

Résumé de la thèse doctorale

« De l'origine du déclin de la morale. Une étude comparative entre l'éthique chrétienne et l'éthique philosophique »

Introduction

Le travail que nous vous présentons est l'aboutissement d'un ensemble de recherches que nous avons faites par le passé sur l'origine du déclin de l'éthique chrétienne. En effet, le monde moderne a été marqué par la révolution technologique et scientifique. Après la révolution des technologies de l'imagerie appliquées à la médecine, il est apparue une nouvelle planète : celle des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Celle-ci est devenue comme l'âme des autres planètes, y compris de la planète humaine. Mais nous avons aussi expérimenté la terrible perte des valeurs morales dans nos sociétés. Des dommages, sans précédent, ont été causés à l'homme et à la nature (deux guerres mondiales) ; beaucoup de ceux-ci irréparables. Le manque de repère, la corruption, s'est infiltré dans toutes nos sociétés. Cependant, nous sommes surpris par le conformisme avec lequel une partie de la société contemple cette crise, comme s'il s'agit d'un poids que tôt ou tard nous nous en sortirons. Le quotidien s'est converti en normalité. Plus qu'une crise économique, il faut dire que nous sommes en train de traverser une crise du modèle de vie, une crise anthropologique.

Bourreaux et victimes, nous semblons espérer que nous sauve cela mêmes qui nous a conduit jusque-là. Les valeurs fondamentales d'éthique, de liberté, de démocratie, de foi, qui ont édifié nos sociétés ont été substituées par la bassesse et l'avidité du commerce, du marché, où tout a un prix, où tout s'achète, où tout se vend. Peut-être, aujourd'hui, nous ne savons plus les chemins que nous avons empruntés et qui nous ont conduits à cette situation détériorante. Tout se passe comme si nous n'avons rien appris de l'histoire. Les murs physiques et virtuels, les foyers de tension, le réveil des clivages (guerre froide) ont refait surface au cœur de l'humanité. Le recours à l'arme atomique devient comme une possibilité dans l'horizon. Les mêmes sociétés qui se présentent comme les défenseurs des droits et liberté, promeuvent dans leurs législations, les lois pour supprimer la vie au nom de ladite liberté, des droits et de la dignité de l'homme. Cela étant, apparaît la perte de vue de ce qu'on ne doit jamais faire. Or, c'est un droit et une obligation de restaurer la mémoire et réclamer un avenir pour la jeunesse et les générations futures qui ont besoin de se reconnaître et d'être reconnues. Le diagnostic que nous posons sur l'origine du mal est fondamental pour un début de guérison.

La morale est en crise. Elisabeth Anscombe dénonce comme grammaticalement incorrecte l'idée d'un sujet éthique qui serait son propre législateur, dans la mesure où le concept de législation implique logiquement un pouvoir social institué, supérieur à ceux chargés de se conformer les lois. Pour elle, la référence à une obligation inconditionnelle n'est intelligible que dans le cadre d'une conception théologique de l'éthique¹. Servais-Théodore Pinckaers fait remarquer que nos contemporains supportent

« de moins en moins une morale faite de lois, de commandements et d'obligations, de devoirs et de défenses, qui paraissent s'imposer d'eux-mêmes sans raisons manifestes. On reproche à cette morale de brimer la liberté humaine par la définition pointilleuse de ce qu'on doit faire et de ce qu'on ne peut pas faire ; on estime qu'elle empêche l'épanouissement de la personnalité par l'obsession du péché, engendrant des scrupules incessants². »

L'une des principales critiques élevées contre les idées et la mentalité des générations précédentes est le caractère strictement impératif de la morale. Cependant, pour lui, l'origine de la crise de l'éthique

« réside dans deux conceptions de la liberté qui ont engendré deux types de morales : la liberté d'indifférence qui est à l'origine des morales d'obligation, la liberté de qualité qui inspire les morales du bonheur et des vertus³. »

C'est donc, d'après lui, un conflit d'interprétation sur la notion de la liberté qui est à l'origine du déclin de l'éthique.

Aussi bien Anscombe comme Pinckaers avaient perçu clairement que l'éthique est en crise, mais ils divergeaient sur l'origine de ladite crise. Si ces deux auteurs s'intéressent à la rénovation de l'éthique, mais présentent des diagnostics différents sur l'origine du problème, il est fort probable qu'ils n'ont pas trouvé la véritable origine du déclin de l'éthique. Disons plutôt qu'à l'amont de la question éthique apparaît la manière d'envisager la structure de la

¹ ANSCOMBE, Gertrude Elisabeth Margaret, « *Modern Moral Philosophy* », in *Philosophy* 33 (124, 1958), Cambridge University Press; trad. française G. Ginvert et P. Ducray, «La philosophie morale moderne», in *Klesis*, 9 (2008) 12.

² PINCKAERS, Servais-Théodore, *Le renouveau de la morale*, Paris, Casterman, 1964, p. 26.

³ PINCKAERS, S.-Th., *La morale catholique*, Paris, Cerf, 1991, p. 74.

métaphysique. Tel est l'origine de la crise de la morale qui a constitué l'objectif de notre travail de recherches doctorales.

La méthode de notre travail s'est voulue analytico-herméneutique. Sous ce prisme, nous voulions comprendre et exposer ce qui est à l'origine de la crise de l'éthique, au mieux, ce qui rend difficile l'assomption de l'éthique à une science universelle. Cela étant, nous avons envisagé les conditions de rédemption et les conditions de possibilité d'ascension de cette discipline à une science universelle. La clé de lecture de notre travail dévoile un morcèlement réel de la science éthique chez les auteurs que nous avons convoqués. Cela est d'autant plus plausible que nous avons convoqué dans notre travail différents systèmes éthiques : celui de Thomas d'Aquin, Duns Scot, Guillaume d'Ockam, Baruch Spinoza et d'Emmanuel Kant. Ces différents auteurs ont en commun une même matière, l'éthique, mais ils ne s'accordent pas sur ses principes constitutifs. Il ne s'agit pas d'un rétrécissement du champs de cette science, mais des conceptions différentes, voire même contradictoire. Ce qui représente une véritable crise. Pour mieux cerner le problème, nous avons exposé la pensée métaphysique et éthique des différentes approches de ces différents auteurs pour voir les niveaux de glissement qui sont apparus au cours de l'histoire.

1- Conception métaphysique et éthique de l'homme chez Thomas d'Aquin

Pour mieux saisir la pensée éthique de Thomas d'Aquin, il nous a été utile de réviser sa métaphysique et sa conception de la liberté. Chez lui, la ressemblance de l'homme à Dieu est aussi bien métaphysique qu'éthique.

1.1- *Actus essendi* : notion clé de la métaphysique

D'après Thomas d'Aquin, la métaphysique ou la théologie naturelle a pour objet l'étant en tant qu'étant, Dieu étant l'étant premier, cause de tous les étants, dans un mouvement de va-et-vient dans lequel participent les étants créés. L'étant (*ens*) est d'abord le nom de Dieu : « Je suis qui je suis » ou « Je-Suis » (Dt 3,14), avant d'être l'impression la plus fondamentale que nous recevons au contact d'un objet (*res*). Selon l'Aquinate, toute substance créée, qu'elle soit matérielle ou spirituelle, se compose métaphysiquement de deux principes réellement distincts : l'*esse* ou *actus essendi* et l'*essentia* ou *potentie essendi*. L'étant en tant qu'étant est donc l'être en acte des objets que l'on retrouve dans la réalité, dans le monde. L'étant, comme tel, constitue l'effet propre de la première et la plus

universelle des causes qui est Dieu. La création est l'œuvre propre de Dieu qui peut produire, actualiser l'étant d'une façon absolue : *l'ens commune* est cause, il est l'effet propre de Dieu. Quoique substantiellement distinctes de Dieu, les choses créées lui sont semblables, car l'effet porte l'empreinte de la cause et cette dernière se retrouve d'une certaine manière dans l'effet. Parmi toutes les créatures, l'homme est la seule qui a été créé à l'image de Dieu. De fait, il est doué d'intelligence, de volonté et de libre arbitre. La noblesse de l'homme lui vient donc de la qualité de son *esse*.

1.2- La ressemblance à Dieu sur le plan éthique

Sur le plan éthique, Thomas d'Aquin situe l'image de Dieu sur le plan de l'agir. Il établit une distinction entre l'être et l'agir de l'homme (alors qu'ils s'identifient chez Dieu). L'homme dirige ses actions vers son bien réel et la science éthique l'aide à déterminer ce qu'est son bien. L'homme trouve sa réalisation en s'unissant lui-même avec bien. Et le bien, objet de la volonté, ne peut se comprendre que dans sa relation avec la vérité, objet de l'intelligence. Telles sont les deux facultés qui concourent à la liberté. Celle-ci est la capacité qu'a l'homme de parvenir à son achèvement divin par sa volonté et son intelligence. Autrement dit, la liberté est pour l'Aquin le pouvoir de retourner à Dieu, son bonheur plénier. Cette finalité transcendante de l'homme ne lui est pas imposée de l'extérieur, elle est plutôt assumée par une volonté libre. L'homme se dirige lui-même vers le bien plénier en actionnant, dans une coordination et complémentarité toujours améliorées, l'intelligence et la volonté. Au cœur de la conception de la liberté du Docteur Angélique se situe l'acte d'actualisation : de même que l'*actus essendi* actualise l'*essentia* pour former un *ens* singulier, l'intelligence et la volonté actualise la liberté. Ainsi l'acte d'être (*esse*) est l'acte suprême dans l'ordre de la causalité formelle, alors que l'agir (*agere*) l'est dans l'ordre de la causalité efficiente. La liberté chez l'Aquin est donc comme l'essence de l'homme et l'intelligence et la volonté comme son acte d'être.

Pour le Docteur Commun, l'homme doit agir réellement et la perfection de son agir dépend de son choix. C'est pourquoi la faculté intellectuelle a besoin des sens pour s'exercer. La liberté, comme puissance, doit être actualisée par l'intelligence et la volonté pour retourner à Dieu. Il y a donc deux principes qui fondent la liberté chez Thomas d'Aquin : un principe de délibération (intelligence) et un principe d'exercice (volonté). L'intelligence connaît le bien de l'homme et la fin de la nature humaine. Elle nous dit quelles actions sont accordées avec la fin recherchée et lesquelles sont en désaccord. Étant donné que l'homme a été créé à l'image de

Dieu, l'Aquinate dit que tout ce qui est en accord avec l'ordre de l'intelligence appartient à l'ordre divin. D'où la primauté de l'intelligence sur la volonté, car elle est la mesure de la moralité. L'homme ne crée donc pas ni la vérité ni le bien, il les découvre. Ainsi, l'intelligence constate qu'une chose est bien pour l'homme parce qu'elle est en accord avec ses inclinations naturelles fondamentales et elle détermine les moyens qui conduisent à la fin et ceux qui s'y détournent. L'intelligence délibère pour savoir comment se comporter à certaines circonstances. Pour mener à bien cette tâche de délibération, l'intelligence s'appuie sur la vertu de prudence qui entraîne les autres vertus (justice, tempérance et force) par l'éducation des efforts personnels et la pratique. Ainsi donc, la bien de l'homme, comme celui de tout étant, consiste en la correspondance de ses actes avec sa nature essentielle. Mais l'intelligence est marquée par l'indétermination foncière que la volonté vient déterminer.

