

Quelle métaphysique aujourd'hui ? La crise de toute hypostase du principe – l'Un, l'Être, la substance, le sujet – préparée par la critique kantienne, précipitée par le martelage nietzschéen, consommée par l'apocalypse heideggerienne, semble ne laisser d'autre alternative à la pensée que les philosophies du soupçon, de la fuite du référent, du sens inassignable, du moutonnement sans fin des interprétations, de l'entretien infini. La psychanalyse s'y retrouve, l'herméneutique s'y complaît, la phénoménologie y prolifère différant toujours davantage le moment de la vérité.

Ce serait perdre cœur, sans l'épreuve éternelle de la vie de l'esprit. "Penser c'est être", le dire de Parménide, repris par l'Académie et le Lycée, porté par le néo-platonisme jusqu'à la Renaissance, témoigne du don immédiat de la vérité à qui médite. Il faudra pourtant compter avec le délire interprétatif, né du déclin de l'ordre scolastique et romain, avec aussi le vertige halluciné suscité par l'asthénie du verbe.

Il suffira, pour y faire face, de retrouver la convertibilité de la nature et de l'esprit : nulle différence, nul délai ni détour, même si cet accord entre génération des formes et genèse des espèces n'est éprouvé comme tel que dans la méditation la plus pure. Tout juste subsiste l'énigmatique question que pose l'infrangible surface du miroir qui les sépare en leur entr'expression, ni écran, ni obstacle, mais clair diaphane ; nous avons nommé la matière. Cette alliance, originelle et toujours neuve, que vraiment rien ne trouble, est le secret de la métaphysique.



9 782711 612901

ISBN 2-7116-1290-2

F

PIERRE MAGNARD (Dir.)

MÉTAPHYSIQUE DE L'ESPRIT

De la forme
à la force



Ouvrage publié avec le concours de
l'École Doctorale de l'Université de Paris-Sorbonne

Collection
PHILOGOLOGIE ET MERCURE
(sous la direction de Pierre Magnard)
VRIN

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 7

FONDATION

La caverne de Platon et les deux rois
par Jean-Louis CHERLONNEIX 13

Vie et intelligence chez Aristote : opposition ou unité ?
par Thierry GONTIER 25

Pour une métaphysique de l'esprit
par Pierre MAGNARD 39 X

MORPHOGENÈSE

Vis intellectualis et perfection de l'homme selon Bovelles : réflexions
autour d'un inédit
par Emmanuel FAYE 65 X

La forme humaine : histoire d'une métamorphose
par Agnès MINAZZOLI 91

De la force à la forme : la géométrisation de la physique et
l'intelligibilité de la nature
par Alain BOUTOT 113

L'EMPIRE DES FORMES

L'esprit et l'action chez Cudworth
par Yves-Charles ZARKA 131

L'occasionalisme généralisé ou la déception de la force.
Introduction à une philosophie du mystère
par Bruno PINCHARD 141

Force et forme dans l'architectonique leibnizienne
par André ROBINET 157

QUAND LA FORCE SE LIBÈRE

| | |
|--|-----|
| « Ni Apollon ni Dionysos » : Nietzsche architecte par Pierre CAYE..... | 171 |
| Aby Warburg ou la force des formes par Serge TROTTEIN..... | 195 |
| Les forces, les formes et l'esprit dans la perception de la peinture par Gérard SONDAG..... | 207 |

LE RETOUR DE L'ESPRIT

| | |
|---|-----|
| Intuition et pensée, la venue au Sens par Bernard MABILLE..... | 221 |
| Entre la force et la forme, l'action : le parcours blondélien par Claude TROISFONTAINES..... | 235 |
| Fonder sa force en l'esprit par François CHENET..... | 249 |

EPILOGUE

| | |
|--|-----|
| Comment lutter avec l'irrésistible ? par Jean-Louis CHRÉTIEN..... | 279 |
| Conclusion | 289 |
| Index | 291 |
| Table des matières | 295 |

elle est commune tant aux épicuriens qu'aux stoïciens ou aux cyniques. Mais ces thèses sur le langage résultent d'une position métaphysique plus essentielle, que je caractériserai comme la perte de confiance dans le pouvoir fédérateur du *logos*. La zoologie de Pline l'Ancien diffère de celle d'Aristote parce que, justement, la conception plinienne de la nature n'est plus celle d'Aristote, et qu'un abîme infranchissable sépare pour Pline la rationalité de la nature de celle de l'intelligence humaine¹. Les stoïciens mêmes, qui insistent sur l'immanence du *pneuma* au monde, affirment très nettement l'opposition entre la raison humaine et la vie animale, opposition calquée sur celle, plus générale, du principe actif et du principe passif : les animaux sont ainsi pour eux exclus de la sphère du droit parce qu'ils sont exclus de la sphère de l'intelligence qui tient ensemble les êtres de raison. Le résultat global de ce « nominalisme » général est que la vie devient incompréhensible à la raison humaine ; l'homme lui-même, à la fois vivant et intelligent, est pensé comme un être contradictoire, et, de cette contradiction surgiront les anthropologies les plus fécondes de l'humanisme renaissant. L'humanisme renaissant redécouvre les textes hellénistiques de Lucrèce, Pline, Plutarque ou Sénèque, et est imprégné ainsi d'un nominalisme latent, peut être plus influent que celui de l'enseignement universitaire occamiste. Le nominalisme a une conséquence fondamentale : la vie n'est plus habitée par le *logos* ; ou tout du moins, si elle en est habitée, ce *logos* n'a aucune proportion avec l'intelligence humaine.

Cette brève esquisse d'une perspective historique permet de comprendre que beaucoup des pensées renaissantes et modernes désignent en Aristote leur ennemi principal. Aristote, en effet, est le penseur de la non-dissociation entre la vie et l'intelligence. L'homme est le vivant au sens plein : mais il ne l'est qu'en tant qu'il exprime mieux que tout autre être le *logos*, qui est à la fois le *logos* sidéral transcendant au monde et le *logos* immanent à la nature. « L'intelligence est partout » dit Anaxagore ; « la vie est partout » dit Aristote en écho : mais la vie n'est autre chose que l'intelligence en œuvre dans le monde sublunaire. Dans le premier livre des *Parties des animaux*², Aristote raconte une anecdote devenue célèbre, encore que le plus souvent détachée de son contexte : des visiteurs viennent de loin rencontrer Héraclite, et ne cachent pas leur déception en trouvant le grand philosophe simplement en train de se chauffer près du poêle de sa cuisine ; celui-ci accueille les visiteurs et leur dit que « ici aussi, les dieux sont présents » (*einai kai entautha theous*). Le contexte dans lequel cette anecdote est utilisée dans les *Parties des animaux* en fournit le sens : malgré son humilité apparente, le monde des vivants est digne d'étude au même titre que celui des êtres éternels, parce qu'il est, lui aussi, habité par le même *logos*.

Thierry Gontier

1 « Notre but est de décrire les phénomènes évidents, non d'en dépister les causes obscures » (*Histoire naturelle*, trad. A. Ernout, R. Pepin, E. de Saint-Denis, R. Schilling... Paris, Les Belles Lettres, 1947-1972, XI, 8). « C'est donc le hasard, oui le hasard, le dieu qui est le grand inventeur de toutes choses dans la vie ; hasard, nom sous lequel il faut entendre également la nature... » (*Histoire naturelle*, XXVII, 8).

2. *Parties des animaux*, I, 645a18-20.

POUR UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'ESPRIT

S'il arrive que mon œil, qui est un et simple en lui-même, soit ouvert et projette sa vision sur le bois, chacun reste ce qu'il est et cependant, dans l'accomplissement de la vision, ils deviennent comme un, en sorte que l'on peut dire en vérité 'œil-bois' et 'le bois est mon œil'. Mais si le bois était sans matière et absolument spirituel comme la vision de mon œil, on pourrait dire en vérité que dans l'accomplissement de ma vision le bois et mon œil constituent un seul être. Si c'est vrai pour les choses matérielles, c'est encore bien plus vrai pour les choses spirituelles.¹

Échange, communion, réversibilité, l'esprit se trouve dans les choses, dont le visage soudain s'éclaire en cette animation. Chiasme de la vision où s'éprouve la convertibilité du voyant et du vu. Passage d'un ordre à l'autre, dont la forme est le truchement, en son univocité à la nature et à l'esprit. Promesse de métamorphoses où l'homme, au gré de ses passions tourne à la bête, à la plante ou à la pierre, à moins que ce ne soit celles-ci qui, cherchant dans la forme supérieure celle en laquelle elles sont sur un mode éminent et plus accompli, réalisent leur assumption dans ce passage. Qu'on suppose esprit et nature issus d'une même origine, cette conaturalité fait de la connaissance une co-connaissance de deux entités jumelles qui n'ont même plus besoin de s'êtreindre pour que chacune soit pénétrée du mystère de l'autre. Prestige de la forme qui assure la primauté de l'esprit et à la fois cautionne cette gémellité qui épargne son double naturel. On n'en finirait pas d'énumérer les faveurs que nous vaut cet esprit « passe-muraille », si on ne butait, dans le texte même que nous avons cité, sur ces mots inquiétants : « si le bois était sans matière ». Est-ce à dire que le processus transformationnel se heurte à un obstacle, celui de quelque *materia signata* sans doute disponible à l'actualisation de telle forme mais non pas de toute forme ? Bien plus, n'est-ce pas signifier que l'élan créateur de formes d'un intellect agent ne rend point raison de la pensée plus laborieuse d'un homme dont l'intellect possible doit attendre de l'universel d'un concept qu'il actualise les espèces sensibles que lui a fournies l'expérience ? Soumis aux nécessités de la réceptivité l'intellect possible ne peut anticiper sur l'expérience ni se prévaloir d'un processus transformationnel interne qui serait celui-même de la nature. Une harmonie préétablie avec celle-ci suppose un intellect agent, dont le *posse omnia facere* ne le cède en aucune façon aux faiblesses d'un *posse omnia fieri* tributaire

1. Maître Eckhart, Sermon 48, « Un maître dit : Toutes les choses semblables s'aiment réciproquement, trad. J. Ancelet-Hustache, dans *Sermons*, II, Paris, Le Seuil, 1978, p.113.

d'une réceptivité dépendante des vicissitudes de l'évènement. Dire « la matière », c'est interrompre les noces incestueuses de l'esprit et de la nature, en rappelant à la forme les conditions mêmes de son actualisation en ce bas monde. Dire « la matière », c'est donc interroger l'esprit sur sa capacité de se poser en principe d'une métaphysique.

Inaugural, l'esprit est le principe de la pensée et de l'être, comme aussi de leur réciprocation. Nul doute qu'il faille en invoquer la primauté latente, si l'on veut rendre compte du dire philosophique le plus ancien : « C'est une même chose que penser et ce dont il y a pensée »¹. Dans les *Éléments de Théologie*, Proclus reprend le mot de Parménide : « Etre et penser ne font qu'un, puisqu'il y a identité entre l'esprit et l'être qui subsiste en lui » (art. 174)². L'être subsiste en l'esprit, il a en lui sa demeure (*monè*), dira Damascius, tout comme l'esprit se réfléchit dans les choses, s'y perdant pour s'y retrouver. Sans une telle connivence, la pensée est un leurre. Le propre de la métaphysique, si tant est que celle-ci a la charge de fonder, devrait être d'en rendre raison.

