont des variantes : la *démocratie* correspond à un « régime constitutionnel pluraliste », le *totalitarisme* à un régime de parti « monopolistique » excluant toute liberté, non seulement « formelle » mais « réelle ». L'erreur la plus ruineuse pour la démocratie est le rejet marxiste des idéaux démocratiques au nom des libertés « réelles », opposant celles-ci aux libertés « formelles » ou théoriques, réduites à de pures illusions idéologiques servant les intérêts de la classe bourgeoise. C'est dans les sociétés pluralistes et libérales que se voient réalisées et garanties, même imparfaitement, toutes les formes de liberté, à commencer par le *droit à la vérité*, « le plus simple et le plus profond de tous les droits subjectifs ». Aron ne décrit jamais la société idéale ; avec la modestie et la rigueur du sociologue, il observe (dans *l'Essai sur les libertés* notamment) la réalité de nos sociétés en tenant compte des idéaux – liberté, égalité – dont explicitement elles se réclament. Il analyse la manière dont ces idéaux sont réalisés, s'accordent ou, au

contraire, entrent en conflit, à partir des réalités les plus concrètes, économiques (inégalité des revenus, impôts...) et politiques (conditions de l'équilibre du pouvoir, rôle des partis...) et en comparant les démocraties britannique, américaine et française. Cumuler les avantages de la liberté et ceux de l'égalité relève d'une nouvelle forme d'illusion dont Aron, lecteur de Tocqueville\*, montre comment elle risque de compromettre ces deux valeurs à la fois. Progrès technique et industrialisation font partie des idéaux modernes au même titre que la liberté et l'égalité ; pour résoudre les problèmes que pose leur mise en œuvre commune, on ne trouvera pas de critère extérieur à l'histoire, c'est-à-dire à la conscience morale des acteurs. Le relativisme d'Aron n'est ni un historicisme, ni un scepticisme : l'homme doit souvent (comme l'engagement d'Aron dans la résistance l'a montré) savoir préférer ce qui doit être à ce qui est.

#### • **Concepts clés et corrélats :**

☞ Compréhension Connaissance  
Constitution Critique Démocratie Droit  
Égalité Guerre Histoire Historicisme  
Historicité Idée de la raison Idéologie  
Illusion Libéralisme Liberté Marxisme  
Objectivité Philosophies de l'histoire  
Pluralisme Politique Progrès Relativisme  
Révolution Sens Société Sociologie  
Technique Totalitarisme Vérité Violence

#### • **Auteurs :**

☞ Alain Althusser Brunschvicg Kant Marx  
Montesquieu Sartre Tocqueville Weber

#### • **Bibliographie**

Études : N. Baverez, *Raymond Aron*, Perrin, 2006.  
S. Launay, *La Pensée politique de Raymond Aron*, PUF, 1995.  
S. Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Vrin, 1984.  
Critiques : P. Manent, *Les libéraux*, « Tel », Gallimard, 2001.

---

## AUGUSTIN, saint

### (354-430)

Saint Augustin est une des plus grandes figures intellectuelles du christianisme. Il réalise non seulement la première grande systématisation de la pensée chrétienne, mais réussit en outre une des plus puissantes synthèses de la culture antique et du judéo-

christianisme. Son influence est considérable sur la pensée religieuse (Luther, Calvin, Pascal\* et le jansénisme) et sur la philosophie (Descartes\*, Pascal\*, Malebranche\*). Quant à *La Cité de Dieu*, elle influencera toutes les grandes utopies historiques et sociales. Notons enfin que l'originalité de sa pensée est de s'enraciner dans l'expérience existentielle de sa conversion et l'exercice quotidien de la vie spirituelle.

Citoyen romain d'Afrique du Nord, né à Thagaste (Algérie actuelle), il fait des études à Carthage – essentiellement de rhétorique et de littérature – et découvre seul la philosophie en lisant l'*Hortensius* de Cicéron et en fréquentant les manichéens. Ayant reçu une éducation chrétienne de sa mère, il se tourne naturellement vers la Bible, mais l'Ancien Testament lui paraît, en sa première jeunesse, une œuvre barbare et irrationnelle, le christianisme une religion pour gens simples et incultes.