La volonté est une puissance qui porte vers le bien connu par l'intelligence. Un acte est vraiment volontaire que s'il est fondé en raison et s'in coïncide avec une vraie tendance de la nature humaine. La volonté, en tant qu'elle se dirige vers une fin qui est le bien en général, meut les autres facultés vers leurs actes respectifs. La volonté adhère nécessaire à la fin dernière qui est le bonheur. La volonté, parce qu'elle est déterminée au bien comme tel, en sa raison universelle, elle n'est déterminée à aucun bien particulier qu'elle peut vouloir ou le repousser. C'est qu'on entend par l'indifférence dominatrice de la volonté, le mystère de sa liberté. L'indifférence est à entendre au sens métaphysique, c'est-à-dire qu'aucun bien particulier ne détermine nécessairement pas la volonté, parce qu'on peut être heureux sans ce bien singulier.

Chez Thomas d'Aquin, les deux facultés (intelligence et volonté) fonctionnent ensemble et s'appliquent l'une l'autre. La liberté est donc une puissance de ces deux facultés en même temps. La volonté humaine, par sa propre nature, incline l'homme à agir en accord avec l'intelligence, c'est-à-dire vertueusement. L'intelligence propose l'objet à la volonté et lui sert de règle et mesure ; elle détermine sa bonté, fruit de la loi éternelle qui est la raison divine. Le bien connu par la raison met en mouvement la volonté. L'attrait du vrai et du bien fonde la liberté et l'oriente ; d'où le nom de liberté de qualité. L'agir de l'homme est dirigé vers le bien éclairé par la vérité. Ainsi donc, dans l'agir de l'homme, d'après le Docteur Angélique, se conjuguent deux principes : intrinsèque (les vertus) et extrinsèque (la loi et la grâce). La vertu est un *habitus* qui résulte de la droite raison et dirige l'action humaine en vue de sa fin qui est la contemplation de Dieu. Et la loi exerce une fonction pédagogique dans l'éducation à la liberté ; elle aide à émonder les excroissances qui peuvent être néfastes à la vie adulte. Elle est une aide extérieure nécessaire au déploiement de la liberté, en connexion

avec l'attrait pour la vérité (intelligence) et le bien (volonté) intérieur à la liberté. Il s'agit de la loi morale qui est la voix de la conscience qui est à la fois lumière et vérité, attrait et exigence intérieure du bien. L'homme est donc la seule créature qui a le privilège d'être à mesure de déterminer, dans les circonstances changeantes de sa vie, sur la base de ses inclinations naturelles, ce qu'il devrait faire à chaque situation particulière. Si la volonté est indéterminée par rapport aux biens singuliers, elle adhère nécessairement à Dieu, en qui se trouve le vrai bonheur. En tout, l'intelligence perçoit que la volonté veut et la volonté veut que l'intelligence pense. La liberté est donc le principe par lequel l'homme juge librement, d'envisager une fin comme telle et d'adapter ses moyens à la fin choisie par lui-même. Telle est la noblesse de l'éthique de Thomas d'Aquin. Mais, il faut aussi ajouter qu'il y a des fins qui vont nous procurer le bonheur, c'est-à-dire faire briller l'image de Dieu en nous, et des fins qui ne nous en procureront pas. Dans tout ce processus, l'intelligence permet à l'homme de tenir le réel à distance, de s'en affranchir, c'est-à-dire de se mettre dans une position dominante. La liberté de spécification et d'exercice se situe donc dans la distance créée entre l'idée et le réel. Par son intelligence, l'homme est cause de ses actes sans être déterminé par une cause extérieure ou par une nécessité interne. L'homme jouit donc d'une certaine liberté quand au choix de moyens, il ne l'est pas par contre quant au choix de la fin. De fait, l'indétermination foncière de la connaissance détermine l'indétermination foncière du vouloir. Le nœud du problème du libre arbitre se situe donc dans le passage de l'indétermination de l'intelligence à la détermination de la volonté, dans la distance entre l'universel et le particulier. Par rapport à cette détermination foncière, le choix apparaît comme un particulier. La volonté n'est pas nécessitée par le choix ; elle peut le suspendre, c'est-à-dire cesser de l'exercer. C'est pourquoi la liberté humaine ne connaît ni limite, ni contraintes. L'homme est la seule créature capable de surprendre et de se surprendre.

2- Structure identique de la métaphysique et de l'éthique chez Duns Scot

Duns Scot est avant tout un théologien qui use de la philosophie. Le projet de Scot, comme celui de Thomas d'Aquin, consiste à fonder la métaphysique comme une science rigoureuse. Pour le Docteur Angélique le sujet de la métaphysique est l'étant et Dieu. C'est ce double sujet de la métaphysique qui constitue le point de divergence entre le Subtil et l'Aquinat. Pour Scot, l'objet thomiste de la métaphysique est contaminé par l'équivocité, car son objet associe l'être commun et l'être singulier qui sont les objets de la philosophie et de la théologie. Ces deux sujets n'étant pas du même ordre/nature, cela rend difficile de faire de

la métaphysique une science universelle. Pour Duns Scot, il faut affirmer l'unicité de l'étant si on veut assurer l'unité de la métaphysique avec le statut de science.

2.1- L'objet de la métaphysique : univocité de l'étant

D'après Scot, l'objet de la métaphysique est l'étant en tant qu'étant, l'étant univoque, parce qu'il est aussi le sujet premier de l'intellect. Contrairement à Thomas d'Aquin pour qui il y a un double objet de la métaphysique, étant et Dieu, Duns Scot pense Dieu à partir du concept commun de l'étant. Dans l'étant sont inclus ce qui est infini et ce qui est fini, ce qui est incréé et ce qui est créé, ce qui est substantiel et ce qui est accidentel. Le concept étant exclut les différentes manifestations réelles et possibles des étants ; il est simple et univoque ; il se prédique à Dieu et aux créatures. Dire que l'étant est univoque à Dieu et aux créatures, c'est affirmer que le contenu que nous leur appliquons est le même dans les deux cas. L'étant est un concept absolument simple (*simpliter simplex*), qui n'est pas fragmentable en plusieurs concepts. Le Subtil opère donc une double révolution copernicienne en métaphysique : d'une part, le premier concept *simpliter simplex* n'est plus Dieu, mais bien plutôt celui d'étant (première révolution) ; d'autre part, c'est la métaphysique qui fonde la théologie et non le contraire (deuxième révolution).

L'étant, puisqu'il est univoque, se prédique à tout ce qui est et de la même manière : matériel et spirituel, particulier et universel. La métaphysique est donc la science première, non seulement dans l'ordre de la connaissance distincte, mais aussi parce qu'elle permet à d'autres sciences d'être distinctes. Elle est une science structurante en soi. Avec Scot, la rupture entre la théologie et la philosophie première est claire, alors qu'avant lui, les deux disciplines étaient indissociables.

2.2- L'agir libre et l'agir déterminé

Le Docteur Subtil identifie les facultés de l'âme avec cette dernière. Pour lui, ce qui spécifie les puissances de l'âme c'est leur agir et non leur objet (Thomas d'Aquin). L'intelligence agit de manière déterminée par son objet, tandis que la volonté agit de manière libre/indéterminée. Cette distinction qui spécifie leur agir fait dire à Scot que ces deux facultés sont distinctes ; mais il identifie la volonté avec l'âme humaine. C'est donc l'âme qui comprend et qui veut. C'est dans la volonté que réside la perfection suprême de l'homme. C'est elle qui peut vouloir ou non l'objet connu et présenté par l'intelligence. C'est pourquoi

le Subtil identifie la volonté et la liberté. L'intelligence et la volonté sont des causes partielles de l'agir, mais la causalité principale correspond à la volonté et la secondaire à l'intelligence.

Pour mieux comprendre les constituants métaphysiques de la liberté chez Scot, il faut la situer dans la sphère divine. En effet, il n'y a que la volonté divine qui peut vouloir quelque chose librement et nécessairement, puisque l'objet voulu est Dieu lui-même. Par une raison semblable, la volonté divine veut, contingemment le créé, puisqu'aucun créé n'atteint une bonté qui puisse incliner nécessairement la volonté divine à le vouloir. Tout vouloir de la volonté créée est donc contingente, elle est dotée de la capacité de vouloir ou non, de part sa création par la volonté divine libre.

2.3- Fondement ontologique de l'agir de l'homme

Selon le Docteur Subtil, tout étant qui agit rationnellement et librement peut agir à la fois avec la puissance ordonnée (ordre établi qui limite et régule) et la puissance absolue (capable de transcender l'ordre établi). Dieu par sa puissance ordonnée peut instituer un certain ordre de réalités radicalement contingentes ; de même, par sa puissance absolue, il peut révoquer l'ordre légitime établi par un autre ordre totalement différent. Dieu peut donc révoquer ou modifier l'ordre ontologique et en configurer un autre sans nécessiter la médiation des causes secondes. En Dieu, la puissance ordonnée et la puissance absolue sont identiques. En lui, il y a une double relation : *ad intra* par laquelle on peut parler de nécessité, car seul Dieu est nécessaire dans son propre Etant, sa propre Essence ; *ad extra* qui est une relation de liberté et de générosité par laquelle Dieu en créant établit de puissance absolue un ordre contingent et déterminé par rapport au créé qui aurait bien pu être un autre, et, qui peut être supprimé par le Créateur s'il le souhaite. Ainsi donc, par sa puissance absolue, Dieu crée un ordre de réalités marquées par la liberté divine. Entre Dieu et le créé il n'y a pas une relation de nécessité, mais bien plutôt de possibilité : l'homme est une réalité contingente issue de l'existence d'une cause première et créatrice efficace, à savoir Dieu. Cette relation de possibilité caractéristique de la cause première et créatrice, Dieu, de créer ou non, de telle manière ou de telle autre, justifie dans son essence la liberté de l'homme en tant que créature de Dieu.