Il n'est, répète-t-on, de métaphysique constituée que de l'Etre ou de l'Un³, puisque c'est comme tel que le principe est désigné. La première, d'inspiration aristotélicienne, considérant ce qui est en tant qu'il est, dans sa multiplicité et son ordonnancement analogique, pose l'être comme premier au terme d'une démarche inductive ; la seconde, d'inspiration néo-platonicienne, fait de l'unité absolue de toutes choses le principe constitutif de toute réalité, puisqu'un être c'est un être ; mais, dans un cas comme dans l'autre, l'accord de la pensée et du réel n'est assuré que parce qu'il revient à la pensée de donner le critère – identité ou unité – qui permet de définir comme telle la réalité. Chacune cependant fonde autrement cet accord : la première prendra en charge ces diverses passions de l'être que sont les transcendants – l'Etre, l'Un, le Vrai, le Bien – pour les assimiler entre eux, en les disant convertibles ; la seconde n'aura de cesse qu'elle ne les ait dissociés, chacun d'eux ayant son contraire propre et ces contraires ne se pouvant superposer : si le pluriel n'est pas le mal, si le non-être n'est pas le faux, comment identifierait-on l'Un et le Bien, l'Etre et le Vrai ? La convertibilité des transcendants permettait de rendre raison de tout par causalité éminente et par analogie ; poser en revanche l'Un en son absolu, selon la première hypothèse du *Parménide*, revient à faire de l'être la simple trace de l'Un, son effet, son produit, en soulignant qu'il donne ce qu'il n'a pas, qu'il donne ce qu'il n'est pas. La métaphysique s'entend donc soit selon la plurivocité du principe et son analogie avec le principiel à tous les niveaux de la chaîne de l'être, soit selon l'univocité du principe et sa radicale transcendance par rapport au principiel.

Achevons cette typologie en mettant au compte de la métaphysique de l'être analogie et participation, à celui de la métaphysique de l'Un univocité et transcendance. Pour cette dernière, parménidisme oblige, le principe récuse toute ressemblance avec le principiel : c'est parce qu'il n'est rien de ce qui est qu'il est à l'origine de tout ce qui est ; cette radicale disjonction conduit Proclus

1. *Le Poème de Parménide*, trad. J. Beaufret, Paris, P.U.F., 1955, p. 87.

2. Trad. J. Trouillard, Paris, Aubier, p. 164.

3. André de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Vrin, Paris, 1995, p. 40.

et Damascius à le dire *amethecton* puisqu'il n'a rien de commun avec ce qui procède de lui, et *asymbleton*, puisqu'aucune *concatenatio* ne relie les différentes stases de l'être ; l'Un-qui-n'est-pas ne saurait transmettre au principiel son essentielle pauvreté. Une métaphysique de l'être en revanche, élevant l'*ens commune* à l'absolu pour en faire l'être en tant qu'être, concevra le Premier en terme de causalité et de participation ; en résulte un enchaînement qui délègue l'efficacité de haut en bas, les causes secondes s'exerçant sous le couvert de la cause première, tandis que l'analogie assure une gradualité continue entre les différents degrés de l'échelle des êtres ; bien plus la loi de l'éminence veut que tout degré inférieur soit compris et réalisé, mieux qu'en lui-même, dans le degré supérieur, de sorte que l'inférieur soit le reflet ou l'image du supérieur ; dès lors, un air de famille parcourt toute la lignée, dont les membres se reconnaissent les uns dans les autres ; la prégnance de la forme assure ce transfert analogique de la causalité.

Nous ne nous sommes permis ce rappel que pour montrer les dysfonctions de l'une et l'autre constructions, mises en difficulté dès que les aborde la question métaphysique elle-même : comment fonder l'adéquation entre pensée et réalité ? Ebranlées sur leur base, on va les voir dériver de leurs amarres, pour faire preuve d'un autre ancrage que celui auquel on aurait cru devoir les attacher. L'alternative qu'elles croyaient pouvoir offrir est sujette à caution. Si tel principe prétend continuer à exercer sa suprématie, il faut que ce soit dans une dénégation soutenue de son rival. Ainsi la métaphysique de l'être ne s'est cru pouvoir constituer, qu'en se gardant obstinément de tout retour en force du parménidisme. A ce titre sont significatifs les textes d'Aristote où celui-ci stigmatise la prétendue primauté de l'Un : que l'invocation de l'Un réclame une grande force d'exclusion et de négation explique sa disqualification comme principe en *Métaphysique* IV. Pour que se constitue la « science de l'être en tant qu'être », il faut que l'Un ne soit plus qu'une règle relative à la polynomie de l'être : « L'être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un être unique ». Si l'être se prend en plusieurs acceptions – par accident, comme vrai, selon les catégories, selon la puissance ou l'acte – toute dénomination ne pourra se faire que selon un principe unique *Meta. IV, 1003 ab*. L'Un se trouve ainsi réduit au rôle d'opérateur logique, de référent propositionnel, il traduit l'identité d'un être à travers la diversité des énonciations émises sur lui ; à ce titre, il n'est plus que le premier qualificatif de l'être : « L'être et l'un, poursuit Aristote, sont identiques et d'une même nature, en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une même notion... Il est donc manifeste que l'Un n'est rien d'autre que l'être ». C'est donc son attribution à l'être qui règle l'usage de l'Un, désormais désacralisé, puisqu'il n'est plus cet objet de vénération *semnon* qu'il était dans la tradition parménidienne ; sa solitude sans partage n'est même plus l'indice d'une dignité : « Il n'y a plus de principe si l'Un existe seul », lit-on en *Physique* I, 185 a. C'est dire que l'attribution de l'être à l'un est impossible ; le sujet auquel l'être est attribué, par définition n'est pas ; attribuer l'être c'est donc dire que ce qui n'est pas est : « L'être en tant qu'être n'existe donc pas en autre chose... il n'est l'attribut de rien » (*id.*, 186b). Attribuer l'être revient à faire de son sujet un non-être ; attribuer à l'être revient à faire de

l'attribut un non-être. Comment dès lors entendre la métaphysique, si ce n'est comme la science de « ce qui est en tant qu'il est » dans toute son amplitude ?

Cette position cependant est moins assurée qu'il ne paraît, comme l'indique le déplacement que va connaître la métaphysique chez Aristote lui-même. Faute de pouvoir connaître chaque chose en particulier, on pourra du moins les saisir toutes en leurs principes, causes et raisons premières ; or s'élever à la cause première de toutes choses, c'est s'élever à la cause ou raison non de l'être en tant qu'être, mais de ces choses mêmes dans la diversité de leur existence concrète. L'induction est donc redoublée : de la diversité des étants à « l'être en tant qu'être », mais aussi parallèlement à la cause première. L'émergence de « l'être en tant qu'être » aura eu un double rôle : récuser l'Un comme principe et déterminer les conditions d'exercice du pouvoir causal. Que la cause soit une promotion de la chose, qu'elle ne puisse se définir qu'à partir du « quelque chose » *ti*, ne doit pas cependant nous faire oublier qu'elle est une raison, comme le montre dans l'entrecroisement des transcendants, la convertibilité de l'*ens reale* et de l'*ens cogitabile*, jusqu'à cette identification du « premier moteur » auquel « sont suspendus le Ciel et la Terre » à la « pensée de la pensée ». Cause finale en même temps qu'entéléchique, la cause première exige du principe qu'il soit le suprêmement désirable en même temps que le suprêmement intelligible. C'est dire que ce principe est induit de la conception que l'on se fait de l'idéal de vie théorique : cet idéal de connaissance, d'autonomie et de bonheur ne se réalise-t-il pas dans l'accord du pensant et du pensé, dans l'identité de l'intellect et de l'intelligible, dans l'adéquation de l'esprit et du réel ? Il est en fait l'équivalent d'une vision béatifique, où l'extase se serait transformée en « instase », c'est-à-dire en réflexion. La pensée en effet ne peut connaître de parfait accomplissement que dans un retour complet sur elle-même *reditio completa* qui l'accrédite en sa vérité et constitue pour elle, en elle-même et par elle-même, l'expérience de l'absolu.

L'expérience du retour de la pensée sur elle-même, devenue celle du monde, devenue celle de Dieu, confère à l'esprit *nous* une incontestable primauté en cette entreprise de fondation, engagée initialement comme métaphysique de l'être. L'assomption de l'intellect possible – *posse omnia fieri* – en intellect agent – *posse omnia facere* – permet au penseur de connaître l'univers et même de faire l'expérience du divin, par simple réflexion sur soi, donc sans avoir à sortir de lui-même. Nous voudrions montrer que si ce déplacement de la fonction principielle de l'Être à l'Esprit dans le péripatétisme est une inéluctable nécessité, les entreprises de fondation qui crurent bon d'ériger l'Un en premier connaissent en définitive le même destin : il n'est de primauté que de l'Esprit. Les polémiques qui agitent l'école d'Athènes au III^e siècle de notre ère, c'est-à-dire quand on passe du médio au néo-platonisme, pourront nous éclairer là-dessus.

En *Ennéades* VI, 9 (*Traité* 9, 2, 4)¹, Plotin pose une étrange question : « L'Un n'est-il pas l'étant universel qui peut être aussi l'Esprit ? » A qui Plotin fait-il référence, quand il impute la fonction principielle à l'Esprit ? – Sans doute à l'un de ses disciples, lui aussi élève d'Ammonius Saccas, Origène lui-même,

1. Trad. Pierre Hadot, Le Cerf, Paris, 1994, pp. 73-74.

à cette époque encore païen. C'est du moins ce que nous laisse entendre Proclus au Livre II de sa *Théologie platonicienne* :

Que donc l'Un soit premier principe de tout et cause première et que tout le reste soit inférieur à l'Un, je pense que ce qui précède l'a rendu tout à fait clair ; quant à moi je trouve étonnant que tous ces commentateurs de Platon, qui ont bien admis la royauté de l'esprit sur les êtres, n'aient pas révééré l'indicible transcendance de l'Un et son existence supérieure à l'univers entier, tout spécialement Origène qui partagea la même éducation que Plotin. En effet, lui aussi [Origène] s'arrête à l'Esprit comme à l'être tout premier et l'Un qui est au-delà de tout esprit et de tout l'être, il le néglige ; et si c'était parce qu'il est supérieur à toute connaissance, à toute définition et à toute saisie intellectuelle, nous ne dirions pas qu'il s'écarte de l'accord avec Platon et de la nature des choses, mais si c'est parce que l'Un est entièrement sans existence, ni subsistance *anuparkton kai anupostaton*, que l'Esprit est ce qu'il y a de meilleur, et que l'être absolu et l'Un absolu sont identifiés, nous ne saurions être d'accord avec lui là-dessus (II, 4).¹