Après avoir occupé brillamment une chaire de rhéteur, il part pour Rome, puis pour Milan. Déçu par le manichéisme comme par le scepticisme de la nouvelle Académie, il découvre avec enthousiasme Plotin\* en écoutant les sermons néo-platoniciens d'Ambroise, évêque de Milan. Il accède grâce à Simplicianus, le prêtre qui avait ordonné Ambroise, à une compréhension nouvelle de la religion chrétienne.

Ses tourments, le regret des désordres d'une jeunesse tumultueuse, témoignent d'une conscience inquiète, en proie à des postulations contradictoires, déchirée par la lutte intérieure entre la chair et l'esprit. Il cherche avec fièvre « l'obscur objet du désir », qui va se révéler en lui dans le Dieu de sa mère, l'acheminant ainsi vers la conversion. Illuminé par la lecture de l'Évangile selon saint Paul, il découvre dans la religion chrétienne ce que la philosophie ne lui avait pas apporté. Le récit qu'il fait dans *Les Confessions* de son « illumination » et de son expérience mystique est un des morceaux les plus émouvants de la littérature religieuse par la puissance spirituelle qui s'en dégage.

Baptisé en 387, il retourne à Thagaste où il entend désormais se consacrer à une vie d'études et de prière. Mais sollicité pour être prêtre, puis évêque d'Hippone (aujourd'hui Annaba), il renonce en partie à son existence contemplative pour exercer,

avec la plus grande conscience, ses fonctions épiscopales, charge très lourde à l'époque. Il meurt en 430, en pleine invasion barbare.

• **Œuvres :**

*La Foi chrétienne* (396-421), Desclée de Brouwer, 1982 ; *Les Confessions* (397-401), GF, 1964 ; *De la Trinité* (399-419), Desclée de Brouwer, 1955, vol. XV et XVI ; *La Cité de Dieu* (412-427), Garnier, 1957 ; *Œuvres*, « La Pléiade », I 1998, II 2000, III 2002.

**La rencontre avec le mal, cause éternelle de scandale**

Hanté par le problème du mal, ayant de par sa propre expérience une conscience aiguë de la lutte entre l'aspiration au bien et les pulsions mauvaises, saint Augustin est tenté d'abord par le *manichéisme* qui professe un dualisme fondé sur le conflit tragique entre deux principes, le bien, œuvre de l'esprit, corps subtil ou lumière, et le mal, d'essence matérielle, force corruptrice et source de désordre. Pour faire triompher le bien et dégager la lumière qui est en lui, l'homme doit pratiquer une ascèse extrêmement rigoureuse.

La découverte des mathématiques et de l'astronomie amène saint Augustin à prendre conscience de l'absence de rigueur scientifique du manichéisme qui ne propose aucune explication rationnelle du monde. À la suite d'une grave maladie qui provoque une crise et engendre chez lui la détresse et le doute, il est séduit quelque temps par le scepticisme de la nouvelle Académie. Mais saint Augustin est trop épris de vérité et de sagesse pour se satisfaire d'une doctrine qui se contente du vraisemblable. C'est alors qu'il découvre Plotin et le néo-platonisme qui le séduit particulièrement par sa théorie de la hiérarchie des êtres et sa conception du *mal*. Celui-ci ne comprend aucune positivité : il n'est que moindre être, absence de bien plutôt que force active ; il est la limitation de chaque être, qui l'empêche de réaliser la perfection de Dieu qui seul pleinement est.

Mais son cheminement vers le christianisme le conduit à rejeter l'idée d'une procession des êtres à laquelle il substitue celle de création. Quant au mal, il désigne alors la corruption de l'âme par la chute, dont témoignent, en premier lieu, l'immoralité

de l'enfance et les égarements de l'adolescence. Toutefois, saint Augustin refuse de voir dans le corps en tant que tel la cause de la perversion. C'est dans l'âme et dans l'âme seule que se trouve la source du mal.