L'homme scotiste est donc marqué par une double contingence qui lui vient de l'agir contingent absolu de Dieu. D'une part, dans son être, l'homme est la cause finale d'une cause première et créatrice, Dieu, qui dans sa liberté métaphysique absolue peut ou non l'avoir créé autrement. Ainsi, dans sa constitution/essence, l'homme est marqué par la libre volonté

divine ; c'est la condition de possibilité de l'agir humain libre exprimé dans l'espace et le temps. D'autre part, la contingence qui caractérise l'action du Créateur dans l'ordre du créé est imprimée dans l'agir humain. C'est pourquoi le Subtil parle de volonté et de liberté de l'homme à l'horizon du Bien Infini. Cela étant, aucun objet présenté par l'intelligence à la volonté n'est capable d'englober totalement l'objet qui est le Bien Infini lui-même. Aucun objet créé ne peut déterminer définitivement la volonté : bien qu'elle élise un bien particulier, elle sauvegarde toujours la possibilité/liberté de choisir ou non d'autres biens singuliers. Telle est la particularité de l'agir humain chez Scot : sa proximité et sa distance par rapports aux objets/biens particuliers. Vu sous cet angle, se fixer sur un objet particulier (bien et vérité chez Thomas d'Aquin) serait dénaturer l'homme que seul le Bien Infini comble pleinement. C'est ce qui explique l'indépendance/indifférence de la volonté vis-à-vis de tout objet particulier. Cela est d'autant plus plausible que même en présence du Bien Infini, la volonté garde sa totale liberté de le choisir ou non ; telle est son indépendance absolue. L'homme ne devient pas libre de manière naturelle, mais dans sa liberté il doit chercher Dieu tout en sauvegardant la possibilité de choisir Dieu ou non. Ce qui est contraire à l'approche de Thomas d'Aquin qui affirme que face au Bien Absolu, la volonté adhère de manière nécessaire. Ainsi donc, d'après le Subtil, l'absolue contingence de l'acte créateur et amoureux de Dieu justifie l'absolue contingence de l'agir libre de la volonté de l'homme.

Pour illustrer l'absolue contingence de l'agir libre de la volonté humaine, nous avons invité dans ce chapitre la conception scotiste de la personne et de ses conséquences. Duns Scot s'oppose à Thomas d'Aquin qui conçoit la personne comme une substance individuelle de nature rationnelle et une relation subsistante. Pour le Subtil, la personne thomiste est frappée d'équivocité. Il développe sa réflexion dans une perspective théologique pour résoudre des problèmes théologiques. Il veut comprendre le mystère trinitaire et le mystère christologique. Pour lui, la personne doit être une notion univoque appliquée à la fois à Dieu et à l'homme. La personne se comprend en dehors de l'individualité ; elle est comme une réalité ultérieure à l'être individu. La personne survient au-delà de la portée et du domaine ontologique et les principes qui régissent la nature ontologique ne régissent pas la personne. L'ordre ontologique et catégorial est communicable, alors que la personne est incommunicable. Cela étant, même l'essence divine d'une personne divine déterminée, comme celle du Fils, ne précontient pas, *ad extra*, la personne créée ou finie. La personne survient comme un événement absolu de la nature spirituelle ; elle n'est pas une réalité ontologique, ni participante ni participée, puisqu'elle est au-delà de la réalité ontologique. La personne est ce qui détermine la nature spirituelle, non pas dans l'ordre ontologique, mais dans ce

qui fait sa spécificité. La personne indique l'indépendance absolue dans laquelle une nature spirituelle existe simplement. C'est aussi dire que une nature spirituelle s'accomplit dans sa propre personne, entendue comme l'indépendance qui la personnalise. L'indépendance absolue de l'être personne donne le caractère personnel à la nature spirituelle et à ses manifestations. La personne est donc le principe fondant d'un nouvel ordre, l'ordre personnel qui est de l'ordre de la réalisation indépendamment de l'ordre ontologique. L'ordre ontologique et catégorial est communicable ; la personne est incommunicable. Ainsi donc, trois négativités traduisent le concept univoque de la personne : contraire à l'ontologique, à la dépendance et à la communication. Cette triple négativité s'accomplit aussi bien chez la personne divine comme chez l'étant de nature finie. Le trait d'identité de l'homme scotiste est donc sa personne et non plus sa nature spirituelle individuelle. La personne manifeste son expression la plus accomplie dans la liberté. Tel que Scot conçoit la personne, en la situant en dehors de l'ordre ontologique, il le sépare, de fait, de l'ordre créationnel divin qui est ontologique. Dans un tel cas de figure, il n'y a plus de destin divin inscrit dans sa nature auquel la personne doit se soumettre ; le destin de l'homme devient exclusivement le fruit d'un choix assumé. Dès lors, le rejet de Dieu n'est plus dans l'ordre de la dénaturalisation, mais bien au contraire dans l'ordre de l'affirmation de la personne humaine. Dieu et l'homme deviennent donc comme des étrangers qui se discutent le champ de la liberté. Si donc la personne est ce qui détermine la nature spirituelle dans sa spécificité, sa conception scotiste de la personne n'est-elle pas contraire à la foi qu'il cherche à éclairer ? Duns Scot avait-il la bonne philosophie de sa théologie ?

2.4- La nature et la liberté

Si nous voulons comprendre l'être humain scotiste, nous devons établir le lien qui existe entre la nature et la liberté. La question de la liberté repose sur deux théories : la détermination de l'intelligence (Thomas d'Aquin) et l'indétermination (Duns Scot). La différence fondamentale entre les puissances de l'âme chez le Subtile repose dans leur manière d'agir et non dans leurs objets. L'intelligence et la volonté sont des causes partielles de l'acte libre. Dans leur collaboration, la volonté, informée par l'intelligence, est la cause principale.

L'intelligence agit de manière naturelle/nécessaire et la volonté agit de manière indéterminée/contingente. L'intelligence n'est donc pas la faculté spécifiquement humaine, parce que son agir ne laisse pas de place à la liberté, le propre de sa nature, comprise comme

principe actif, est d'être nécessaire, déterminée par son objet naturel, à savoir la vérité. Sa manière d'agir face à un objet est déterminée : elle approuvera toujours une vérité patente et désapprouvera toujours quelque chose de faux. Elle est ouverte à des opposés, mais pas à des actions opposées. Son agir est donc une pure passion.

Selon Scot, seule la volonté agit de manière libre. La volonté est la faculté active de l'âme, et Scot l'identifie à la liberté, voire même à l'âme. Dans la volonté coexistent deux tendances : *affectio commodi* et *affectio iustitiae*. L' *affectio commodi* est la tendance qui permet à la volonté d'entrer en relation avec l'intelligence. Elle est un appétit intellectif, une inclination naturelle nécessaire qui pousse la volonté à réaliser son acte. Elle permet à la volonté à légitimer son acte par rapport aux objets que l'intelligence lui présente. L'objet de l' *affectio commodi* est le bonheur objectif. Mais elle ne trouve pas ce bonheur dans les objets particuliers, c'est pourquoi elle a besoin de l' *affectio iustitiae* qui est la capacité de jauger le caractère juste ou bon des objets présentés par l'intelligence. L' *affectio iustitiae* freine donc la tendance naturelle nécessaire de l' *affectio commodi*. C'est celle-là qui fait que la volonté soit une puissance capable de manifester sa perfection en choisissant des actes opposés. Son objet est tout ce qui constitue la droiture, le juste, l'éthiquement bon. Ainsi donc, les caractéristiques fondamentales de l'agir libre de la volonté face à un objet concret sont d'être contingente (agir ou non) et indéterminée (vouloir ou non). Pour le Subtil, l'être humain est l'image de Dieu de part sa volonté.

2.5- Critère de la moralité

Chez Scot, la métaphysique et l'éthique ont la même structure : de même que l'objet de la métaphysique est l'étant en tant qu'étant, l'homme veut le bien en tant que bien, c'est-à-dire le bien universel, en général. La considération du bien est antérieure à la bonté divine. Deux domaines se partagent l'éthique scotiste : celui du nécessaire et celui du contingent, cela en rapport avec les lois du Décalogue. La division métaphysique entre créateur et créature produit une division bipartite de l'éthique. Scot considère la loi éthique sous un double point de vue.

Du point de vue divin, le Subtil distingue deux types d'action en Dieu : *ad intra* (libres et nécessaires) et *ad extra* (absolument libres). C'est dans les actions *ad extra* que nous contemplons la question de la liberté produite par la volonté divine. Tout ce qui a été créé, y compris l'ordre éthique, a été créé par la volonté de Dieu, librement et de manière contingente. Il existe donc deux types de lois éthiques. D'une part, celles qui ont Dieu pour

objet immédiat ont un caractère nécessaire et leur rectitude est donnée avant que la volonté divine ne les veuille. C'est pourquoi le bien est bien, indépendamment de la volonté divine ; une vérité est nécessaire si elle demeure vraie en toutes circonstances, indépendamment de l'intelligence et de l'existence ou non de Dieu. Cela étant, même si Dieu n'existait pas, l'homme serait dans l'obligation d'obéir à la loi éthique nécessaire. Ces lois qui ont Dieu pour objet immédiat sont nécessaires à la fois pour Dieu qui les établit et pour l'homme qui les accomplit. Ces lois sont les trois premières du Décalogue qui font directement référence à Dieu. Scot dit qu'elle constitue la loi naturelle nécessairement exécutoire ; elles représentent une obligation nécessaire et immuable pour l'homme. D'autre part, les sept lois restantes du Décalogue, qui n'ont pas Dieu pour objet immédiat, constituent les normes historiques et contingentes. C'est la volonté divine qui leur donne la rectitude ; c'est elle qui décide et prescrit les lois éthiques qui vont régir la vie de l'homme, indépendamment de l'intelligence et de la volonté de ce dernier. Dans une telle perspective, la bonté d'un acte ne réside pas dans la nature ontologique de l'objet, encore moins dans la nature ontologique de l'homme qui les pose, mais dans la relation à la loi édictée par Dieu. La moralité implique donc une relation de convenance ou de désaccord entre l'acte et une loi objective. La loi fonde la moralité. La moralité est extérieure au sujet agissant. Ainsi, ce ne sont pas seulement les lois établies qui sont justes, mais aussi les lois que Dieu pourra établir à l'avenir. L'ordre éthique scotiste n'est donc pas déterminé par les exigences naturelles de l'homme, mais bien plutôt, c'est Dieu qui l'établit et il peut agir selon l'ordre ou contre lui. Dieu utilise la puissance absolue lorsqu'il agit contre la loi éthique et il utilise la puissance ordonnée lorsqu'il agit selon la loi établie. Vue sous cet angle, Dieu peut changer la loi éthique sans que cela ne contrevienne à son actuation.

Du point de vue de l'homme, sa volonté n'a pas la capacité de déterminer la rectitude de son agir. La rectitude de l'agir de l'homme est décidée et établie par Dieu. Pour être juste, la volonté de l'homme doit se conformer à la rectitude objective de la volonté divine. Etant donné que les deux puissances (absolue et ordonnée) qui existent en Dieu, existent aussi en l'homme. Ce dernier peut donc agir selon la loi éthique ou contre elle. A la seule différence que, lorsque Dieu agit avec la puissance absolue ou la puissance ordonnée, son action est toujours juste, car il a en son pouvoir la loi et la rectitude. Par contre, lorsque l'homme agit avec la puissance ordonnée, son agir est désordonnée. La moralité n'est donc pas quelque chose qui appartient à la nature de l'acte, mais plutôt une relation ajoutée aux circonstances dues à l'acte. Un acte est moralement bon lorsqu'il est posé librement par la volonté et conformément à la *recta ratio*.