Commentons ce texte : Proclus commence par rappeler l'un des dogmes cardinaux de l'Académie, la primauté de l'Un. Aussitôt il s'étonne que des « commentateurs de Platon », condisciples de Plotin de surcroît, Origène par exemple, aient poussé l'irrévérence à l'endroit de « l'indicible transcendance de l'Un et de son existence supérieure à l'univers entier » jusqu'à lui préférer la « royauté de l'esprit ». Comment a-t-on pu « négliger », au point de ne le tenir pour rien, celui qui serait, selon Platon, le vénérable par excellence *to semnon*, l'Un en sa transcendance *epekeina* par rapport à tout esprit et à tout être ? On pourrait s'interroger sur le bien-fondé de cette querelle d'orthodoxie qui aurait, selon Proclus, opposé Origène et Plotin : que le platonisme ait divergé, au III^e siècle, en noologie et en hénologie, ne doit pas nous interdire de remonter au texte même du *Sophiste* 248c-249a, où à l'Etranger d'Elée qui, pour mieux célébrer le principe « auguste et saint, plant dans son immobilité », lui dénie mouvement, vie, âme et pensée, Théétète réplique en s'exclamant : « De quel effrayant argument *deinos logos* ne ferions-nous pas usage à ce moment ? » La figure emblématique du mathématicien Théétète fait de ce dernier un porte-parole plus crédible de la doctrine que le subtil mégarique. Il s'agit pour nous cependant ici moins de la doctrine elle-même que de son interprétation à l'aube du néo-platonisme. L'irrévérence d'Origène à l'endroit de l'Un est déjà celle de Théétète quand il renvoie dos-à-dos les Fils de la Terre et les Amis des Formes. La diatribe de Proclus contre Origène n'en reste pas là, puisqu'elle reproche à celui-ci d'avoir posé l'Un comme sans existence, ni subsistance *anuparkton kai anupostaton*, autrement dit de lui avoir dénié toute fonction d'*uparxis* et d'*upostasis* ; la primauté de l'esprit revient en effet à privilégier la seconde hypothèse du Parménide, au lieu de la première, à identifier l'être et l'un, à hypostasier cette relation dans l'agent relationnel lui-même, c'est-à-dire dans l'intellect. Comment, dans ces conditions, les fonctions d'*uparxis* et d'*upostasis* ne lui seraient-elles pas dévolues ? L'argumentation d'Origène est parfaitement conséquente ; elle représente une lecture possible de l'œuvre de Platon, même si

1. Trad. H.-D. Saffrey et L.-G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris, 1974, p. 31.

Proclus en dénonce la dérive péripatéticienne : « Une telle interprétation, poursuit le diadoque, s'éloigne de la philosophie de Platon et se trouve toute excavée de forages *kainotomia* péripatéticiens » (*ibid.*). *Kainotomia* désigne le forage d'une mine ; la doctrine de Platon est donc érodée et fragilisée, aux dires de Proclus, en ses assises mêmes par ce péripatétisme. Proclus témoigne-t-il cependant ici en faveur du vrai Platon ? Ne fait-il pas déjà valoir un platonisme néo-platonisé, à travers lequel se manifeste l'orientation plotinienne de l'Académie ? Qu'une autre interprétation de l'œuvre de Platon ait eu cours dans l'École en ce III^e siècle, c'est ce dont feraient preuve les fragments de Numénius¹, autre médio-platonicien, lui aussi élève d'Ammonius Saccas et condisciple de Plotin, qui reprend cette image d'un travail de sape et d'excavation pour accuser les innovations indues au sein du platonisme. Or les forages intempestifs des fondements de la doctrine sont dus, selon Numénius, à ceux qui privilégient la première hypothèse du *Parménide* et qui absolutisent l'Un. Numénius « péripatétise » aussi sûrement qu'Origène, quand il élit la seconde hypothèse et donne la primauté à l'intellect ; bien plus, rompant avec toute lecture monarchique du platonisme, il opte résolument pour une « diarchie », quand il suppose, avant le démiurge, un premier intellect, qui porterait le nom d'être-par-soi et lui serait supérieur et plus divin (fr. 17). Identifié comme « le Bien connaturel à l'essence », cet intellect est posé en « démiurge de l'essence », antérieur et supérieur au « démiurge du devenir » (fr. 16). De ce dernier, qualifié de besogneux *poiêticos*, le « démiurge de l'essence » se distingue en ce qu'il est entièrement adonné à la contemplation et, dès lors, « c'est de lui-même qu'il produit l'univers comme sa propre idée » (*ibid.*). Si l'activité théorétique est cette contemplation résultant de la réflexion de la pensée dans son objet, le « beau monde » est le rêve de l'esprit, généré sur le mode d'une *processio ad intra*, qui a le pas sur toute *processio ad extra*. Comme Origène, Numénius est rattrapé, dans sa lecture de Platon, par Aristote et sa conception de la « pensée de la pensée ».

On peut alors juger de la rectification qu'apporte l'œuvre de Plotin, quand celui-ci tente de refonder le platonisme, en affirmant la primauté de l'Un-seul : « C'est par l'Un que tous les êtres sont des êtres » (*Ennéades* VI, 9)². Il s'agit bien sûr de conjurer les dérives péripatéticiennes ; pour ce faire, rien ne saurait être plus expédient que de faire retour à la première hypothèse du *Parménide*, qui inspirera la première hypostase. Cependant, ne nous leurrions pas sur la fonction d'*uparxis* et d'*upostasis* du Premier, étant donné que celui-ci joue, avant tout, un rôle critique, par la formidable puissance de négativité qu'il reconquiert sur la réduction qu'en avait fait Aristote. C'est, dès lors, en un concert de négations qu'il s'exprime : l'Un n'est ni l'âme, ni l'esprit, ni l'étant individuel, car ils sont multiplicités, ni l'étant universel qui est tous les étants. Il se départit de l'« Un-qui est » ou encore de « l'Un-Tout », donc de l'Intellect, seconde hypostase selon la seconde hypothèse. Plotin distingue nettement : « Il faut donc poser un intellect tel que d'une part il soit présent au Premier et regarde vers lui, d'autre part qu'il soit avec lui-même et se pense lui-même et se pense comme Tout. Il est donc bien éloigné d'être l'Un, puisqu'il est pluriel » (*Enn.* VI, 9, 2)³. Comment ne pas

1. Numénius, *Fragments*, trad. E. de Places, Les Belles Lettres, Paris, 1976.

2. *Traité* 9, 1, 1, p. 69.

3. Trad. E. Bréhier, VI/2, p. 174 ; trad. P. Hadot, p. 77.

voir ici une reprise de la « pensée de la pensée » d'Aristote, cette pensée de soi-même qui est, de ce fait même, pensée de la totalité ? Mais il est non moins remarquable que la mise en œuvre des arguments de Platon dans la deuxième hypothèse milite ici pour relativiser, contester et en définitive refuser à l'Intellect une primauté dont l'Un-seul s'arroge le privilège. Pourtant, la vérité du plotinisme ne serait-elle pas dans une constante oscillation de la première à la seconde hypothèse ? Il est un Plotin en tension tout entier ordonné aux réquisits de l'hénologie, il en est un autre soucieux d'intégrer la philosophie de la vie des Stoïciens, et c'est celui-ci qui se retrouve en phase avec un aristotélisme qu'il avait cru devoir conjurer. Ainsi va s'imposer, au premier plan des préoccupations du philosophe, la triade Etre-Vie-Pensée, l'Etre comme auto-position de soi, la Vie comme sortie de soi, la Pensée comme retour à soi. Or il est notoire que l'évolution de cette triade ne peut avoir d'autre lieu que la seconde hypostase, ce qui semble ne plus laisser à l'Un de la première hypostase qu'un rôle régulateur et critique.

Le renversement est d'importance, mais les péripéties de notre itinéraire nous y avaient en quelque sorte préparés. Conjuguant le *pantelos on* de Platon et la « pensée de la pensée » d'Aristote, reprenant l'identification aristotélicienne de la « vie éternelle » comme acte de l'intelligence et l'imputant aussi à Dieu, Plotin écrit :

L'être qui mérite véritablement le nom d'être, c'est l'être réel, c'est-à-dire ce qui est l'être d'une manière totale, ce à quoi il ne manque rien de l'être. Etant au sens complet du terme, il n'a besoin de rien pour se conserver et pour être... Cet être est vie et il vit d'une vie parfaite... Il est intelligence et sagesse universelle... Il est éternel, identique, incapable de rien recevoir et de rien laisser entrer en lui... Etre d'une manière totale, il tire tout de lui-même en venant à l'être ; il est tout à la fois et ce tout est un seul être (*Enn.* III, 6, 6).¹

Faut-il voir ici un écho aux propos, déjà évoqués plus haut, de Théétète en *Sophiste* 248e-249a ? La pensée de Platon aura été, à coup sûr, réinterprétée à travers celle d'Aristote en *Métaphysique* XII sur cette vie éternelle de l'être toujours vivant, dont l'acte même est « pensée de la pensée ». Plotin en fait ailleurs l'aveu : « Si l'acte de l'intelligence est l'intelligible et si l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera elle-même » (*Enn.* V, 3, 5.)³ pour signer l'ensemble de son œuvre de cet accomplissement de la vie en esprit, quand il s'écrie : « la vie là-bas, c'est l'acte de l'esprit » en *Enn.* VI, 9, 9⁴. « Là-bas » s'oppose évidemment à « ici » pointant vers un lointain qui est précisément celui de la vie éternelle. Comment comprendre alors la rectification hénologique du platonisme ? Peut-on admettre que Plotin, contre Platon, ait voulu donner une portée radicale à « l'argument effrayant » *deinos logos* ?

Si Plotin se refuse à ériger l'esprit en principe, en dépit de tout ce qui milite en ce sens, c'est parce que la vie de l'esprit implique altérité et multiplicité. Cette

1. Trad. E. Bréhier, III, p. 102.

2. On lira avec fruit sur ce point l'étude de Pierre Hadot « Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin », dans *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1957, t. V, pp. 107-141.

3. Trad. E. Bréhier, V, p. 55.

4. Trad. E. Bréhier, VI/2, p. 184.

déhiscence au sein de la pensée, sans laquelle il ne saurait y avoir d'intelligibilité est-elle une fracture dans le principe, qui lui dénierait toute valeur de fondement ? La différence est, au cœur de la pensée, le gage même de sa fécondité. Plotin en convient dans une référence précise à l'auteur du *Sophiste* : « Platon a raison de mettre l'altérité là où il y a intelligence et être... L'intelligence ne se distingue de l'intelligible que parce que l'intelligible se rapporte à elle comme une chose différente d'elle... D'autre part un être qui se pense lui-même ne peut penser à soi que comme une chose différente (*Enn.* VI, 7, 39)¹. Cette différence dans l'identité, cette pluralité dans l'unité, voici ce qui constitue la vie de l'esprit ; or si « l'être pense », ce qui « reste immobile dans sa majesté » ne pense pas et mérite à peine le nom d'être ; donc « est plus vénérable que la pensée et seul vraiment digne de respect ce qui dépasse la pensée » (*ibid.*). L'argumentation est paradoxale qui conclut au caractère vénérable *semnon* de ce qui ni ne pense ni n'exerce une véritable présence. N'y a-t-il pas de la dérision dans cette insistance à sacrifier l'Un-seul, l'Un absolument parlant, à moins qu'il faille y voir seulement l'expression d'une simple exigence dialectique ? Voyons plutôt ce qu'il faut penser d'une telle primauté : « L'un est antérieur à l'intelligence... Il n'est pas non plus un être... Puisque sa nature est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre... Elle est en soi essence isolée *monoeides* ou plutôt sans essence *aneideon*, puisqu'elle est avant toute essence » (*Enn.* VI, 9, 3)². Faut-il voir là une génération par kénose, comme si de l'extrême pauvreté naissait la richesse, du total dénuement la profusion, de l'absolu du vide la plénitude ? On peut se le demander, mais à côté d'une théologie apophatique, il convient de faire place à un usage dialectique de la négation, destiné à laisser apparaître dans toute sa rigueur cette exigence d'unité sans laquelle l'esprit lui-même ne saurait fonctionner : « L'esprit n'est pas l'Un ; il est semblable à l'Un ; il ne se disperse pas et reste vraiment en lui-même, parce qu'il est voisin de l'Un et qu'il vient après lui, mais il a eu l'audace de s'écarter de lui. L'étonnant qui est avant lui, c'est l'Un » (*Enn.* VI, 9, 5). Similitude, voisinage qui suit l'Un à la trace, voici ce qu'est l'esprit qui, sans s'identifier à l'Un, doit en épouser l'exigence, sous peine de ne plus rien prendre ni comprendre. La dissémination, c'est la défaite de la pensée en même temps que la décomposition du réel. L'unité originellement synthétique de l'aperception, en un sens, est déjà là. Inutile de la fétichiser ; l'essentiel est qu'elle joue son plein rôle régulateur sans plus ni moins, d'autant que « l'audace » de l'esprit est de « savoir s'en écarter ». Toujours le parricide, sans cesse à nouveau perpétré. Etre, vie et pensée exigent justement cet écart, même s'ils n'ont de réalité et d'opérativité que sous le couvert de l'Un. L'être total et véritable qui conjugue être, vie et pensée ne subsiste que par cette unité. A qui donc imputer la fonction de principe ? Une métaphore en *Ennéades* VI, 9, 9 permettrait de répondre. Si le mouvement naturel de la vie et de la pensée est circulaire, il détermine un centre qui en est l'origine : ainsi la vie et la pensée gravitent autour du « point où coïncident tous les centres », tel un chœur qu'emporte, autour de son coryphée, une danse inspirée : « Dans cette danse, l'âme contemple la source de la vie, la source de