### ***La nouveauté des confessions : un itinéraire spirituel à travers le récit d'une vie***

Contrairement à la philosophie grecque, l'évolution d'un individu intéresse au plus haut point la pensée chrétienne. Le christianisme, faisant du salut individuel l'enjeu unique de toute existence, met l'accent sur l'historicité du moi. Le moi existentiel ne peut donc se penser que dans le temps, et la vie terrestre est la dimension temporelle où s'opère la conversion dont dépend le salut. Les *Confessions* sont donc le récit des combats, des doutes, des luttes d'une âme déchirée entre des postulations contradictoires, le récit de vie permettant la mise en perspective de l'existence en fonction de l'événement capital qui en constitue le centre de gravité et qui lui donne son sens : à savoir cette conversion qui détermine deux époques, un avant et un après.

Par ailleurs, la *confession chrétienne*, dont saint Augustin a fixé le modèle, comporte un double destinataire et une triple finalité :

– Un destinataire direct qui est Dieu : « Pénétré du sentiment honteux de ses fautes, le pécheur en fait l'aveu à Dieu. »

– Mais à l'aveu des fautes qui est la finalité première, il faut en ajouter une seconde : la confession est également une action de grâces, « la confession ne s'entend pas seulement de l'aveu des fautes, elle s'entend aussi de la louange ». Prière de gratitude et d'amour, le récit se fait remémoration du temps antérieur à la conversion. Augustin veut conserver présent à l'esprit le malheur d'une existence privée de la Révélation, pour mesurer de quel abîme il est sorti par le merveilleux effet de la grâce divine.

– Enfin le pécheur repentant s'adresse également au genre humain et les confessions comportent une troisième finalité, l'édification du lecteur. Elles doivent être un témoignage pour encourager tout lecteur à travailler à sa propre rédemption.

### ***Dieu présent au plus profond de l'âme***

La première expérience de saint Augustin est celle de l'antériorité de l'amour par

rapport à tout objet susceptible de le satisfaire. L'*amour* est d'abord amour de l'amour : « Je n'aimais pas encore et j'aimais à aimer. » Or, l'errance du désir, la recherche frénétique et toujours inassouvie des biens sensibles, révèlent qu'aucun objet fini ne saurait combler l'âme : celle-ci, livrée dans le divertissement au désir sans cesse renaissant et changeant, est la proie de l'inquiétude et de l'angoisse ; elle se laisse aller hors de soi et dominer par la concupiscence. Ses années d'égarements laissent à saint Augustin le sentiment d'une profonde insatisfaction, de déchirements intimes qui l'incitent à se détourner de sa vie dissolue. Reprenant à son compte la démarche de la philosophie antique, il assigne comme fin ultime de l'existence la quête du *Souverain Bien*, c'est-à-dire le bien le plus élevé en dignité et le plus complet, bien suprême dont la possession peut seule apporter sagesse et bonheur. Or, si aucun bien fini n'est capable d'assouvir le besoin d'aimer, c'est que seul *Dieu*, infini, éternel, possédant la totale plénitude de l'être, est en mesure de répondre à l'attente inquiète de l'âme et de combler le désir humain, « car notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi Seigneur ».

Si l'âme est hors de soi et séparée d'elle-même, c'est parce qu'elle est séparée de Dieu. Le chemin qui mène à Dieu est le chemin de l'intériorité. Aussi la *conversion* est-elle inséparable chez saint Augustin d'un retour de l'âme sur elle-même, car c'est au plus profond de nous-mêmes que Dieu se révèle à nous : « Ne t'en va pas au dehors, rentre en toi-même ; au cœur de la créature habite la vérité. » L'âme humaine, parce qu'elle est faite à l'image divine, est le point de départ de la connaissance de Dieu. Ce qu'il y a en elle de plus pur et de plus parfait est une image de la plénitude divine qu'elle peut donc posséder par participation. Et la *béatitude*, cette délectation de l'âme en possession du bien suprême, naît de la présence de Dieu au cœur de l'homme. Cette révélation est seule capable d'illuminer la totalité de son existence.

La conversion n'est pas due aux seuls efforts de l'homme, saint Augustin le sait par sa propre expérience. L'homme peut adhérer intellectuellement au christianisme sans avoir la force morale de se détourner des biens corruptibles, relatifs et partiels,

pour s'ouvrir au seul bien véritable, l'absolu ou Dieu, ce qui est le propre de la *conversion*. Car celle-ci est l'effet de la grâce divine. Quant au *divertissement*, il désigne chez saint Augustin la perversion de la volonté qui se détourne de sa volonté spirituelle pour idolâtrer de faux biens.