L'éthique de Duns Scot est considérée comme une forme de volontarisme et de positivisme. Par volontarisme, on affirme la primauté de la volonté sur l'intelligence dans la détermination de l'action humaine. Quant au positivisme, la bonté d'un acte n'est pas intrinsèque de l'action elle-même considérée, mais dans la pure volonté divine, de telle sorte qu'est bon ce que Dieu ordonne de faire et mauvais ce qu'il interdit. La bonté n'est pas en soi, mais parce que Dieu la détermine.

L'une des faiblesses de l'éthique de Scot est d'avoir identifier la loi naturelle aux trois premières lois du Décalogue. C'est en vertu du choix divin que les lois deviennent justes ; la bonté de l'agir ne repose pas dans sa nature ontologique encore moins dans le sujet agent, mais dans la relation à la loi. C'est la loi qui crée la moralité. La loi crée une sorte de lien accidentel entre l'homme et Dieu, son créateur. Et l'homme est libre s'il obéit à la loi édictée par Dieu contenue dans le Décalogue. Le Subtil définit la liberté essentiellement comme une propriété métaphysique de la volonté, comme une puissance d'autodétermination. Or, une liberté métaphysique est antérieure à toute opération divine et humaine. La liberté humaine apparaît, dans une telle perspective, pleinement constitué à la naissance par le seul fait de la présence de la volonté dans l'homme. Le rejet foncier de l'ordre ontologique ne conduirait-il pas l'ordre éthique à un ordre politique et historique au cas où l'homme se substituait à Dieu? Si l'éthique se veut universelle, en identifiant la loi naturelle aux trois premiers commandements du Décalogue, que peut valoir une telle éthique pour ceux qui ne croient pas au Dieu de Duns Scot ? Avec Scot, il y a un glissement subtil en éthique chrétienne : la personne du Christ est remplacée par le loi. Le critère de la moralité chrétienne devient l'obéissance à la loi édictée par Dieu et non plus la configuration au Christ. Tel nous semble le début de la crise de l'éthique chrétienne, l'effacement du Christ au profit de l'omniprésence de la loi.

3- De la métaphysique nominaliste et de la liberté particulières Chez Guillaume d'Ockham

Avec Ockham, il s'est produit une sorte d'explosion atomique de l'âme occidentale qui a mis au jour une nouvelle structure de la métaphysique et une nouvelle conception de la liberté et qui a ébranlé l'éthique, provoquant des changements dans son organisation. On ne peut comprendre la métaphysique de *Inceptor* qu'en éclairant d'abord la philosophie nominaliste qui la sous-tend. Pour le nominalisme, les concepts généraux ne sont que des noms et n'ont aucune réalité. Au sens strict, il n'y a rien hors de l'esprit humain qui

correspondrait aux termes généraux tel que « homme » ou « être vivant ». L'homme renvoie à des individus singuliers et non pas à une chose universelle telle que l'humanité. Seul le singulier est réel, et par voie de conséquence, les universaux (transcendants) n'existent que dans l'esprit humain. Ockham rejette donc les notions telles que substance, essence, cause efficiente. C'est la mise à l'écart de la transcendance et l'instauration de l'immanence en philosophie.

3.1- La métaphysique nominaliste

Pour le *Venerabilis Inceptor*, il n'existe pas un sujet universel de la métaphysique, mais seulement un sujet pour chacune des ses parties. L'étant (Scot) comme tel ne correspond à rien dans la réalité, c'est juste une construction de l'esprit (universel). Ockham définit l'étant comme une chose, c'est-à-dire une représentation, une fiction, indépendante de l'existence ou non-existence des réalités. L'étant okhamien est une création de l'esprit, un signe aussi proche de la réalité extra-mentale. Etant donné qu'il n'y a rien hors de l'esprit humain qui correspond aux termes généraux, l'*Inceptor* fait éclater le sujet de la métaphysique en affirmant qu'il n'y a pas de métaphysique générale, mais des métaphysiques particulières correspondantes à chaque étant réel. Telle est le lien entre le nominalisme et la métaphysique chez Guillaume d'Ockham. Dans sa métaphysique, le sujet premier parmi tous dans l'ordre de la prédication est l'étant, mais le sujet premier dans l'ordre de la perfection est Dieu. L'étant opérationnel est l'étant individuel et non l'étant en tant qu'étant général, un concept qui dit Dieu et la créature, de Duns Scot. L'intellect n'appréhende que des choses particulières dans l'esprit et non l'*ens* dans toute son extension transcendantale, pas en dehors. L'*ens* et le *res* deviennent comme des étrangers reliés par l'imaginaire du *mens* humain sans plus aucun lien ontologique. Cependant, estime Ockham, même si l'intellect de peut connaître l'étant en tant qu'étant parce que transcendantal, tout ce que l'homme pense est un étant et peut être prédiqué de l'étant, car hors de lui il n'y a rien. C'est pourquoi l'étant singulier est l'objet de la métaphysique. L'objet premier de l'entendement, l'étant, se trouve donc sur le plan de la chose (*res*), de la réalité singulière, car l'étant universel est un acte d'intellection, il est subjectivement dans l'esprit le signe le plus universel que l'intellect peut connaître. L'étant okhamien est une notion prédicable à plusieurs et non à un individu singulier, quidditativement à Dieu et aux créatures, non pas que Dieu et les créatures soient quidditativement identiques. Ce qui unit Dieu et la créature est dans l'esprit humain, et non dans la réalité de l'un ou de l'autre. Une telle conception de l'étant a eu une incidence directe

sur la conception de la liberté par l'*Inceptor* qui sera aussi marquée par une articulation fictive entre le législateur et l'homme.

3.2- L'éthique nominaliste

L'éthique ockhamiste est comme un atome primitif constitué par trois éléments : liberté, loi, et obligation. La liberté chez l'*Inceptor* n'est pas fondée (Thomas d'Aquin) mais fondatrice. Une liberté fondée s'apparente à un universel. Or, chez Ockham, l'universel n'existe que dans l'esprit de celui qui le pense. Par contre, une liberté fondatrice s'articule dans l'acte singulier d'expérience, comme un choix entre les contraires émanant de la seule volonté : c'est la liberté d'indifférence. Les idées maîtresses qui soutiennent la construction du système éthique de l'*Inceptor* sont la liberté humaine, source des actes humains qui seront bons ou mauvais selon leur rapport à la loi. Cette dernière s'exprime par les commandements (Décatalogue) et se manifeste à la liberté par l'intermédiaire de la conscience. Ladite loi impose à la liberté le lien d'obligation.

La liberté se définit pour l'*Inceptor*, non pas dans l'absence de contrainte ou détermination extérieure, mais par la capacité à choisir l'un ou l'autre terme de l'alternative ; la capacité de produire indifféremment de façon accidentelle des effets différents de telle manière que je puis causer un effet ou ne pas le cause sans qu'aucun changement se produise en dehors de cette puissance. La liberté précède donc les actes de l'intelligence et de la volonté. Le *Venerabilis Inceptor* identifie la liberté à la volonté, celle-ci est la faculté essentielle de l'homme ; il soupçonne même la raison d'inclure des éléments douteux et très inconnus dans son intention de vouloir prouver la liberté. La liberté consiste dans une indétermination ou indifférence radicale de la volonté à l'égard des contraires, de sorte qu'elle produise son acte de manière accidentelle. La volonté reste libre à l'instant même où elle choisit un des termes de l'alternative, faire ou ne pas faire. La liberté est donc le pouvoir radical et absolu que possède l'homme de choisir entre des contraires uniquement à partir de sa seule volonté. Ainsi donc, du fait de sa liberté, l'homme est en parfaite équidistance devant la possibilité de bien agir ou de mal agir. Sur la base d'une telle liberté, la volonté se tient dans une totale indifférence à l'égard des contraires singuliers. La liberté d'indifférence est donc la propriété de la seule volonté ; de fait, la volonté devient chez Ockham la faculté suprême de l'homme, son pouvoir de décision propre où s'affirme son autonomie. La volonté n'est donc plus un attrait vers le bien (Thomas d'Aquin) mais une imposition à soi ou à d'autres. Elle se caractérise par la relation de commandement et d'obéissance. La liberté

d'indifférence étant antérieure à toutes les autres facultés spirituelles, elle comporte une revendication radicale de l'indépendance de l'homme à l'égard de tout ce qui lui est extérieur. Il faut donc choisir entre la liberté et la raison : face à la liberté humaine se pose la volonté de Dieu, absolument libre, indifférente et douée de la toute-puissance. Ladite volonté de Dieu s'applique à l'homme sous la forme d'obligation. De telle sorte qu'est éthique ce que Dieu veut, parce qu'il le veut, sans aucune détermination. La moralité est ainsi entièrement suspendue à la volonté divine. L'homme doit donc accomplir la volonté de Dieu quelle qu'elle soit, même si Dieu commandait à l'homme de le haïr et cette haine, en ce cas, serait un acte bon. Toute la moralité est suspendue à la volonté de Dieu, même si Dieu venait à l'inverser, la moralité s'inverserait aussi. Cela étant, la liberté s'accomplirait aussi bien dans le bien comme dans le mal. Telle est la rupture qu'Ockham a introduite en éthique par rapport aux Pères, en opposition à Thomas d'Aquin et Duns Scot. De même que l'objectif et le subjectif s'articulent dans le même esprit, *Inceptor* construit son éthique autour de deux pôles : l'omniprésence de la liberté du législateur divin et la dépendance créative de la liberté de l'homme. La liberté est l'obéissance de la volonté humaine à la volonté absolue du législateur divin. Avec Ockham, la dimension objective de la vérité et du bien disparaît, elles deviennent des valeurs fondées par le législateur. Face à la liberté toute puissante, il faut une règle, la loi.