1. Trad. E. Bréhier, VI/2, p. 113.

2. Trad. E. Bréhier, VI/2, p. 175 ; P. Hadot, *Traité* 9, p. 81.

l'esprit, le principe de ce qui est, la cause du bien, la racine de l'âme ». L'image était déjà esquissée en *Enn.* I, 8, 2, où était évoqué le Bien auquel « tous les êtres sont suspendus [*anêrtetai*], que tous désirent, qui est leur principe et dont ils ont tous besoin ». Plotin concluait : « L'esprit est le premier acte du Bien, le premier être ; le Bien demeure en lui-même ; l'esprit agit alentour, tournoyant autour de lui. Dansant à la périphérie et fichant en lui son regard, l'âme y voit Dieu ». Comme une onde, les mouvements concentriques s'ordonnent au même centre : l'âme gravite autour de l'intellect et celui-ci l'entraîne au cœur du tourbillon primordial que constitue l'acte premier. Est donc principe cette congryation originaire, en regard de laquelle l'Un ne saurait désigner que la règle qui dispose concentriquement tous les anneaux qui la composent. Ce mouvement est celui même de la vie, effective unité de l'être et de la pensée. N'est-ce point parce que la nature est vivante qu'elle se développe selon des processus qui reproduisent les procédures de l'intelligence ? En témoigne cette étonnante prosopopée où Plotin donne la parole à la nature :

Il ne fallait pas me questionner, mais il fallait comprendre et se taire, comme je me tais moi-même, car je n'ai pas l'habitude de parler. Comprendre quoi ? Que l'être engendré est pour moi un objet de contemplation muette, l'objet naturel de ma contemplation ; je suis moi-même née d'une pareille contemplation et j'ai un goût naturel de la contemplation ; ce qui en moi contemple produit un objet à contempler ; ainsi les géomètres tracent des figures en contemplant. Mais moi je n'en trace aucune ; je contemple et les lignes des corps se réalisent, comme si elles sortaient de moi (*Enn.* III, 8, 4).¹

Texte proprement stupéfiant où la parturition naturelle est assimilée à la parturition spirituelle : ici et là une même loi de développement qui est celle de la génération des formes les unes à partir des autres. L'esprit se naturalise, tandis que la nature devient esprit. La question métaphysique, dont nous étions partis, celle de l'adéquation de la pensée et de la réalité, est résolue au prix d'un fondement qu'assure cette réversibilité de l'esprit en nature et de la nature en esprit.

La dérive, que nous avons suivie des métaphysiques de l'être et de l'Un en métaphysique de l'esprit s'achève par une palinodie qui la cautionne et qui la justifie. Parménide avait posé la question au moyen d'un poème ; Platon en avait envisagé les neuf traitements possibles au moyen d'un roman métaphysique à neuf entrées, intitulé précisément le *Parménide*, mais ni l'un ni l'autre n'avaient entendu donner du problème une solution arrêtée. A cette tâche, Aristote et après lui l'Académie médio-platonicienne, Plotin enfin devaient s'employer, inaugurant une tradition aux multiples interprétations. Chaque hypothèse, Damascius le montrera, générera son système. Au demeurant cependant, ce que l'École transmet au nouvel occident, issu de la dispersion de l'Académie, c'est ce qui prévaudra tant chez Maître Eckhart que chez Nicolas de Cues, Charles de Bovelles et Giordano Bruno, Jacob Boehme et Leibniz, Hegel et Schelling, et qu'il faut bien appeler une métaphysique de l'esprit.

De celle-ci donnons simplement l'envoi. La recentration de la métaphysique sur l'esprit va trouver sa consécration dans la doctrine chrétienne, qui ne tardera pas à interpréter la triade inhérente à l'Un-Tout – Etre, Pensée, Vie – comme

1. Trad. E. Bréhier, III, p. 157.

une figure de la Trinité. Dans son *Adversus Arium*, Marius Victorinus l'utilise en effet pour traduire le mystère chrétien. Écoutons-le : « Ces trois termes Etre-Vie-Esprit doivent être pris un à un, mais de telle sorte qu'ils soient nommés et dits être par la fonction où ils prédominent. En effet aucun de ces trois qui ne soit les trois ; car cet être n'est être que s'il vit, c'est-à-dire s'il est en vie. Quant au vivre lui-même, ce n'est pas vivre que de ne pas avoir connaissance de son acte de vivre » (IV, 5 ; P. L. X, 1116d). La triade plotinienne se centre et se recentre sur chacun de ses termes, pour faire apparaître que l'être embrasse la vie et la pensée, la vie l'être et l'esprit, l'esprit l'être et la vie, comme pour mieux souligner la parfaite identité des trois. Comment Marius Victorinus n'aurait-il pas usé de ce schéma pour traduire le mystère de l'Unitrinité ? Augustin s'emparera de la suggestion qu'il développera tout au long de son *De Trinitate*. Citons plutôt cependant une page fameuse de la *Cité de Dieu*, VIII, 4 :

Ceux qui ont la gloire d'avoir compris à une plus grande profondeur et professé avec plus d'éclat la doctrine de Platon, ce prince de la philosophie païenne, peut-être ont-ils de Dieu ce sentiment, qu'en lui se trouve la cause de l'existence, la raison de l'intelligence et l'ordre des actions, triple objet de la physique, de la logique et de la morale. Si donc l'homme est créé pour atteindre, par l'excellence de son être, l'être par excellence, c'est-à-dire le seul vrai Dieu, souverainement bon, sans qui nul être ne subsiste, nulle doctrine n'instruit, nul précepte ne sert ; qu'on le cherche là où tout est sécurité, qu'on le contemple là où tout est certitude, qu'on l'aime là où tout est justice.¹

Le mouvement ternaire du texte mettant en parallèle la tripartition du sens – cause, raison, ordre – avec la tripartition des savoirs – physique, logique, morale – conduit jusqu'à la triade – être, pensée, vie – comme à son principe, qui n'est au demeurant que la figure en l'âme humaine de l'Unitrinité². La *processio ad intra*, décrite par Plotin au sein de la seconde hypostase, devient celle du Père, du Fils et de l'Esprit dans le mystère chrétien. Qui douterait dès lors que cette seconde hypostase ait une fonction principielle et qu'il appartienne à la deuxième hypothèse du *Parménide* plutôt qu'à la première de donner ses prémisses à la métaphysique ?

Si la triade, à l'œuvre chez Plotin au niveau de la seconde hypostase, rend raison chez Augustin de la *processio ad intra*, comment ne rendrait-elle pas raison aussi de la *processio ad extra* ? N'en pourrait-on pas faire la clé de l'énigmatique *De Genesi ad litteram*, où, pour rompre avec l'allégorisme de Philon et d'Origène, Augustin n'en donne pas moins une lecture fort spéculative, pour ne pas dire spirituelle, du récit mosaïque de la création ? Notons d'abord que l'*hexaemeron* ne développe pas une course monodrome, puisque le temps astronomique, scandé par les révolutions sidérales, ne peut apparaître qu'avec la création des grands luminaires, soit au quatrième jour. Il y aurait donc un temps avant le temps, qui ne serait pas le nombre d'un mouvement, mais résulterait des distinctions, partages ou séparations effectuées par le créateur. Au commencement, Dieu sépara le ciel et la terre, distinguant de cette terre vague et vide,

1. Trad. L. Moreau revue par J.-C. Eslin, Paris, Le Seuil, 1994, t. I, p. 332.
2. Voir là-dessus l'excellent commentaire de P. Hadot, *op. cit.*, pp. 130 sq.

ténébreuse et abyssale, le ciel qui porte l'univers puisqu'il en est le firmament, c'est-à-dire l'arcature, et qui l'éclaire de sa lumière. En quoi cette séparation est-elle inaugurale ? – En ce que de l'indifférencié, c'est-à-dire d'un quasi-néant, elle fait surgir la dyade, qui sera le facteur de toute génération, prolifération, multiplication, diversification sous le couvert de l'unitrinité, qui, par son unité médiane, règle et limite la dissémination. Si la dyade est le chiffre de la génération, donc de la vie, elle est aussi celui de la pensée, puisque toute pensée naît du discernement. Or cette origine tant physique que spéculative de toutes choses, Augustin la comprend en interprétant la séparation de la terre et du ciel, comme celle de la « matière première » et du « ciel de notre ciel », c'est-à-dire du ciel des idées ou forme des formes. Le dilemme organisateur de l'aristotélisme est donc à l'œuvre au premier jour du monde, la toute-puissance de Dieu trouvant son expression dans cette distinction d'une pure puissance, « mutabilité absolue », capable de recevoir toutes les formes et d'une *forma formarum* susceptible d'une capacité transformationnelle infinie. La totale disponibilité de cette terre-mère ou matière maternante à l'induction des formes, sa plasticité parfaitement apte à en diversifier les occurrences font de l'abîme l'ombre de Dieu, dont le « ciel du ciel » désigne la multiple splendeur. La séparation cependant des deux matrices, celle d'en haut et celle d'en-bas, n'est destinée qu'à faire apparaître leur fécondation respective, les formes lumineuses ne devant leur prolifération et leur actualisation qu'à leur immersion dans la ténèbre matérielle. Tel est, selon Augustin, le mystère de l'esprit divin, qui ne cesse de « planer sur les eaux », que pour se manifester en cette gémeité de la forme des formes et de la matière première.