**Comprendre pour croire, croire pour comprendre : dialectique de la raison et de la foi**

Croire n'est pas connaître. La *foi*, qu'elle soit soumission sans preuves à l'autorité des Écritures (*Révélation extérieure*) ou certitude perçue par le cœur (*Révélation intérieure*), reste dans les deux cas opaque à la raison. Mais peut-on croire sans comprendre ? Si la raison pour saint Augustin doit s'incliner d'abord devant un ordre qui la dépasse, elle reprend ses droits lorsqu'il s'agit d'éclairer et d'éprouver les certitudes de la foi. La foi, don de Dieu, doit être nourrie par l'exercice de l'intelligence : « Aime fortement l'intelligence parce que les Écritures elles-mêmes qui recommandent la foi avant l'intelligence des grandes choses ne peuvent t'être utiles si tu ne les comprends pas bien. » La foi cherche donc l'intelligence, mais inversement l'intelligence de ce qu'enseignent les Écritures requiert un cœur bien disposé et s'enracine dans l'acte de foi qui précède et fonde l'exercice de la raison. Ainsi s'éclaire la formule : « Tu dois comprendre pour croire et croire pour comprendre. »

**La liberté et la grâce**

Les pélagiens posent deux principes fondamentaux, la responsabilité et le libre arbitre, qui confèrent à l'homme le pouvoir, à tout moment, de décider en faveur du bien ou du mal. Pour saint Augustin, le libre arbitre n'est pas la vraie liberté. Celle-ci, *libertas*, est confirmation de la volonté dans le bien par la grâce. En effet, l'homme livré à lui-même est impuissant à triompher de la concupiscence. Le secours de Dieu est nécessaire pour le soutenir dans son action vers le bien. La *grâce* est cette intervention divine en faveur de l'homme sans laquelle celui-ci ne peut parvenir à son salut. L'amour de Dieu que la grâce propose est appel à un tel bonheur qu'il entraîne irrésistiblement l'adhésion de la volonté. Cet appel ne supprime pas pour autant la liberté qui s'exerce d'abord dans le simple fait d'implorer l'aide de Dieu, mais aussi dans

la possibilité de coopérer à l'action divine en nous. En effet, *la liberté* pour saint Augustin, est essentiellement libération par la grâce et elle comporte des degrés : l'homme est d'autant plus libre qu'il se soumet à l'appel de la grâce et participe davantage à son salut. Tel est le sens de cette réflexion de saint Augustin : « En agissant sur la volonté, la grâce ne respecte pas seulement le libre arbitre, mais elle lui confère encore la liberté. »

**Une théologie de l'histoire : deux amours ont bâti deux cités...**

Saint Augustin écrivit *La Cité de Dieu* à l'occasion du sac de Rome par Albéric en 410. Il y développe la thèse selon laquelle, si la Providence est responsable de la grandeur de Rome, c'est l'orgueil et l'attachement aux biens terrestres qui ont causé la perte des Romains. En effet, poussés par la seule *libido dominandi*, « Citoyens de la seule cité terrestre dont le règne est l'unique but de tous leurs efforts, que pouvaient-ils aimer sinon la gloire ? » (*La Cité de Dieu*, L. V, 14), ils ont cru détenir à eux seuls un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu : l'État s'ériquant en fin suprême s'est substitué à Dieu « qui seul dispense la grandeur des Empires selon les besoins des temps que sa Providence gouverne » (*ibid.*, V, 26). Ne poursuivant que des ambitions terrestres, les Romains n'ont donc obtenu que des biens éphémères. La formule célèbre du Livre XIV résume cette théologie de l'histoire : « Deux amours ont bâti deux cités. L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre. L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. » (*Ibid.*, L. XIV, 28.)

On ne peut en conclure pour autant que ces deux cités s'excluent mutuellement, selon une opposition manichéenne. La « Cité de Dieu » n'est que la cité humaine vivant selon la loi de Dieu. Alors que le Christ déclare : « Mon royaume n'est pas de ce monde », saint Augustin affirme que c'est dans le monde que les deux cités doivent d'abord coexister, même si elles sont destinées à des fins très différentes. La cité catholique (universelle) doit d'abord s'édifier dans l'âme de chacun, au sein de chaque société terrestre. La « Cité de Dieu » regroupe toutes les nations, rassemble dans le même respect et le même amour de Dieu

les citoyens de toutes les cités terrestres, au-delà des races et des différences, par-delà les frontières, « jusqu'aux confins de la terre ». La véritable vocation catholique universelle de la « Cité de Dieu » invite le genre humain tout entier à s'unir dans cette communauté fraternelle des justes où l'on peut voir une préfiguration de l'universalisme kantien, à savoir l'idée d'une communauté d'êtres libres et raisonnables comme fin ultime de l'humanité.