Ockham pose la liberté et la loi l'une en face de l'autre. La liberté étant l'apanage de la pure volonté, la loi ne peut être conçue que comme l'expression d'une volonté extérieure à l'homme. La loi est donc comme le contre poids à une liberté productrice des actes, comprise comme liberté d'indifférence, prend place la loi qui vient limiter par le moyen de l'obligation. C'est donc l'intervention de la loi qui crée proprement la moralité : on n'agit bien si on obéit à la loi, sinon on agit mal. La loi n'est donc plus un guide, mais une contrainte et une limitation envers les prétentions excessives de la liberté humaine. Dès lors, là où il y a obligation fixée par la loi, nous sommes en éthique ; là où il n'y a pas d'obligation nous sommes dans le champ de la liberté. La loi source d'obligation éthique vient proprement de Dieu. Dès lors, chez *Inceptor*, la norme de l'agir morale n'est autre chose que la volonté de Dieu : c'est le pouvoir souverain de Dieu sur l'homme qui crée le lien éthique. Comme Duns Scot, Guillaume d'Ockham identifie la loi naturelle aux commandements de Dieu contenus dans le Décalogue, non pas comme des règles de conduite fondées sur la nature de l'homme et de la société. Cette approche d'*Inceptor* fait que la relation entre Dieu et l'homme devient extrinsèque, puisque le lien entre les deux s'établit par le moyen de la loi. Dans un tel système éthique, l'unique protagoniste libre c'est le législateur. C'est dans l'éthique que *Inceptor*

trouve sa meilleure application de la métaphysique nominaliste. Le concept étant n'est qu'une représentation de l'esprit prédicable à Dieu et aux créatures. À ce titre, il est indépendant de leur existence ou non. Sur le plan éthique, la loi apparaît comme une œuvre du législateur indépendamment de l'existence ou non du sujet éthique et s'impose indifféremment à l'homme, existant ou non, avec la force d'obligation. L'homme devient un sujet éthique que s'il obéit à la loi. Dans une telle perspective, c'est l'éclipse de la dignité métaphysique de l'homme, car la moralité advient aux actes extérieurs ; elle devient une relation accidentelle. Par voie de conséquence, il n'y a plus d'actes intrinsèquement bons ou mauvais, puisque la bonté ou la malice dépend de l'obéissance ou désobéissance à la loi du législateur. La loi devient donc l'unique médiateur entre Dieu et l'homme, éclipsant par là même la personne de Jésus-Christ. Telle est l'origine du déclin de l'éthique chrétienne et le surgissement de l'éthique philosophique. En l'absence du Christ, en quoi l'éthique chrétienne était encore chrétienne. Une telle éthique est suspecte et ne peut créer que de la méfiance, voire même la révolte, chez l'homme face au législateur qui plie l'homme à sa volonté. A la base de l'éthique ockhamiste, il y a déjà une certaine opposition entre l'homme et le législateur. Il faudra donc que l'homme affronte son bourreau ; et la manifestation de cet affrontement tournera autour de : soit du développement d'une éthique exclusivement rationnelle, soit à l'indifférence à l'égard de tout ce qui concerne le législateur. La crise de la foi n'est-elle pas tributaire de l'omniprésence des institutions au détriment de la personne du Christ ? Sept siècle après, le mal étant si profond, dans un travail de rénovation comment rendre audible l'éthique chrétienne ? Nous ne sommes donc pas surpris du phénomène des chrétiens non pratiquants. L'éthique chrétienne étant la manifestation la plus authentique de la foi chrétienne, on comprend donc que c'est au cœur de l'Eglise que la crise de l'éthique a pris corps.

La communication entre la liberté et la loi s'établit par l'intermédiaire de la conscience. Celle-ci occupe une place centrale car elle fait connaître l'obligation légale à la volonté. Son rôle est essentiel, puisqu'elle assure le passage de l'universalité de la loi à la singularité des actes. Alors que l'intelligence joue le rôle de délibération chez Thomas d'Aquin, la conscience joue un rôle déclaratif/indicatif ; elle précise l'obligation légale et jusqu'où elle s'étend. En cas de doute, la conscience s'en rapporte de préférence à des raisons extérieures, aux interprètes de la loi que sont les moralistes. D'où la méfiance de nos contemporains vis-à-vis des moralistes, comme les interprètes accrédités de qu'on doit faire ou non, les garants de l'ordre moral. Il apparaît ainsi une certaine confusion entre l'ordre moral et l'ordre législatif : on tend à croire que ce qui est légal est éthiquement bon. Avec

Ockham, l'éthique cesse d'être une réflexion sur la morale et le moraliste se réduit à celui qui veille sur les lois. L'*Inceptor* opère ainsi une rupture entre la volonté et la raison, car la liberté se tient dans le pouvoir de choisir entre le oui et le non et, ce sera à l'encontre de la raison qu'elle s'affirmera d'abord. Ainsi donc, la liberté d'indifférence engendre comme des frères ennemis, le volontarisme et le rationalisme qui s'appellent et se repoussent en même temps.

La difficulté d'un tel système réside dans le fait qu'il conservait sa validité, même si Dieu n'existait pas. La vérité et le bien deviennent des valeurs subjectives que l'homme ne découvre plus, mais crée. L'homme et Dieu deviennent comme des étrangers liés par la loi. L'homme ockhamien est privé de la raison spéculative, il ne lui reste que la raison pratique. Au niveau philosophique, la pensée du *Venerabilis Inceptor* marque une rupture subtile avec l'éthique chrétienne. La loi reste le seul intermédiaire entre l'homme et Dieu, excluant ainsi la personne du Christ. C'est donc au cœur de ce qui est considéré comme la plus grande conquête de l'humanité, la liberté, que se situe la crise de l'éthique chrétienne. En conditionnant la liberté à l'obéissance de la loi du législateur, Ockham ouvrait implicitement la porte à l'exclusion de Dieu de la sphère de l'éthique. Cela n'est que la conséquence d'une anthropologie suspicieuse. On dirait que l'homme de l'*Inceptor* est marqué par une incapacité connaturelle à ordonner sa vie. Il faut donc lui imposer la loi comme un contrepoids à sa liberté qui voudrait être maîtresse absolue de son agir. L'intervention de la loi crée proprement la moralité. La loi se trouve comme une digue d'exigences parfaitement a-subjectives qui neutraliserait les prétentions excessives de l'homme. Il n'est donc pas surprenant qu'on n'ait pas fait de référence au Christ dans l'éthique chrétienne pendant sept siècles. En quoi une telle éthique était-elle encore chrétienne ?

4- Une éthique rationaliste et spirituelle chez Baruch Spinoza

Spinoza a développé une philosophie de la nécessité universelle fondée sur la double relation de la substance à ses attributs et à ses modes. Dans sa vision d'ensemble, toutes choses du cosmos sont en Dieu et dépendent de lui ; sans lui, toutes les choses ne peuvent ni être ni exister. Le principe essentiel de sa pensée repose sur la libération de l'homme par la connaissance, qui est une véritable puissance. Spinoza a élaboré sa métaphysique en remettant en question la métaphysique traditionnelle caractérisée par le dualisme et la transcendance, qu'il oppose au monisme et à l'immanence. Tout est en Dieu qui s'exprime comme une substance unique dans ses modes infinies. Spinoza s'efforce donc d'exprimer de manière objective l'essence fondamentale de toutes choses. Sa pensée se présente comme une éthique,

c'est-à-dire comme une doctrine orientée dans une perspective pratique dont l'objectif est la réalisation de la perfection de l'homme en lui donnant les moyens de parvenir à connaître le bien qui puisse combler l'âme, l'éternel et suprême bonheur, la béatitude ; tout en évitant les illusions de bonheur qui rendent souvent la vie plus désagréable. Il veut donner à l'homme les moyens de connaître le vrai Dieu, immanent au monde, la science pratique de ce qui est. Le déterminisme, c'est-à-dire le fait que Dieu soit la cause immanente de toutes choses, qu'elles sont en lui et que tout ce qui se produit se produit en lui selon les lois de la nature infinie de Dieu, est la condition même de l'éthique spinoziste. Son *corpus* est organisé autour de trois binômes : Dieu-Nature, homme-monde et éthique-liberté. A travers ce *corpus*, Spinoza cherche l'explication totale du monde uniquement par l'entendement et la raison. Il veut transformer radicalement son existence à partir des explications qu'il trouve, car comprendre le monde, c'est pouvoir être heureux. C'est donc par la connaissance qu'on connaît Dieu ; le savoir c'est le salut et la direction vers Dieu. Pour Spinoza, au-dessus de tout, il y a la raison.

4.1- La théorie de Dieu-Nature : une ontologie de la substance univoque

Spinoza commence son exposé déductif par une définition de ce qu'il entend par cause de soi-même et par substance, et en posant ce principe, que ce qui n'a sa cause en rien d'autre, doit l'avoir en soi-même. Il postule ainsi la possibilité d'une connaissance complète de l'existence. En effet, l'existence n'est connaissable que si le principe de causalité est légitime, et la connaissance de la causalité n'est achevée que s'il y a quelque chose qui a sa cause en soi-même, sans renvoyer la pensée examinatrice à autre chose hors de soi-même. Spinoza, en définissant la substance comme ce qui existe en soi-même et se comprend par soi-même, c'est-à-dire ce dont l'idée n'a besoin de l'idée d'aucune autre chose, dont elle serait formée, il ne donne pas une définition purement subjective du concept ; il a formulé un fait objectif, une réalité concrète, donnée. Pour lui, la substance existe. Son existence est donnée, elle est même nécessaire, car il n'y a rien qui puisse l'exclure puisqu'elle a sa cause en elle-même. Il ne peut y avoir qu'une seule substance, éternelle, indivisible. Toutes les autres choses qui existent ne peuvent être que des attributs de la substance unique ou des phénomènes individuels que Spinoza appelle des modes, des espèces, par lesquelles la substance se manifeste.

Spinoza identifie donc l'idée de Dieu et l'idée de nature au concept de substance. En tant qu'être infini qui se manifeste sous une infinité d'attributs, la substance s'appelle Dieu. Ainsi, tout ce qui se dit de la substance doit être appliqué à Dieu, de telle sorte que, tout ce qui est, est en Dieu et ne peut, sans Dieu, ni exister ni être compris. Dieu n'est donc pas pour

Spinoza un principe transcendant de la religion judéo-chrétienne. Dieu étant la cause des modes, il faut considérer que cause et effets ne sont pas ici deux choses différentes, mais les effets sont une révélation de l'essence de la cause. Ainsi donc, l'œuvre de Dieu n'est pas différente de son auteur. Dieu est sa propre cause aussi bien que celle des modes (*causa sui*), non pas dans l'ordre chronologique, mais dans l'ordre ontologique. Dieu est cause immanent, mais non transcendant, c'est-à-dire que son œuvre reste en lui et lui dans son œuvre. Cependant, il y a une distinction entre Dieu et la somme totale de ses modes : les modes forment la *natura naturata* (nature naturée) et Dieu forme la *natura naturans* (nature naturante). Mais, entre Dieu et ses œuvres, il n'y a pas de séparation extérieure. Ce qui contraste encore avec la religion judéo-chrétienne qui parle d'engendrement et de création donnant des réalités extérieures à Dieu.