Il y eut un soir, il y eut un matin. L'élan créateur bondit de l'ombre à la lumière et son fruit est ce feu qui sourd du plus profond des ténèbres. Il appartiendra désormais aux deux grands luminaires de perpétuer cette séparation de la nuit et du jour, en en réglant la distribution périodique et en inaugurant ainsi le temps astronomique. Comment imaginer cependant cette grande journée qui verra naître, croître et se multiplier, en leur diversité générique et spécifique, plantes et animaux ? Le *De genesi ad litteram*, élaboré en 394 et remis sur le métier de 401 à 415, trouve un relais inattendu dans le livre XII des *Confessions*, où l'origine radicale de toutes choses est imputée à la séparation du ciel et de la terre. A partir de quoi Dieu a-t-il effectué une telle séparation ? – A partir d'« une espèce de profond abîme sur lequel il ne reluisait aucune lumière... non pas un pur néant mais une certaine chose informe et dépourvue de beauté » (chap. III)¹. Telle est la première créature, « un milieu entre le néant et une forme parfaite » (chap. VI)² que l'on ne saurait voir comme telle car l'on ne peut se représenter l'informe, « un néant qui tout ensemble est et n'est pas et qui toutefois doit être quelque chose pour être capable de recevoir des formes » (*ibid.*). Nous sommes ici sur le seuil du pensable, car il n'y a de pensée qu'à partir du moment où sont distingués la « matière informe » et le « ciel du ciel » (chap. VIII)³. Augustin poursuit son commentaire :

1. Trad. A. d'Andilly, « Folio », Paris, Gallimard, 1993, p. 449.
2. *Id.*, p. 451.
3. *Id.*, p. 455.

Lorsque nous lisons, dans la *Genèse*, Dieu créa au commencement le ciel et la terre, l'Écriture n'entend point par ces mots ces natures déjà formées dans la perfection de leur être, mais elle nomme ainsi cette matière informe qui n'était que comme un commencement des ouvrages projetés par Dieu, parce qu'ils en pouvaient être tirés et formés, ces deux créatures, l'une spirituelle, l'autre corporelle, maintenant disposées en un ordre admirable sous le nom de ciel et de terre, étant alors en elle quoique très confusément et sans distinction (chap. XVII)¹.

Tel est le fond sur lequel se détache la distinction du « ciel du ciel » et de la terre-mère, désignant le principe formel et le principe matériel, dont la synergie produira toutes les natures. Ainsi la matrice génère-t-elle des formes en même temps qu'elle les accueille, comme si le même processus pouvait être interprété à la fois comme endogène et exogène. Spontanéité et réceptivité s'entrecroisent pour accréditer ce chiasme de la nature et de l'esprit, dont le perpétuel chassé-croisé permet d'imputer la production des formes aussi bien à celle-là qu'à celui-ci. Esprit et nature ne seraient-ils pas, au demeurant, deux noms pour une seule et même réalité que l'on pourrait nommer la vie ? Renvoyant dos à dos la connaissance vespérale que l'on prendrait de la nature au soir de l'émergence des plantes et des bêtes et la connaissance matutinale qu'une intelligence angélique en saisirait par l'esprit dans le Verbe divin, Augustin suggère, dans le *De genesi ad litteram*, ce que pourrait être une appréhension des êtres à venir dans leurs « raisons causales et séminales » : « Les semences primordiales d'où naissent toute chair et tout fruit... sont des nombres porteurs d'efficace, développant les potentialités des ouvrages parfaits de Dieu, achevés au septième jour » (V, 7). Tout vivant a sa formule dans un « nombre porteur d'efficace », qui est la loi de son développement et qui implique tout ce qui lui pourra advenir dans le cours de son existence. Que la volonté divine se réserve une part d'intervention dans le fil de ce qui aura été programmé au niveau des semences primordiales ne saurait empêcher qu'au premier jour du monde, dans la matrice originelle où coexistent encore indistinctes la forme des formes et la matière première, l'œuvre de Dieu soit déjà accomplie, dont les six jours ne feront qu'anticiper, régler, normer ce que John Henry Newman appellera précisément « développement ».

La forme au travail dans la matière vivante, à la suggestion de ces « nombres porteurs d'efficace » qui préfigurent notre « code génétique », voilà qui traduit la co-appartenance de la nature et de l'esprit, l'un ne cessant de passer dans l'autre, comme s'ils ne constituaient qu'une seule et même réalité. Réversibilité, entre-expression, mise en abîme de deux miroirs disposés face-à-face, chacun des deux principes, en sa duplication, est constitutif de la vie. Henri Bergson le saura dire un jour dans l'énoncé de sa « loi de dichotomie et de double frénésie ».

La théorie des deux créations parfois invoquée, est une interprétation simpliste de la doctrine du *De genesi ad litteram*. En fait la distinction entre *prima conditio* et *administratio* balise deux domaines dont elle assure la respectueuse autonomie, celui de la théologie et celui de la métaphysique. Dieu a, au premier jour du monde, créé simultanément tous les êtres qui se développeront dans la consommation des siècles. Il les a constitués à la perfection dans leurs

1. *Id.*, p. 469.

« germes primordiaux », même s'il faut la suite des âges pour que chacun d'eux se développe en toutes ses implications. La création est donc achevée en cette fondation originelle – nous traduisons ainsi *prima conditio* – même s'il faut la durée des millénaires pour que les « germes primordiaux », tels des « nombres sourds », achèvent de « déplier » ce qui est en eux « replié ». Pourquoi la résolution n'en est-elle pas immédiate ? Pourquoi l'explication tarde-t-elle à venir ? Le temps que gère l'*administratio*, dont providence et motion divine sont les ministres, déborde la création elle-même, pour traduire les lenteurs de la nature, de ses enfantements, de ses développements, de ses croissances, de ses maturations, comme les retards aussi de l'esprit, tributaire d'une éducation multi-millénaire pour parvenir à une complète explicitation du donné dont il est porteur. Ici encore la gémellité de la nature et de l'esprit, marchant d'un même pas, selon une même loi de développement, s'impose comme un donné incontournable. Or il faut noter que si la *prima conditio* relève de la causalité créatrice, qu'un jour Proclus appellera « causalité paternelle », et ressortit à la théologie, l'*administratio* relevant de la modélisation par les « prototypes », donc de la simple « causalité démiurgique », ressortit à la métaphysique. Il ne s'agit plus de déterminer l'origine du réel mais de rendre raison de ce qui est, en tant qu'il se produit, ce qui ne saurait se faire autrement que dans l'élucidation des « germes primordiaux », ces « nombres doués d'efficace » qu'Augustin appelle précisément, en référence aux stoïciens, « raisons spermatisques ». Que le développement de l'esprit ne puisse précéder celui de la nature, n'est-il point encore le signe de leur homologie ?

Cette structure bifide du réel est traduite par la métaphore de la « semence », dont l'acception biologique se double d'une acception logique et spirituelle. Reprenant une symbolique biblique, Augustin écrit :

Considérons la beauté d'un arbre en son bois, ses branches, ses feuilles, ses fruits ; cet arbre évidemment n'est pas soudain sorti de terre, tel quel, pleinement développé, mais selon un ordre dont nous connaissons les étapes. Il a surgi de la racine qu'un germe avait planté en terre ; à partir de là, tous ces éléments se sont formés et distingués en grandissant. Ce germe lui-même vient d'une semence, qui originellement contenait toutes ces parties de la plante, non selon les dimensions de leur masse corporelle, mais en tant que force *vis* et puissance causale *potentia causali*. Car cette masse c'est l'apport de la terre et de l'eau qui l'ont accumulée, mais il y a dans la petite graine une force *vis* plus admirable et plus prestigieuse, grâce à laquelle l'eau environnante, mêlée à la terre-matière, est devenue bois de telle nature, rameaux qui s'étendent, feuilles vertes et découpées, fruits abondants de telle forme, par la progressive distinction parfaitement réglée des éléments.¹

Le développement n'est pas seulement dépliement de ce qui était replié dans les « germes primordiaux », il est aussi passage de la force à la forme. Curieusement composent ici les deux schémas que la tradition distinguera, préformation et épigénèse. Du « trésor caché » de la semence procède, que ce soit sur le mode de l'explication ou de l'explosion vitale, l'univers réglé des

1. *De la Genèse au sens littéral*, V, 4, trad. Agaesse et Solignac, « Bibliothèque augustinienne », Paris, Desclée de Brouwers, 1972.

formes parfaites. Loin d'un platonisme qui ramènerait le « prototype » à « l'idée », ne pouvant se satisfaire de l'hylémorphisme aristotélicien, Augustin voit dans la semence une force dont les virtualités jaillissent des profondeurs de la terre, à mesure que sourd cette « source » originaire, qui, avant l'apparition des fleuves et des mers, traduit la fécondité des « germes primordiaux » et des « nombres doués d'efficace ». Qu'il faille cependant la consommation des siècles pour que ces « nombres sourds » trouvent leur résolution, ne fait qu'accuser la lenteur de la nature comme de l'esprit à répondre par l'élaboration de formes toujours plus complexes et diversifiées au défi d'une force indéfiniment renaissante de l'incomplétude de l'information.

Relais essentiel dans le devenir de cette tradition, le *Periphyseon* de Jean Scot Erigène nous offre un commentaire du *De genesi ad litteram* qui en accuse les traits et en prolonge les implications. Interprétant sa propre quadripartition de la nature en se référant à Augustin, il écrit : « La deuxième forme de la Nature universelle que nous pouvons distinguer est donc celle qui est créée et qui crée et qui, à mon avis, connote exclusivement les causes primordiales des existants » (II, 529b)¹. Ces « causes primordiales », qui sont ce qu'Augustin nommait « germes » ou « nombres doués d'efficace », constituent l'œuvre du premier jour, c'est-à-dire la création tout entière, achevée et parfaitement déterminée en son programme, sinon, bien sûr développée en ses formes génériques, spécifiques et individuelles. Précisément, les jours suivants, du second au sixième, préfigurent la consommation des siècles et représentent le développement synchrone de la Nature et de l'Esprit, depuis leur différenciation par le geste divin qui sépare le Ciel et la Terre jusqu'à leur identification avec l'apparition de l'homme, « creuset de toutes les créatures ». Médiation entre l'intelligible et le sensible, noeud de la Nature et de l'Esprit, l'homme est celui en qui ils éprouvent leur réciprocité ; qu'il apparaisse, en sa forme achevée, au sixième jour, témoigne en effet que la différence originaire s'est résolue en identité.

Que traduit l'extériorité respective de la Nature et de l'Esprit ? — que l'un et l'autre sont en mal de forme : « Si nous affirmons, écrit Jean Scot Erigène, que la Nature universelle comporte des formes, c'est parce que notre intelligence, en quelque sorte se forme à partir de la Nature, dans le temps qu'elle s'efforce de traiter d'elle » (*Periphyseon* II, 525b). La Nature n'a de formes que par le travail de l'Esprit, qui lui-même ne se forme que parce que la Nature l'engendre. La Nature n'est pas en elle-même productrice de formes ; elle est simplement la matrice qui permet le développement de celles-ci ; elle porte l'Esprit, tandis que l'Esprit la féconde. Confiés au sein de la Nature, les « germes primordiaux » ou « causes primordiales » ne s'y développeront que par l'opération de l'Esprit. De formes frustes, nées du heurt d'une Nature brute et d'un Esprit sauvage, procéderont peu à peu ces formes achevées et accomplies, attestant que les deux protagonistes du développement se retrouvent, en fin de course, parfaitement l'un dans l'autre. La beauté de la forme, son apparente simplicité traduit-elle autre chose que la totale identification de la Nature et de l'Esprit ? Encore faut-il comprendre cette résolution.

1. *Periphyséon*, éd. I.-P. Sheldon-Williams, texte latin, trad. anglaise, 2 vol., Dublin, 1972, 1978, 1981 ; trad. française, sous le titre *De la division de la nature*, par Francis Bertin, Paris, P.U.F., 1995, 2 vol..