### • Concepts clés et corrélats :

☞ Béatitude Cité de Dieu Confessions  
Conversion Dieu Divertissement Foi  
Grâce Libre arbitre Liberté Mal  
Manichéisme Prédestination

### • Auteurs :

☞ Averroës Avicenne Bayle Pascal Platon  
Plotin Sceptiques

### • Bibliographie

Études : D. Doucet, *Augustin*, Vrin, 2004.  
F. Farago, *Lire saint Augustin*, Ellipses, 2004.

E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1982.

L. Jerphagnon, *Saint Augustin. Le pédagogue de Dieu*, « Découvertes », Gallimard, 2000.

A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, P. Brown, 1968.

H. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, « Maîtres spirituels », Seuil, 1999.

Critiques : Abélard, in : K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf, 1992.

P. Bayle, in : G. Mori, *Bayle le philosophe*, Honoré Champion, 1999, p. 321-343.

K. Flasch, in : P. Ranson (dir.), *Saint Augustin, L'Âge d'Homme*, 1986, p. 40 sq.

E. L. Fortin, in : L. Strauss et J. Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, PUF, 1994, p. 222.

E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, Vrin, 1981.

Julien (empereur), in : F. Ferrier, *Saint Augustin*, PUF, 1989, p. 73-77.

Pélagé, in : T. Hannanié, *Les Controverses du christianisme*, Bordas, 1992, p. 118-119.

C. Romano, *L'Événement et le Temps*, PUF, 1999, p. 121-124.

Thomas d'Aquin, in : F. Ferrier, *op. cit.*, p. 90-91.

J. Quillet, in : P. Raynaud et S. Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

---

## AVERROËS ET L'AVERROÏSME

(1126-1198)

Averroës est le plus célèbre philosophe du Moyen Âge d'expression arabe. Sa théorie de l'unicité de l'intellect bouleversa les conceptions philosophiques et théologiques de l'Occident latin. Elle établissait la possibilité d'une *conjonction* ici-bas avec l'Intelligence divine, remettant ainsi en question l'immortalité de l'âme personnelle, mais conférant à l'humanité une autonomie due exclusivement à sa capacité intellectuelle et qui se révélerait riche de prolongements éthico-politiques.

Les philosophes dits « arabes » étaient musulmans, mais non issus de l'Arabie proprement dite : Averroës était espagnol, les autres persans ou turcs. Abu al-Walid ibn Rushd, devenu Averroës pour les Latins, est né à Cordoue, d'une lignée de grands juristes. Après une formation complète – théologie, droit, médecine, sciences, philosophie –, il devint *qadi* (juge suprême) de Séville et plus tard de Cordoue, où il fut médecin à la Cour du souverain almohade, Abu Ya'qub Yusuf, et de son successeur, al-Mansur. Il constitua une grande encyclopédie de tout le savoir grec conservé par les Arabes. Il écrivit une série de *Commentaires* d'Aristote\* et mit au point une méthode d'exégèse critique qu'il utilisa dans sa *Réfutation de la réfutation* (ou *Incohérence de l'incohérence, Destruction de la destruction*, 1174-1180). Il y entreprenait de « réfuter » l'ouvrage du théologien arabe al-Ghazali (1058-1111), intitulé *Réfutation* (ou *Destruction, Incohérence*) de la philosophie (1091-1095), dans lequel, guidé par un idéal de mystique coranique, al-Ghazali avait « réfuté » violemment « les philosophes » (essentiellement al-Farabi et Avicenne\*), coupables de s'être éloignés de l'orthodoxie sous l'influence d'Aristote et de Plotin\*. Averroës fut un temps comblé d'honneurs, mais sa critique rationaliste, sa relativisation de l'interprétation orthodoxe