Dieu, la substance ou la nature se présente sous diverses propriétés ou attributs. Un attribut est ce que l'entendement conçoit dans la substance comme constituant son essence, c'est-à-dire ce qui exprime l'essence/nature de la substance. De l'infinité des attributs de la substance infinie, nommée nature ou Dieu, nous n'en connaissons que deux : l'étendue (matière) et la pensée (esprit). Ils ne désignent aucun être en dehors de Dieu, et les modes (choses individuelles ou phénomènes) n'existent pas non plus en dehors de Dieu. Ainsi donc, la nature/essence de Dieu nous apparaît exclusivement sous deux formes agissant soit dans le monde des phénomènes matériels, soit dans le monde des phénomènes spirituels. Spinoza souligne à cet effet que, tant que les choses sont considérées comme des phénomènes spirituels, nous devons expliquer l'ordre de la nature, c'est-à-dire le rapport de cause à effet par l'attribut de l'esprit seul. Par contre, tant que les choses sont considérées comme des phénomènes matériels, l'ordre de la nature doit être expliqué par l'attribut de l'étendue seul. Il n'y a donc qu'une substance unique, qu'un enchaînement causal, mais considéré de deux manières. La connaissance et la définition des attributs se fonde sur l'expérience, sur les faits : le matériel et le spirituel sont compris chacun conformément à ses propres lois.

Spinoza affirme l'interaction foncière entre l'essence de Dieu et l'entendement de l'homme. L'union entre Dieu et l'homme s'établit par l'entendement de manière immédiate. L'existence/être est donc la condition de possibilité de la connaissance de Dieu par tous les étants. Par là, il rejette la révélation chrétienne en Jésus-Christ. Connaître Dieu devient une pure passion, puisque ce n'est pas l'homme qui affirme ou nie Dieu, mais c'est Dieu qui affirme ou nie quelque chose sur lui-même en l'homme. La théologie rationnelle, sa spiritualité immanente, fruit de l'imaginaire, est de parvenir à une conversion spirituelle et à un changement de comportement par la connaissance. C'est la proclamation de la perfection,

du salut, par la connaissance. Ainsi donc, l'hypothèse selon laquelle l'homme pouvait prendre la place de Dieu dans le système d'Ockham trouve chez Spinoza une tournure radicale : l'homme par son entendement crée Dieu.

4.2- La théorie de l'homme : un mode de la substance divine

En l'absence de la création telle que conçue dans la religion judéo-chrétienne, Spinoza ne peut concevoir l'homme comme le centre de la création divine, dépositaire d'une mission spirituelle qui dépasse en valeur celle de tous les autres modes. Il conçoit l'homme comme un mode, une manière d'être, de la substance divine, conséquence de son monisme. L'homme n'est rien sans la substance divine, il est en « autre chose » ; il n'existe et ne peut exister que dans la substance divine, car il n'est pas cause de soi, son essence n'enveloppe pas son existence. L'homme doit son existence de mode à la substance. Comme mode de la substance, l'homme est une chose singulière, un fait, un individu, comme tous les autres modes de l'univers, un fragment de la nature. Il naît, grandit et disparaît en vertu de la nécessité pour laquelle Dieu l'a fait. Sur le plan des modes singuliers, l'homme ne jouit d'aucun privilège, comme les autres modes, il n'est ni par soi, ni conçu par soi.

Ce qui fait la particularité de l'homme spinoziste, c'est qu'il est contraint, alors que Dieu, dont il est le mode, est libre. Il est contraint parce qu'il porte en lui, dans son essence, la détermination même de Dieu ; c'est pourquoi il est dit contraint, parce qu'il est déterminé par Dieu à exister et à produire un effet selon une raison certaine et déterminée. Dieu est nécessaire et l'homme est contingent. La vertu, l'effort, serait donc pour l'homme le fait de vivre d'après la forme correspondante à son essence. Spinoza appelle ce dynamisme par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être, le *conatus*. Deux traits caractérisent l'homme par rapport aux autres modes : le nombre (diversité des parties que le composent) et la complexité (diversité des rapports qui l'unissent à la totalité dont il fait partie. Telle est sa particularité sur le plan ontologique. Mais l'homme ne se réduit pas seulement à cela, à la différence qualitative, il a aussi un plan qualitatif, la question de la liberté.

4.3- La théorie de la liberté

Selon Spinoza, la liberté est le pouvoir d'être soi-même cause de son être et de ses propres actions ; alors que la contrainte consiste à être et à opérer en étant déterminé par autre chose que soi-même. C'est donc en la distinction entre « agir » et « opérer » que repose la

différence entre la liberté et la contrainte. La liberté articule le problème de l'autodétermination (agir) et de l'hétéro-détermination (opérer), l'intériorité et l'extériorité de l'action pour satisfaire au désir. La chose libre est simplement déterminée ; alors que la chose contrainte est doublement déterminée par un autre et par une raison , qui elle-même est déterminée. Ainsi, seule la substance est libre, parce qu'elle est en soi et conçue par soi (*in se*) ; elle ne dépend de rien d'autre. La liberté est donc du côté de ce qui détermine l'existence de la chose. Au contraire, le mode est contraint parce qu'il obéit à une détermination extérieure, celle de la substance à l'occurrence. Il n'a pas sa raison d'exister en soi.

La chose libre existe par sa seule nécessité et elle est aussi déterminée par cette dernière à « agir » ; elle est autodéterminée, c'est-à-dire qu'elle a son principe d'exister et d'agir à l'intérieur de soi-même. Au contraire, la chose contrainte est déterminée par autre chose à exister et à « opérer » ; elle a son principe d'exister et d'opérer extérieur à soi-même. Dans une telle approche, Dieu est absolument libre, au sens d'autodétermination, car il se suffit et existe par soi. Rien n'existe hors de Dieu pouvant déterminer son être et son agir ; il agit en vertu d'une cause interne. L'action divine est libre parce qu'elle porte sa raison en soi. Dieu est donc une cause libre, une causalité interne à son être et à son agir. De fait, la faculté d'agir est attribuée à Dieu seul ; elle est donc retirée aux autres réalités, modes de la substance.

L'homme étant en Dieu, en vertu du principe d'immanence, avec Dieu il « opère ». Mais, ce que l'homme prend pour une action véritable n'est qu'une vue d'esprit, de l'imagination, qui ne correspond à rien dans la réalité. L'homme se croit libre parce qu'il connaît, est conscient, les actions, les buts et les désirs. Il a l'impression de choisir, mais c'est une illusion de liberté, car il ignore ce qui a fait émerger de tels désirs en lui, la cause de ces désirs. Or, une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature. Affirmer la liberté de l'homme, c'est en faire une substance, Dieu. L'homme est par nature un mode contraint car il est déterminé à exister et à opérer par la substance-Dieu. Il ne se détermine pas soi-même à opérer. Mais, l'esprit humain étant une partie de l'entendement infini de Dieu, l'homme n'est pas contraint par Dieu dans son opérer. Il est conduit par la raison et non par la crainte d'obéir. Il s'ensuit que, par nature, l'homme est libre et son opérer doit correspondre à l'agir divin. Un homme libre ne peut donc pas opérer de mauvaise foi, mais toujours avec loyauté. Tel est le devoir être spinoziste. L'homme étant un mode de Dieu, la contrainte n'est pas inscrite dans sa nature. C'est parce qu'une cause positive agit en lui que l'homme opère dans les conditions déterminées. C'est donc en Dieu et par Dieu que l'homme opère, ou au mieux, c'est Dieu, en tant que cause efficiente, qui agit de manière à faire opérer l'homme.

C'est pourquoi la causalité est chez Spinoza le rapport qui lie l'action divine et l'opération humaine. Si l'homme se libérait de sa cause efficiente, soit il cesserait d'exister soit il deviendrait une substance ; ce qui est absurde dans la perspective de Spinoza. L'homme n'étant pas la cause de son existence, son opérer n'a pas sa raison en soi-même, mais dans l'agir de Dieu. Cette cause est en Dieu comme action et en l'homme comme opération. Ce n'est que dans l'imaginaire qu'on peut séparer l'action et l'opération. Dieu agissant par l'homme, il n'y a pas de place pour le mal dans l'opérer de l'homme. L'homme opère d'une manière déterminée parce que Dieu agit en lui.

L'opérer de l'homme fait croire qu'il est une idée, bien que Spinoza affirme le contraire. Dire que l'homme opère toujours avec loyauté parce que c'est Dieu qui agit à travers lui et qu'il n'y a pas de place au mal dans l'opérer humain contraste avec la réalité. Si ontologiquement la loyauté et le bien sont inscrits dans l'opérer de l'homme, dans la pratique cela contraste avec la réalité. Il y a des opérations de mauvaise foi et il y a le mal. Comment comprendre l'approche de Spinoza ? Soit la liberté spinoziste se réduit à l'imaginaire ; soit, bien qu'il s'en défende, dans la pratique, Spinoza identifie la bonne foi et la mauvaise foi, le bien et le mal. Cette dernière hypothèse serait alors absurde.

4.4- La théorie éthique

Sur quoi Spinoza fonde-t-il la moralité ? L'éthique spinoziste est un chemin de vie, une voie qui conduit à la liberté humaine et à la sérénité. L'homme ne se réduit pas à la nature, à la vie biologique, mais il aspire essentiellement par la raison et la vertu à la vie véritable de l'esprit. Ce qui fait donc la spécificité de l'homme par rapport aux autres modes, c'est qu'il est doué de conscience/connaissance et de raison, il pense les désirs. Il peut donc prendre conscience des biens qui l'unissent à Dieu et aux autres modes, et s'efforcer de construire des relations de façon la plus adéquate qui soit.

Nous avons dit que le *conatus* est un principe actif par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Quand ce principe actif devient conscience/connaissance de soi, c'est le désir. Le *conatus* et le désir constituent l'affirmation dynamique de tout mode. Les désirs humains peuvent être modifiés par l'intervention des causes extérieures à l'homme et créer les passions. Les passions sont donc les modifications passives de l'être de l'homme. Parmi les passions, la joie et la tristesse sont les passions fondamentales sur lesquelles Spinoza fonde la moralité. Le bien procure la joie qui est le passage de l'homme à une grande perfection, tandis que le mal procure la tristesse qui est le passage à une moindre perfection.

Les passions réduisent l'homme à la servitude. La philosophie a pour but de guérir l'homme de ses passions tristes, de le libérer en le rendant maître de lui-même.

Selon Spinoza, la vie est la puissance même de Dieu, dont l'homme est un mode. L'être de l'homme est donc constitué par la puissance de penser, se mouvoir, produire par l'esprit et le corps. La joie augmente cette puissance, accroît la vie en l'homme ; tandis que la tristesse la diminue. Le bien est donc ce qui est bon pour l'homme et lui donne la puissance de persévérer dans son être. Ainsi, d'après Spinoza, les critères/principes qui fondent la moralité sont le bien qui procure la joie et le mal qui procure la tristesse. Telles sont les passions qui sont à l'origine des valeurs morales. Le bien et le mal qui sont relatifs à chaque mode, selon les valeurs de joie et de tristesse qui le traversent, sont des valeurs définies à partir de ce que les modes, singulièrement l'homme, ont en commun, à savoir Dieu. Le comprendre ainsi procure une joie qui représente le bien commun. Le souverain bien, la souveraine vertu, de l'esprit humain est la connaissance de Dieu. Plus l'homme s'efforce et a le pouvoir de conserver son être, plus il est vertueux, c'est-à-dire connaît Dieu ; plus il néglige de conserver son être, moins il est vertueux, plus il est impuissant.