Jean Scot désigne justement du mot *informitas* ces commencements difficiles. Nébuleuses, pure puissance, indéterminés, tels sont la Nature et l'Esprit, en leur état d'origine : « Les choses, écrit-il, ont dans la matière informe un être inchoatif, bien qu'à l'état informe, c'est-à-dire encore imparfait et proche du néant, non pas cependant qu'elles soient identifiables à un néant absolu, mais elles sont considérées comme comportant déjà un être inchoatif et comme aspirant à la forme et à la perfection » (II, 546c). Ces « informités » ne désignent pas, bien sûr, « les causes primordiales, qui ont été créées à l'état de perfection absolue dans leurs raisons normatives immuables » (II, 547b), elles désignent plutôt « toutes ces choses qui non seulement n'ont pas encore atteint la perfection de leur forme, mais qui commencent à peine à être et qui ne s'éloignent guère du non-être » (II, 547b). « L'informité », au demeurant, n'est rien d'autre qu'un *motus ad formam*, « qui quitte le non-être absolu et qui aspire à trouver son repos dans l'être véritable » (*ibid.*). Les « causes primordiales » ont pour fonction de programmer ce mouvement, transmettant l'efficace de la cause première et incitant les choses qu'elles mettent en branle à se modéliser sur leur forme, c'est-à-dire sur leur fin, en s'ordonnant à leur Principe. Le programme, dont les « causes primordiales » sont porteuses, ne sera connu que dans un monde parfaitement accompli, dans la parfaite identité et convertibilité de la Nature et de l'Esprit. La genèse des formes ne relève donc pas d'une simple *explicatio* qui n'aurait qu'à déplier ce qui serait originellement replié ; elle résiste à l'intelligence mathématique qui prétendrait en déduire dans l'instant les moments successifs. La « fable du monde », contée par Descartes, ignorera cette épaisseur du temps, cette opacité et cette résistance d'une durée qui sans doute achemine, mais aussi distancie. L'esprit, en effet, qui eût pu effectuer, dans l'instant, calcul ou déductions est lui-même en genèse, loin encore de pouvoir concevoir la génération des formes les unes à partir des autres. Le temps traduit les lenteurs de la genèse synchrone de la Nature et de l'Esprit, de la Nature où les formes se dessinent à mesure que se développe l'Esprit capable de les discerner et de les comprendre.

Cette gémellité de la Nature et de l'Esprit, promis à un développement synchrone, s'affirme en leur reconnaissance l'un dans l'autre, au sixième jour de la Création qui symbolise le dernier jour du monde, avec l'apparition de l'homme. La notion de *recapitulatio* trouve ici tout son sens philosophique : l'homme totalise toutes les natures, parce qu'elles sont créées en lui, ont en lui leur substance et sont rapportées par lui au Créateur. Conjuguant les extrêmes, puisqu'il est corps et âme, l'homme totalise tous les sensibles et tous les intelligibles et ces deux mondes il les rassemble en un troisième, amalgamant en lui-même comme en un creuset (*officina*) toutes les créatures. Médiété et rassembleur, centre et circonférence, « homme total », il n'est rien qu'il ne comprenne. Tout a été créé en lui, tout y a son essence, comme tout a sa subsistance en Dieu. N'est-il pas en son esprit, image de Dieu ? Or de même qu'il n'est rien qui n'ait son idée singulière en Dieu qui le crée et le recrée sans cesse, de même il n'est rien qui n'ait sa notion en cette *mens humana* qui fut créée à la similitude de la *mens divina* : « Est-il étonnant, demande Jean Scot, que la notion des choses que possède l'intellect humain, en qui ont été créées les choses dont il est la notion, soit comprise comme leur substance, à la ressemblance de l'intellect

divin, en lequel la notion de la totalité des créatures est la substance incommunicable de cette même totalité» (IV, 769a). L'homme est la matrice, puisque tout est créé en lui, il est aussi l'accomplissement, puisqu'en son entendement toute créature délivre sa forme pleine et achevée. Il est toute nature et il est tout esprit et si la *notitia divina* est la *prima essentia causalis*, la *cognitio humana* est la *secunda essentia effectus*. En un texte très dense, Jean Scot le dit : «De même que la sagesse créatrice, qui est le Verbe divin, voit tout ce qui est créé en elle avant que cela ne passe à l'existence, de même que cette vision des choses, vues avant qu'elles ne deviennent, constitue leur essence véritable, éternelle et immuable, ainsi la sagesse créée, c'est-à-dire la nature humaine, connaît toutes les choses créées en elle, avant même qu'elles ne viennent à l'existence et cette connaissance des choses, connues avant qu'elles ne deviennent, constitue leur essence véritable et pérenne» (IV, 778a-779a). Dans l'intellect divin tout subsiste *causaliter*, dans l'intellect humain tout subsiste aussi mais *effectualiter* : «Assurément, précise l'auteur, la connaissance *notitia*, qui vient de la sagesse créatrice, est, on le comprend, cause première et causale de toute créature, tandis que la connaissance *cognitio*, qui vient de la sagesse créée constitue une essence seconde et un effet de la connaissance supérieure» (IV, 779 a). Si les choses subsistent dans leurs notions plus véritablement qu'en elles-mêmes, il faut qu'elles soient originellement en Dieu, mais on conçoit qu'elles trouvent en l'homme le lieu même de leur venue à l'idée, de leur élucidation et de leur accomplissement : «La nature humaine, peut-il conclure, embrasse toute la nature créée, puisqu'en elle toute créature est constituée, unifiée, rapportée à elle-même et par elle doit être sauvée» (IV, 760 a). L'esprit humain est la réflexivité, donc la forme accomplie de toute chose.

Cet identification de la Nature et de l'Esprit en l'homme total traduit la profondeur de celui-ci, qui se pose comme l'agent communicationnel par excellence, l'universel entremetteur. C'est lui qui met en relation, compare, juge, évalue. Jean Scot se risque à envisager ses dimensions abyssales, puisqu'il s'ouvre au double «abîme» du monde intelligible et du monde sensible considérés en leurs «causes primordiales», «profondeur inscrutable» tant à l'oeil de chair qu'à l'oeil de l'intellect. (II, 550 c). Il se demande «si le sombre abîme d'intellection des causes primordiales... demeurera éternellement un sombre abîme ou si viendra l'heure, une fois le monde sensible achevé, où il se résoudra en connaissance d'essences intelligibles et rationnelles» (*ibid.*). La réponse, longuement argumentée, ne donne lieu à aucune hésitation : «Tout en demeurant invisibles en elles-mêmes et en restant éternellement cachées dans les ténèbres de leur transcendance, les causes primordiales ne cessent pas de devenir manifestes en tant que produites à la lumière de la connaissance de leurs effets» (II, 552 a). La lumière n'est pas à porter en amont, il faut la chercher en aval ; puisque l'homme est la créature du sixième jour, les «causes primordiales» ne sont manifestes que dans leur développement ; Dieu lui-même ne sera connu que par ses effets, inconnaissable en lui-même tandis que son Esprit «couve les eaux», connaissable en revanche quand sa bonté, ayant fécondé cet abîme, fait surgir les causes des replis cachés et inconnaissables de leur nature, afin de les faire procéder dans leurs effets variés et innombrables par une procession qui les multiplie en formes génériques, spécifiques et individuelles (II, 555 c). Que cette

procession ait pour double théâtre la Nature et l'Esprit désigne l'homme comme l'aboutissement mais aussi la mémoire de ce processus, l'axe et la flèche du mouvement issu des profondeurs. Telle est la gloire de cet humanisme carolingien en lequel revit l'inspiration de Grégoire de Nysse et de Maxime le Confesseur.

De quel homme cependant s'agit-il ? – Médiété, il s'exprime symboliquement en termes d'âme, et de corps, puisqu'il compose les extrêmes intelligible et sensible et identifie Nature et Esprit. On est tenté alors de faire appel au débat kantien autour du schème et du symbole et de chercher dans le génie carolingien le pressentiment de quelque imagination transcendante, «racine commune de l'entendement et de la sensibilité». On reste encore en fait tributaire d'une psychologie augustinienne, dont la tripartition distingue ici *intellectus*, *ratio* et *sensus interior*, le premier en prise sur l'être, la seconde sur les causes, le troisième sur les effets. Le souci de Jean Scot sera de faire fonctionner synergiquement cette triade en référence à une théologie trinitaire, plutôt que de chercher en l'homme même une faculté spécifique qui assumerait ce pouvoir de synthèse. Il faudra attendre pour cela le *De imaginatione* de Jean-François Pic de la Mirandole¹. Pour l'heure, l'union des extrêmes ne semble requérir l'usage de cette cheville ouvrière, elle incombe plutôt à l'achèvement de la science en sagesse et à l'assomption de tous les niveaux de l'âme en l'esprit. C'est à cette *mens humana*, image de la *mens divina*, qu'il revient d'être la clé de voûte de ce savoir sapientiel, donc le principe même de cette métaphysique de l'esprit.

Sur quel aboutissement mettre en perspective cette montée de l'esprit pour lui donner toute sa portée philosophique ? Nous pourrions penser à Maître Eckhart, que nous citons en commençant, ou mieux encore à Hegel dont l'œuvre monumentale reproduit ce cheminement. Pour des raisons d'argumentation, nous préférons privilégier un maillon peu connu de cette chaîne, le spirituel Thierry de Freiberg qui, faisant la transition du XIII^e au XIV^e siècle, offre une synthèse originale d'Aristote, de Plotin ou de Proclus et d'Augustin.

Proclus pondéré par Aristote et par Augustin, voilà en effet ce que nous propose Thierry. La reconnaissance à toute singularité humaine de la jouissance pleine et entière de l'intellect agent autorise «une approche au plus près de Dieu dans la vision béatifique» (*De visione beatifica*, Proemium, §5, p. 14)². Dès lors, Thierry se démarque de Thomas qui, centrant l'homme sur l'intellect possible, privilégiait le *posse omnia fieri* donc l'accueil de la forme sur le mode de l'extériorité. L'intellect agent, au contraire, n'a plus besoin de la médiation d'une forme reçue pour constituer quidditativement son objet, puisqu'il connaît tout par sa propre essence, donc sans sortir de lui-même. Fort du *posse omnia facere*, il connaîtrait le monde extérieur en se connaissant lui-même. C'est ce que Thierry appelle «connaissance intellectuelle» ou connaissance selon l'essence : «J'entends par connaissance intellectuelle, écrit-il, celle qui procède du simple intellect, toujours en acte, non au moyen de quelque forme venue du dehors,

1. Trad. J.-A. de Baïf, chez André Wechel, Paris, 1557, reproduit in *Poésie*, Paris, Belin, 1982.

2. Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Hambourg, Felix Meiner, 1977, 4 tomes. Le *De visione beatifica* et le *De intellectu et intelligibili* figurent dans le tome 1.

mais par sa propre essence, de sorte que l'intellect et la forme, par laquelle il comprend, soient une seule et même chose, eux qui constituent une substance simple » (*Quaestio utrum in Deo sit aliquis vis cognitiva inferior intellectu*, 1. 1. 5, p. 293). Une forme, venue du dehors, s'inscrirait dans la passivité d'un intellect possible pour l'actualiser et attesterait la dépendance de l'esprit par rapport à quelque monde extérieur. L'immanence de la forme à l'intellect prouve que celui-ci donne forme lui-même en raison de sa propre essence. L'intellect agent est de soi toutes choses parce qu'il les produit toutes.