L'homme aspire à une vie habitée par l'amour et portant une chose éternelle et infinie qui nourrit l'âme d'une joie pure, exempte de tristesse. L'objet de cet amour est un bien grandement désirable et mérite que l'homme le cherche de toutes ses forces. Ce bien désirable est le souverain bien qui résulte de la connaissance des lois qui unissent l'homme à Dieu. Cette connaissance du souverain bien a un effet direct sur l'homme, car il change son regard : il cesse de subir le monde et devient un acteur. La connaissance du souverain bien est donc une spiritualisation, une transformation de la vie humaine qui lui permette de vivre en accord consciemment, activement et d'une manière qui lui convienne. Ainsi, bien que la liberté de l'homme soit actualisée par Dieu, l'homme lui-même doit actualiser la puissance de connaître en lui. C'est l'actualisation de cette puissance qui rend l'homme vertueux, par la connaissance de Dieu. L'homme vertueux connaît le réel et accède à la plénitude de l'existence. C'est en cela que l'éthique de Spinoza est une spiritualité rationnelle. L'homme étant un être social, il doit partager cette vie nouvelle, cette nature humaine supérieure, avec et par le plus grand nombre des ses semblables. L'homme doit donc s'efforcer afin que d'autres parviennent avec lui à acquérir cette nature humaine supérieure. Cela étant, le bonheur de l'homme augmente lorsque d'autres parviennent à la vie nouvelle. Spinoza a donc développé une spiritualité purement rationnelle, dépoussiérée de tout élément de la foi judéo-chrétienne. C'est par sa capacité à entretenir des relations avec ses semblables et avec les autres modes que l'homme devient libre, qu'il parvient au bonheur. C'est le salut par la connaissance : l'auto-salut. Le

salut individuel trouve son expression la plus accomplie dans le salut de tous. Son système est donc un passage du monisme de la substance au dualisme de la béatitude dans l'éthique. Spinoza ne préoccupe point du pourquoi l'homme agit, mais du comment l'homme agit : c'est par la connaissance et la relation qu'on arrive au *telos*, au salut, au bonheur.

5- De la déconstruction de la métaphysique et de la construction de l'éthique par Emmanuel Kant

Kant avait un double projet : chercher une sorte de théorie de la connaissance qui permettrait de saisir le mécanisme par lequel tout type de savoir apporte une certitude et établir ou fonder une science morale, c'est-à-dire à faire en sorte que l'éthique soit autre chose qu'un ensemble de règles empirique, précises, qui diffèrent dans le temps et dans l'espace. Ce fondement ne sera rien d'autre qu'un principe universel qui nous permettra d'agir moralement, et, qui vaille en tout lieu, en tout temps et en toutes circonstances. C'est donc un projet qui repose sur une double révolution copernicienne dans la connaissance et dans l'éthique. Il faut connaître pour savoir ce que l'on doit faire. Kant veut donc fonder une éthique dont le point de départ est l'homme lui-même qui soit universellement valide, abstraction faite de Dieu dans l'établissement de la loi morale.

5.1- La théorie de la connaissance : l'idéalisme transcendantal

La théorie kantienne de la connaissance repose sur la question : que puis-je savoir ? C'est une critique de la raison, c'est-à-dire apprendre à l'utiliser pour qu'elle nous serve concrètement et qu'elle puisse produire des résultats pratiques. Kant cherche donc à fonder une métaphysique, à l'instar des lois de la physique newtonienne, universellement valide. Il fait une critique de la philosophie telle qu'elle a été faite jusqu'à lui. Elle a été comme une arène dialectique où les philosophes se battent en grands coups d'arguments, mais sans pour autant avancer vers une quelconque vérité. Cela est dû au fait que la philosophie de ses prédécesseurs a été une métaphysique, la plus vieille science qui ne s'intéressait pas au monde physique dans lequel nous vivons, mais bien plutôt aux idées, lesquelles se trouvent au-delà de l'expérience que nous pouvons faire du monde. En se tournant vers la métaphysique, la philosophie est venue à se poser des questions auxquelles elle ne peut répondre sans aboutir à des antinomies/contradictions de la raison pure: Dieu existe-il ? L'âme est-elle immortelle ? Quelle est l'origine du monde ? Le philosophe prussien parle du scandale de la raison qui fait

qu'on ne peut pas se fier à elle, car on peut dire tout et son contraire. Cependant, si la métaphysique est un savoir impossible, Kant restait, en même temps, convaincu que le système métaphysique définitif n'avait pas encore été découvert. On ne peut pas négliger les sujets qu'aborde la métaphysique, car elle s'occupe des questions qui interpellent l'homme et renferme les concepts clés de l'éthique.

La théorie kantienne de la connaissance est comme une sorte de troisième voie entre le rationalisme et l'empirisme. Dans son projet, la raison s'examine elle-même et trouve ses propres limites. La métaphysique prétend une réponse scientifique à la question de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'origine du monde. C'est là que se révèlent ses limites, car ses objets d'étude se trouvent au-delà du monde physique, du champ de l'expérience sensible. Ainsi, cherchant les limites de la connaissance, Kant identifie aussi les limites de la métaphysique. Il qualifie son projet de révolution copernicienne : de même que Copernic a découvert que c'est la terre qui tourne autour du soleil et non le contraire, Kant fait collaborer les éléments formels de la connaissance (concepts) et les éléments matériels (monde extérieur) pour que la connaissance ait lieu. Ce se donc les objets qui doivent s'adapter à l'entendement humain ; d'où la primauté que Kant accorde à l'esprit connaissant, au sujet. C'est par la liaison de différents objets que l'homme produit la connaissance qu'il a du monde. Il qualifie cette révolution copernicienne d'idéalisme transcendantal. Trois facultés interviennent dans le processus de la connaissance : la sensibilité, l'entendement et la raison. Kant conclut que la métaphysique, en tant que science des formes transcendantales, ne produit aucune connaissance certaine. Telle est aussi la limite de l'usage de la raison. Nous ne pouvons pas connaître les choses en soi, mais tel que l'esprit humain les pense. Croire connaître les choses en soi, c'est tomber dans l'illusion transcendantale.

Selon le philosophe prussien, penser un objet, c'est le fabriquer, du moins dans l'imaginaire. C'est à partir de l'esprit humain que les choses en soi prennent sens. Il n'y a donc de connaissance que lorsque l'esprit humain, la pensée, accomplit la fonction de fabriquant, d'organisateur des éléments de la sensibilité en objets d'expérience. C'est en cela que la raison, la pensée humaine, est comme juge et législatrice. Les idées transcendantales ou absolu de la raison (Dieu, âme, monde, liberté) n'ayant pas de base empirique, c'est la raison et son application qui peut accéder à elles. C'est pourquoi Kant postule ces idées transcendantales : l'âme qui unifie les phénomènes dérivés de la psychologie, le monde qui est un concept nécessaire pour unifier les phénomènes perceptifs et Dieu qui est la condition inconditionnée de l'âme et du monde, c'est-à-dire cause de la réalité même. Vu sous cet angle, bien que les idées transcendantales soient vides du point de vue de la raison pure, elles

tiennent une fonction d'unification et régulent l'activité de la raison pratique. Ainsi donc, la métaphysique qui était impossible du point de vue de la raison pure devient une foi confiante ou certitude morale du point de vue de la raison pratique. Postuler un être suprême rentrait cette vie, l'accomplissement par devoir, parfait. Mais, la liberté est incompréhensible sans l'acte moral.

5.2- La théorie éthique : la bonne volonté

Le projet éthique de Kant se caractérisait par un double refus. D'une part, il voulait échapper à la diversité des règles morales empiriques et spécifiques des éthiques de ses prédécesseurs. Les dites règles sont toujours relatives à un groupe spécifique situé dans le temps et dans l'espace. Ces règles ne sont rien d'autre que les coutumes, des habitudes qui ont peu à peu, avec le temps, pris un caractère obligatoire, normatif. Ses prédécesseurs avaient fait asseoir la moralité sur différents principes : la vie bonne comme usage raisonnable des plaisirs pour ainsi trouver l'aponie, absences de trouble corporel, et l'ataraxie, absence de trouble de l'âme (Epicure) ; la vertu (Socrate) ; la justice, la beauté, le bien (Platon) ; recherche de la juste mesure grâce à la prudence (Aristote) ; le bonheur du bien (Thomas d'Aquin) ; l'obéissance à la loi du législateur (Ockham). Toutes ces doctrines éthiques sont fondées sur la culture, la religion ou le bonheur personnel qui sont des principes matériels. D'autre part, le philosophe prussien veut également échapper à la diversité des principes moraux, des critères de l'action morale, qui varient en fonction des différentes doctrines morales et qui prétendent pourtant à l'universalité, sans l'être véritablement.

Kant a donc ambitionné de trouver un principe inconditionné, absolu, qui ne soit pas tiré de l'expérience ; un principe universel sur lequel fonder une action morale. Dégager ainsi ce principe sera le moyen de fonder l'éthique comme science. Pour être véritablement universel, ce principe ne doit pas déterminer le contenu de l'action morale particulière, mais sa forme. Ce principe morale universel et absolu, c'est la bonne volonté ou l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire le respect de la loi morale ou impératif catégorique. Kant procède en deux phases dans la recherche de la bonne volonté : une phase de déconstruction ou négative et une phase de construction ou positive.

Dans la phase négative, le philosophe prussien examine les raisons qui le poussent à éliminer ces biens qui prétendent au statut de principe. Ainsi, on comprend pourquoi il érige la bonne volonté comme principe universel et absolu. Il distingue ainsi deux grands types de biens : les dons de la nature et les dons de la fortune.