De quel ordre peut être cette production ? – Elle relève de la « causalité essentielle » que Thierry définit ainsi : « C'est le propre de la causalité essentielle de précontenir en elle son effet de manière plus noble, parce que sur un mode essentiel et plus intime que ne l'est l'effet lui-même et c'est pourquoi c'est par sa propre essence qu'elle est la cause de son effet » (*De animatione coeli*, 8, 2, p. 19). « Causalité essentielle » s'oppose à « causalité accidentelle », les corps n'agissent que par leurs accidents (le feu par sa chaleur, l'eau par sa froidure) ; les esprits, dont tout l'être est de penser, agissent par leur substance, puisque celle-ci se ramène à leur acte. Par la pensée en effet, l'esprit se constitue comme tel et produit sa raison formelle et son intelligibilité. A l'inverse des sens et de l'imagination qui subissent l'impact de leurs objets, l'intellect agent, qui les précontient sur un mode plus noble, plus éminent et plus parfait, en génère la forme à partir de lui-même. Cette génération, s'effectuant dans l'être, porte sur l'essence même de l'engendré. La forme engendre la forme selon un processus morphogénétique qui se déploie dans une pure « matière intelligible » comme eût dit Aristote pour désigner l'étoffe surabondante dans laquelle découpera la créativité du spéculatif. Au plan des corps physiques, en revanche, l'inscription d'une forme dépend des mille aléas d'une matière rebelle, avec laquelle elle doit compter. Dans l'entre-deux, la génération biologique détient le privilège d'une prégnance de la forme dans une matière étonnamment docile, ductile et disponible. Si, dès lors, la « cause essentielle » est celle qui de son essence tire directement son effet, sans mutation de forme, il faut convenir que, quand bien même le processus vital y prétendrait, seul l'esprit, dont la morphogénèse se déploie sans obstacle, y parvient totalement.

Cet engendré, Thierry le nomme « être conceptionnel » et rejette l'alternative *ens naturae / ens rationis*. Si en effet la quiddité des choses n'a de réalité que par la production de l'esprit, l'être pensé est un être réel qui ne se réduit pas à un « être de raison ». Les principes de l'être se confondent alors avec les principes de l'esprit : l'être-pensant-pensé, en tant qu'« être conceptionnel » échappe ainsi aux catégories aristotéliennes (substance, qualité, quantité, relation...) qui ne valent que pour l'*ens naturae*. La réalité de l'esprit doit être envisagée dans son acte qui est tout son être, dans son dynamisme générateur, dans son exemplarité manifeste de « cause essentielle », bref dans sa productivité. Mais si l'esprit ne saurait être conçu sur le mode d'une réalité extramentale, c'est que les choses ne le peuvent davantage, elles qui ne sont que l'acte de l'esprit.

En bref, la « cause essentielle » est celle qui, ayant une matière à sa dévotion, ne connaîtrait d'autre loi que celle du dynamisme générateur qui emporte les formes. L'inspiration est proclusienne, Thierry se plaisant à retrouver, en deçà de la « cause démiurgique », cette « cause paternelle », dont rien ne saurait

briser l'élan ni suspendre le mouvement. Affranchis d'un artificialisme réducteur, les processus naturels exigent eux-mêmes une nouvelle conception de l'hylémorphisme, non que la nature soit, en son effectivité un produit de l'esprit, mais sa naissance et son développement imitent la conception mentale. Puisqu'il est par lui-même toutes choses, l'esprit est une similitude de tout l'étant, l'activité constitutive des choses dans leur être quidditatif :

L'esprit est par essence un exemplaire et une similitude de l'être en tant qu'être... Il est la nature en sa généralité et en son universalité selon la propriété de son essence intellectuelle, par laquelle il n'est pas limité à comprendre seulement ceci ou cela. Son objet n'est pas telle ou telle quiddité mais universellement toute quiddité, l'être en tant qu'être et tout ce qui a une raison d'être. Et puisque, en raison de son essence, tout ce qui est s'offre sur le mode intellectuel, il s'ensuit nécessairement que l'esprit lui-même porte par essence en lui sur le mode intellectuel la similitude de tout étant... et qu'il est, sur le mode intellectuel, en quelque façon tout étant». (*De visione...* 1. 1. 4, pp. 28-29).

Infiniment plastique et créateur, l'esprit est par essence « un exemplaire et une similitude de l'être en tant qu'être ». Les deux appellations du principe selon Aristote – la pensée et l'être – se convertissent ici l'une dans l'autre. Puisqu'il est toute quiddité, l'esprit peut être dit *forma formarum*, forme universelle, capable de tout étant, qu'il semble pouvoir anticiper, en fonction de son aptitude variationnelle, sans avoir besoin pour cela d'une détermination matérielle. Il est donc bien « la nature en sa généralité et en son universalité », lui comme elle croissant et engendrant selon une même raison.

Après avoir ainsi établi le caractère matriciel de l'esprit, Thierry va en prouver le caractère originaire, en montrant comment l'intellect agent s'auto-constitue sur le mode de la singularité individuelle, pour éprouver, en ce fond secret de l'âme, la présence même de Dieu. Reprenant la distinction aristotélienne de l'intellect possible et de l'intellect agent pour les réinterpréter selon le schéma proclusien « procession-conversion », Thierry déclare : « Une double relation existe entre l'intellect possible et l'intellect agent ; celui-là procède de celui-ci et en retour se convertit à lui » (*De intellectu*, III, 36, 2, p. 208), pour ajouter aussitôt : « C'est le propre de l'intellect possible d'appréhender le principe dont il procède sous telle ou telle raison, non selon le propre de l'essence de ce principe, qui contient toutes choses en lui selon son mode » (*id.* 36. 3). « Appréhender le principe », nous préférierions dire : « se laisser appréhender par lui », pour traduire cette prise de l'intellect agent sur l'intellect possible, qui s'effectue ici « *sub ratione determinata et propria uniuscujusque intelligibilis* » (*ibid.*). C'est dire que l'intellect possible n'est activé par l'intellect agent qu'à l'occasion d'une actualisation particulière, sous le couvert de telle forme et non pas en lui-même, dans son fruit et non pas dans son germe. Il ne saisit la quiddité des choses que sur le mode de la particularité et de l'extériorité, tout en se reconnaissant lui-même en cette opération. L'intellect possible se connaît connaissant dans cette imposition d'une forme déterminée à un donné empirique particulier, mais cette opération ne s'effectue que sous le couvert de l'intellect agent à qui revient la paternité de « l'être conceptionnel ». Si la chose extra-mentale n'a de quiddité particulière que par l'opération de l'intellect

possible, celui-ci n'a d'effectivité que dans l'acte de l'intellect agent. Dès lors, on assiste à une décentration et à une recentration du pensant : l'intellect possible ne se connaissant que par réflexion sur un objet extérieur et renvoyant au principe de son opération, l'intellect agent, c'est en celui-ci que doit être éprouvé, dans l'identité du pensant et du pensé, la véritable intériorité de l'esprit. Sans renoncer à ses prérogatives transcendantales, l'intellect agent s'auto-constitue comme singularité individuelle.

Le deuxième acte de la fondation originaire ne saurait manquer de suivre aussitôt. Non content de voir dans l'intellect agent la véritable intériorité de l'esprit, Thierry se plaît à y discerner l'*imago Dei*, inscrite au fond secret de l'âme. Si Aristote est lu à travers Proclus, il est aussi réinterprété à travers Augustin. On trouve, dans la préface du *De visione beatifica*, cette grille de lecture : « Voici ce qu'en d'autres mots mais en une même pensée nous trouvons chez les philosophes qui distinguent intellect agent et intellect possible, de sorte que l'intellect agent des philosophes est le fond secret de l'âme *abditum mentis* d'Augustin et leur intellect possible sa cogitative extérieure » (*Prooemium*, 5, p. 14). La grille augustinienne cependant ne fonctionne que dans un contexte néo-platonicien qu'atteste le retour de Proclus et du schéma « procession-conversion ». Si tant est que le vivant est celui qui porte en soi le principe de son mouvement, la vie la plus haute de l'âme raisonnable est la vie de l'esprit, déclare-t-il en substance, poursuivant en ces termes : « Il faut avoir en soi le principe de cette vie, qui n'est autre que l'intellect agent, nécessairement intérieur à l'âme raisonnable, pour que celle-ci puisse vivre selon l'opération intellectuelle de l'intellect possible » (*De intellectu*, II, 10, 3, p. 154). Principe de la vie théorique, l'intellect agent est le pôle conversif de toute l'activité spirituelle. L'identifier avec le « fond secret de l'âme d'Augustin, c'est en faire l'*interior intimo meo* du même Augustin, le point d'ancrage de la transcendance dans l'immanence, cette « pointe de l'âme » *apex mentis* où l'homme passe en Dieu. Cette surimpression réitérée du modèle augustinien et du modèle proclusien au texte aristotélicien donne cependant à s'interroger sur l'exacte valeur d'une intériorité au demeurant plus réflexive que mystique. Si la vie de l'esprit fait l'épreuve d'un absolu, c'est dans l'adéquation de l'intellect et de l'intelligible, plutôt que dans l'approche d'une réalité supérieure, que l'intellect s'en saisisse ou qu'il en soit saisi. L'entendement est essentiellement discursif et la « vision béatifique, chez Thierry de Freiberg, reste du domaine de l'approximation plutôt qu'elle ne relève de quelque *raptus*. Ce n'est pas faute toutefois, de la part de notre auteur, d'invoquer le modèle théologique : l'intellect agent, répète notre auteur, n'est pas « à l'image de Dieu », il en est l'image « selon sa nature et formellement » (*De visione*, I. 1. 1. 6, p. 16) et c'est à ce titre qu'il est « substance ». En fait, le modèle trinitaire joue ici comme un opérateur logique destiné à fonder l'être dans la relation : ainsi connaissance, volonté et mémoire ne sont pas dans l'âme comme la couleur et la figure dans un substrat, elles sont substances chacune en particulier et toutes ensemble et chacune est l'âme comme l'âme se retrouve dans leur synergie. Et c'est à ce titre qu'elle est l'image du Dieu unique en trois personnes.

Véritablement originaire, l'intellect agent ne peut être qu'en acte ; il réalise alors l'identité de son essence, de son opération et de sa substance, ce qui lui

permet de se poser dans sa pure intériorité. L'échelle des êtres en donne une éclairante confirmation : si les « espèces » des choses se rapportent à Dieu comme à leur cause formelle, les individus en tant qu'il en détient en son entendement l'idée ou le modèle, les substances spirituelles en raison de leur ressemblance avec ses perfections, les « intellects par essence », tel l'intellect agent, sont chacun « par essence images de Dieu » (*De visione*, I. 2. 1. 1. 5, p. 41). Ils ne font pas retour à Dieu comme à la raison formelle de leur espèce ou comme à l'exemplaire idéal de leur individualité ou encore comme à celui qui totalise les perfections qu'ils égrainent, mais comme à ce qui fait le fond de leur essence. Si l'intellect agent est dit « *intimius capax Dei* » (*De visione*, I. 4. 3, p. 61), c'est parce qu'il se constitue sur le mode substantiel dans l'unitrité de ses opérations fondamentales. C'est ce retour de l'intellect sur lui-même qui lui permet d'éprouver son essence de pensant, lui dont tout l'être est de penser. Ce surcroît d'intimité est la conquête même de l'originaire, gage de toute certitude et récompense suprême de la vie théorique. L'adéquation de la pensée et du réel est alors à son comble et la question métaphysique résolue.

Une dernière référence confirmerait cette lecture. Thierry ne se borne pas à interpréter Augustin par Proclus, il cite à plusieurs reprises le *Liber de Causis*, auquel il emprunte la notion de *reditio completa*. Lisons le texte de l'anonyme : « Tout être connaissant, qui connaît sa propre essence, vers elle fait retour d'un retour total. Cela ne peut être que parce que le connaissant et le connu sont une seule et même chose... et je ne parle de retour de la substance à son essence que parce qu'elle subsiste par soi de façon stable, sans avoir besoin en sa stabilité et en son essence d'aucune autre chose pour s'établir, car elle est substance par elle-même et se suffit à soi » (chap. XII, notre édition p. 63)¹. Le « retour total » éprouve l'adéquation du connaissant et du connu, l'identité de l'essence, de l'opération et de la substance. Connaître adéquatement, c'est pour le connaissant se reconnaître dans le connu ; ainsi, dans l'exercice des mathématiques, l'intellect se retrouve en son objet, l'*operatio* s'éprouvant dans l'*opus* qui lui renvoie son image. De Charles de Bovelles à Jules Lagneau, en passant par Vico et Hegel, le thème sera repris d'un esprit s'éprouvant en ses œuvres. *Verare et facere convertuntur*. Cette identité du sujet et de l'objet fait de la connaissance de soi une connaissance de l'être en sa totalité, dont l'altérité se résout en identité : « Tout ce qu'il connaît d'autre, n'hésite pas à dire Thierry, l'esprit ne le connaît que par sa propre essence selon le mode de son essence, mieux il le connaît dans son principe selon le mode de son principe » (*De intellectu*, II, 40, 7, p. 177). Même leçon au début du *De visione* :

L'intellect, qui est intellect par essence et toujours en acte – j'ai nommé l'intellect agent – connaît toutes les autres choses comme lui-même par sa propre essence et du même mode qu'il se connaît et par la même intellection simple. En effet puisqu'il est par essence l'exemplaire de tout ce qui est en tant qu'il est, puisqu'il est donc intellectuellement tout l'étant, il est clair qu'en se connaissant lui-même par essence, il connaît tout l'étant sur le même mode et selon la même intelligence simple, comme il en est de Dieu, toutes

1. *La demeure de l'âme*, étude et traduction du *Liber de causis*, par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, Paris, Vrin, 1980.

choses égales d'ailleurs, puisque c'est alors sur un mode divin; en se connaissant lui-même, il connaît toutes les autres choses (*De visione*, 1. 1. 5. 1, p.30).

En remontant à son principe, l'intellect agent connaît comme Dieu, comme s'il voyait de l'oeil même de Dieu, comme s'il pensait de l'entendement qui engendre le monde.

La distance semble longue de Jean Scot Erigène à Thierry de Freiberg. Jean Scot s'attarde dans la durée d'un temps qui n'en finit pas de différer le moment de l'accomplissement; esprit et nature se cherchent, complexes de forces vives en mal des formes en lesquelles elles trouveraient la détente, l'équilibre et le repos. Thierry de Freiberg témoigne d'un esprit au faite de son assumption, tout effort résolu en des formes heureuses, au plus près d'une Nature parfaitement accomplie. De ce bonheur, l'œuvre de Maître Eckhart sera le plus beau fruit, quand Dieu également présent à la Nature et à l'Esprit devient le gage de leur réversibilité. Par la vertu de « simplicité », l'homme, « purement et simplement lui-même et en lui-même », comprend toutes choses sans formes, sans se tourner vers l'extérieur, ni sortir de soi, par la seule force de son esprit, forme des formes, principe et origine de toutes les formes. Ce retour à l'originaire est celui-même qu'effectue concurremment la nature, si l'on en croit l'étonnant sermon 51 : « Un grain tend à devenir seigle, mais il a dans sa nature de pouvoir devenir froment; c'est pourquoi il n'a cesse de réaliser sa nature. Ce grain de froment a aussi dans sa nature de pouvoir devenir toutes choses; il paie le prix, il se laisse mourir pour devenir toutes choses ». « Pouvoir devenir toutes choses »¹ semble ici faire écho au *posse omnia fieri*, définissant dans la tradition péripatéticienne latine l'intellect patient. Que le grain consente à mourir, il devient toutes choses, c'est-à-dire qu'en lui la nature devient esprit. Et il en est de même du cuivre qui peut devenir argent puis or, du bois qui « a dans sa nature de pouvoir devenir pierre » ou qui brûlé se change en la nature du feu, devient un avec l'Un, uni à l'être unique : « Oui ! s'exclame Eckhart, le bois et la pierre, et les os et tous les brins d'herbe ont tous ensemble un seul et même être dans le principe »². Cette remontée d'une nature naturée à une nature naturante éprouve-t-elle autre chose que l'unité indivise de tous les êtres dans leur principe qu'éprouve au premier chef l'esprit lui-même, quand il fait œuvre d'être « simple ». *Omniformis*, l'esprit en sa « pureté première » n'a jamais été aussi proche de la nature considérée en sa puissance génératrice. Le prodige du buisson ardent, épiphanie de Dieu s'il en est, n'est-il pas la transfiguration de la nature en esprit ?

Cette épiphanie est sans doute un sommet auquel on ne saurait demeurer. Bientôt va surgir, avec la découverte de l'infini cosmique, une mise à l'épreuve de l'humaine médiation par laquelle se donne l'absolu. L'homme s'éprouve comme le détenteur d'un agir, dont cependant il n'est pas la source, assumant une créativité alors qu'il n'est pas créateur. Immergé dans une force génésique infinie, imputée tant à la nature qu'à Dieu, il ne peut conjurer cet emportement qu'en ordonnant sa pensée et son action à la toute-puissance divine. Prise entre la

1. Trad. J. Ancelet-Hustache, éd. cit., II, p.51.

2. *Ibid.*

pensée divine qui en est le modèle et la pensée humaine qui en est l'image, la nature devient tributaire du rapport à Dieu d'un homme qui cherche soit dans l'entendement soit dans la volonté de son créateur le règlement de ce qu'il sera convenu d'appeler désormais ses représentations. Qu'une telle évolution s'esquisse avec Nicolas de Cues pour s'achever avec Malebranche, en dépit des résistances dissemblables mais fortes de Charles de Bovelles et de Giordano Bruno, c'en est fait, pour un temps, de l'hymen de la nature et de l'esprit, dont l'union portait haut les couleurs de la métaphysique.

Que l'esprit, en effet, s'avise de cette différence, il cesse de s'éprouver comme l'absolu. Il se pose dans la finitude d'un moi, découvrant que son être ne coïncide pas avec son essence et que le principe, dont il croyait pouvoir se recommander, n'est que le point aveugle de sa vision. Il s'éprouve alors dans sa dépendance, sans que l'infini qui l'investit l'autorise à quoi que ce soit. Qu'une métaphysique du sujet vienne à se constituer sur ces bases, pourra-t-elle faire autre chose que régler les rapports de l'infini au fini, de la toute-puissance au précaire et au contingent ? Elle déplacera pour cela, les dénominations d'une théologie dont l'inachèvement faisait la richesse, pour figer les noms divins dans les concepts opératoires d'un système. Il faudra attendre la salubre critique kantienne pour en lever l'hypothèque et rouvrir la voie à l'avènement de l'esprit.

Qu'est-ce donc qu'une métaphysique de l'esprit ? – Celle qui place son absolu dans l'exercice inconditionné de la pensée. Ce sera, bien sûr, une philosophie de la forme, puisque l'esprit est forme des formes et que, dans son retour sur lui-même, il ne cesse d'inverser l'*explicatio* en *complicatio*, repliant indéfiniment celles qu'en un processus transformationnel sans cesse recommencé, il développe depuis toujours les unes à partir des autres. *Generatio conisectionum*, dira Pascal, figurant le travail de la pensée par les métamorphoses de la circonférence en ellipses, paraboles, hyperboles indéfiniment déployées jusqu'à faire retour à la matrice circulaire qui les engendra. Travail de la pensée ou éclosion d'un monde ? L'univocité de la forme à l'esprit et à la nature permet de s'interroger. Tout processus au demeurant reste autonome, faisant la preuve de la suffisante intériorité du sein qui en porte le fruit. Conception virginale de l'esprit, comme de la nature aussi, quand chaque développement s'effectue de lui-même, sans rien recevoir du dehors. La gémellité de cette double parturition fait d'une parthénogénèse la promesse d'une symétrie multipliée à l'infini. Quand l'*abditum mentis* recèle en effet le principe, nature et esprit, oublieux de leur commune origine, échangent leur raison réversible, jusqu'à se prendre l'un pour l'autre. Métaphysique rêveuse cependant que celle pour qui la nature ne serait que le songe de l'esprit ! Serait-ce donc que l'esprit dormirait dans les choses ? Il y aurait quelque risque alors de le réveiller. Un esprit dormant se garde en son sommeil d'une confrontation difficile. La métaphysique de l'esprit le sait et c'est pourquoi elle se démarque de toute ontologie de la représentation qui distinguerait, distancierait, opposerait la pensée veuve et son objet défunt. Bien inutile en effet serait le sevrage qui conduirait le pensant à se poser lui-même sur le mode de ce qu'il se représente, c'est-à-dire à se construire au moyen de ses propres catégories, bref à se réifier. De cette invraisemblable et pourtant si commune attitude, Thierry de Freiberg n'a cessé de dénoncer l'imposture. Le sujet qui s'offre le spectacle d'un monde en représentation ne saurait échapper aux fausses

symétries de l'illusion dualiste. A voir au contraire dans l'intellect un acte et non point la faculté d'un sujet, on admettra que son essence est identique à son opération, mais pourra-t-on par cet actualisme échapper à une pure et simple réversibilité de l'esprit en nature et de la nature en esprit ?

On dira que l'idéal théorétique demeure le plus authentique paradigme d'une métaphysique de l'esprit. Or de celui-ci on ne fait vraiment l'épreuve que lorsque la réflexion de l'intellect dans l'intelligible et de l'intelligible dans l'intellect réalise la *redditio completa*. Ce moment ordonne à lui tous les degrés inférieurs de la pensée et de la vie, qui trouvent leur justification à se retrouver sur un mode éminent et plus parfait dans le degré supérieur. De vrai, nous savons qu'une plante est plus aisée à connaître qu'une pierre, parce que plus unifiée, un vivant plus aisé à connaître qu'une plante, parce que plus organisé, un homme plus aisé à connaître qu'une bête, parce que plus singularisé, un dieu plus aisé à connaître qu'un homme parce que plus simple. La simplicité n'est-elle pas cette parfaite identité dans le principe de l'intellect et de l'intelligible ? Mais sitôt parvenus à la transparence escomptée de toute réalité intelligée, nous voyons tout se retourner et se renverser. Gratifié de l'intelligence des formes, l'esprit, forme des formes, fait l'épreuve de sa morne moitié, la matière, qui n'a pas cessé – un seul instant – de l'habiter, puisqu'elle en est la chair et le sang. Et voici que la quiétude incestueuse de la nature, elle-même prolifération de formes, repliée jusqu'alors sur l'esprit son semblable, son frère, est brutalement rompue, car surgit un univers de forces que ne saurait plus vaincre nulle configuration, non plus qu'exorciser une toute-puissance divine invoquée pour la contenir. La rationalité d'un monde jusqu'ici ordonnée à la plus haute Sagesse semble alors faire long feu, tandis que les forces surgissent incontournables si ce n'est par des formes rêveuses. Peut-être l'esprit n'est-il plus que la brillance et l'éclat empruntés d'un astre au demeurant et en lui-même obscur. Misère de la forme sans force, misère de l'esprit sans matière. Caliban n'aurait-il pas le dernier mot sur Prospéro ? Donnons du moins acte à Jacob de sa longanimité dans son combat avec l'ange, dont il sortit blessé mais à jamais vainqueur.

Pierre Magnard

MORPHOGENÈSE