Les dons de la nature sont les talents de l'esprit et les qualités du tempérament. Les talents de l'esprit incluent l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de comprendre les choses au moyen de concepts et de règles ; la finesse qui est le don de saisir les ressemblances entre les choses ; et enfin le jugement qui est la faculté d'aller du général au particulier. Les qualités du tempérament, quant à elles, comme le courage, la résolution, la détermination, sont des dispositions naturelles à agir ; des dispositions qui sont liées à l'état général du corps. En effet, les dispositions naturelles corporelles, ses déterminations physiologiques, ont un impact sur les dispositions à agir de l'homme et correspondent à ce que la nature a fait de l'homme. Pour Kant, les dons de la nature, talents de l'esprit et qualités du tempérament, ne peuvent pas constituer des biens absolus, des principes moraux absolus, des principes qui pourraient servir de normes pour l'action morale. En d'autres termes, les mettre en œuvre ne suffit pas à agir moralement parce qu'ils sont marqués par l'ambivalence éthique. Ils ne sont pas intrinsèquement bons : ils peuvent être bons et également mauvais. Ce sont plutôt des biens avantageux et non des biens intrinsèquement moraux. Ils sont amoraux en eux-mêmes, bien et mal ; ils peuvent devenir moraux ou immoraux. Ils deviennent des biens moraux s'ils sont déterminés par une volonté bonne. Leur valeur est conditionnée par l'usage qu'on en fait. Par voie de conséquence, ils ne déterminent pas les impératifs catégoriques, c'est-à-dire des lois auxquelles il faut se soumettre en toutes circonstances. Ils définissent bien plutôt des impératifs hypothétiques, c'est-à-dire la conduite à tenir pour atteindre une fin, qui peut être bonne ou mauvaise. Ainsi, l'intelligence nous dit que si nous voulons A il faut faire B. Agir avec intelligence ne garantit pas nécessairement la moralité de l'action. Par exemple : un criminel intelligent et courageux est bien redoutable. Il agit ayant pour principe directeur l'intelligence qui lui dit ce qu'il faut faire pour parvenir à sa fin. Mais son action est mauvaise. Kant opère donc une rupture avec ses prédécesseurs qui faisaient justement des talents naturels de l'esprit les fondements de la moralité. Thomas d'Aquin étant celui qui résume de manière magistrale cette forme d'éthique de la conjonction et de la coordination entre l'intelligence et la volonté.

Les dons de la fortune désignent les biens qui ne dépendent pas de nous, mais de la fortune, c'est-à-dire du hasard. Kant entend par là, non seulement les biens extérieurs comme la richesse, le pouvoir et les honneurs, mais aussi les biens intérieurs comme la santé, le bien-être, le bonheur. Ces biens sont avantageux, mais Kant leur refuse la valeur morale ; ils ne peuvent fonder en eux-mêmes une action morale. Ces biens sont bons ou mauvais selon leur utilisation ; ils n'ont pas de valeur propre, mais relative. Traditionnellement, on critique ces biens pour leur caractère périssable, incertains, éphémère ; on n'est jamais propriétaire

absolument. De fait, certains peuvent même nous échapper (santé). Pour Kant, cette critique traditionnelle est insuffisante, car même si ces biens devenaient éternels et impérissables, ils ne pourraient garantir la moralité de l'action. De tels biens sont immoraux en eux-mêmes par essence, car ils peuvent engendrer une confiance en soi et tourner à l'arrogance. En plus, ces biens nous tournent vers des fins particulières, égoïstes ; on ne se rapporte qu'à soi-même, à ce qu'on dispose. Ils peuvent nous donner une certaine satisfaction et nous rendre insensibles au malheur des autres. Au fond, le philosophe prussien refuse d'assimiler le bonheur à la vertu. Le bonheur ne peut être le principe de la moralité. Plus encore, l'action morale ne nous rend pas forcément heureux. Un vulgaire bandit pose des actes immoraux, bien qu'il trouve un certain bonheur dans sa vie ; son bonheur n'est donc pas la preuve de sa moralité.

Chez Kant, la quête du bonheur ne peut constituer la fin dernière de l'homme ni le mobile d'une conduite morale car elle relève de l'amour de soi, de l'égoïsme du sujet. Nous sommes des êtres de raison, et, celle-ci nous éloigne incontestablement du bonheur. Néanmoins l'idée de bonheur demeure à l'horizon de sa philosophie pratique. Il évoque ainsi l'espérance du sujet moral : agir moralement nous rend dignes d'être heureux. Nous pouvons espérer être heureux lorsque nous agissons moralement, mais il faut encore postuler l'existence de Dieu qui doit alors punir les méchants et récompenser ceux qui agissent moralement. Or, pour le philosophe prussien, il n'existe pas de démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme (raison pure). Après avoir exclu le bonheur comme critère de moralité, Kant exclut aussi le corps, car le bien-être physique relève à la fois des dons de la nature et des dons de la fortune qui ne peuvent figurer au titre de principe moral. La puissance physique peut être utilisée en bien comme en mal ; elle peut aussi engendrer la confiance en soi qui rend indifférent à l'éthique. Le caractère non plus ne saurait fonder non plus la moralité d'un acte. Il distingue le caractère du tempérament. Le caractère renvoie à la liberté que nous avons d'aller à l'encontre du tempérament, d'aller contre nos dispositions naturelles déterminées à notre corps. La volonté qui relève du caractère, en tant qu'elle est un pouvoir d'agir et produire du comportement permet de s'arracher au tempérament, c'est-à-dire à nos dispositions naturelles à agir, nos inclinations, nos penchants, notre sensibilité. La volonté n'est donc pas une disposition, une faculté naturelle (contre Thomas d'Aquin), mais elle constitue l'indice que nous ne relevons pas seulement de l'inscription de la nature, mais aussi du monde au-dessus de la nature : le royaume de la liberté. On pourrait penser que la maîtrise de soi ou la puissance de réfléchir calmement détermine l'action morale ; tout dépend de l'usage qu'on en fait. On peut réfléchir calmement pour faire le mal. Ces vertus qui sont amoraux, susceptibles d'être bonnes ou mauvaises, deviennent morales lorsqu'elles sont

subordonnées à une bonne volonté. Après avoir rejeté les principes moraux des doctrines morales de ses prédécesseurs, après un examen approfondi, cet examen le conduit à poser la bonne volonté comme le principe moral inconditionné.

Le philosophe prussien doit donc trouver un principe ou critère d'action qui vaille universellement, c'est-à-dire en tout lieu et en tout temps, indépendant des circonstances, subordonné à rien. Et c'est un tel principe qui nous permettra d'agir moralement. Ce principe, bon sous toutes circonstances, se trouve dans la bonne volonté. Ce qui constitue la bonne volonté n'est aucunement la réussite ou l'échec de l'action ; elle ne se mesure pas à l'aune des œuvres qu'elle produit, non plus à l'aune des effets concrets dans le monde. Un acte n'a pas de valeur éthique en lui-même, tout dépend bien plutôt de la bonne volonté qui préside, dirige, à l'action. En d'autres termes, tout dépend définitivement de l'intention. Ainsi donc, l'intention morale est l'autre nom de la bonne volonté. C'est l'intention qui préside un acte qui donne à celui-ci sa valeur morale. Kant procède à une distinction très importante : agir par devoir et agir conformément au devoir.

Et le contenu de la bonne volonté, c'est agir par devoir. Lorsqu'on agit par devoir, on pose une loi et on agit seulement par respect de ladite loi. Agir par devoir, c'est agir en n'ayant pas d'autre motif que le respect de la loi. On reconnaît cette loi lorsqu'on la pose comme un impératif catégorique, c'est-à-dire une loi à laquelle nous on doit soumettre sa volonté en tout lieu, temps et circonstances inconditionnellement. L'impératif catégorique ou loi morale est une loi à laquelle la volonté doit se soumettre par le seul fait que c'est la loi. L'irrémissible valeur morale du principe de l'agir par devoir se trouve non pas dans le but de l'action, mais plutôt dans la maxime d'après laquelle elle est décidée. Telle est la clé de voûte de l'éthique kantienne. La passivité, la sensibilité, l'intérêt, les passions, aucune justification empirique, n'entrent pas en ligne de compte. Agir par devoir, c'est agir moralement en respectant la loi et n'avoir pas d'autres buts extérieurs à la loi. Je pose un acte parce que je dois le faire sans attendre en retour un quelconque intérêt. Ce qui pousse à agir c'est le respect pur et simple de la loi. Kant résout là l'un des plus vieux problèmes auquel l'humanité était confrontée : Que dois-je faire ? C'est-à-dire qu'est-ce qui me pousse à agir ? « Agis toujours de façon que tu puisses désirer que ton action soit érigée en loi universelle. » Autrement dit, traite les autres comme tu aimerais que tout le monde te traite. Cette forme de la loi qui sert à juger chaque acte singulier à poser est l'universalité. La loi morale ne définit pas un contenu particulier (ce qu'il faut faire), ne prescrit pas une action concrète, le contenu que doit prendre l'action morale, mais la forme qu'elle doit prendre (agir par devoir), donne un critère formelle de l'action morale (universel) et non pas un contenu particulier. C'est en cela que la

loi morale est *a priori*, c'est-à-dire qu'elle précède toute expérience, et qu'elle est donc universelle. Elle prend donc la forme d'un impératif catégorique. Ainsi donc, pour agir moralement, il faut se demander si la maxime, la règle, de mon action particulière, ce en vertu de quoi je me détermine subjectivement à agir peut être universalisée sans contradiction. Une simple contradiction logique interne à une action singulière est la preuve que l'on ne peut pas l'universaliser.

Agir conformément au devoir, c'est agir conformément à la loi, c'est-à-dire agir en appliquant la loi, mais pour des raisons étrangères à la loi. Dans cette circonstance, l'action n'est pas morale, car ce n'est pas le respect de la loi qui guide la volonté ; ce sont bien plutôt d'autres motifs qui poussent la volonté à se conformer extérieurement à la loi, pour satisfaire un intérêt particulier. On n'agit donc pas de manière désintéressée. Kant nomme ce cas de figure la légalité et, il distingue la légalité de la moralité.

En agissant par devoir, c'est-à-dire moralement, en obéissant à la loi morale, l'homme devient libre. Cette loi à laquelle l'homme, en tant qu'un être raisonnable, obéit est l'expression de son essence. Elle ne lui est pas imposée de l'extérieur par un législateur divin ou humain (contre Scot et Ockham) ; il en est lui-même la source. Kant parle là de l'autonomie de l'homme où il est la fois sujet et auteur de la loi morale. L'autonomie signifie donc que la loi à laquelle l'homme obéit, il se l'est donnée lui-même. L'homme est libre parce que sa volonté se donne sa propre loi en se la représentant comme un impératif catégorique auquel il doit se soumettre sans condition, et cela en allant contre ses instincts, passibilités, inclinations. C'est en cela que l'homme possède une juridiction universelle, car il légifère pour lui-même et pour les autres. Pour Kant donc, le principe unique de la moralité se situe dans l'indépendance à l'égard d'un objet désiré qui est la matière de la loi et également dans la détermination du libre choix par la simple forme législative universelle. Il ne nous dit pas ce que nous devons faire, mais il nous montre comment être libre, comment être déterminé et ne pas être esclave de nos instincts, nos passions, nos inclinations. Ainsi donc, la théorie éthique de Kant est bien une doctrine de la liberté. L'autonomie qui est la soumission à la loi de la raison qui nous demande de respecter les autres, et nous-mêmes avec, est la condition de possibilité de la liberté chez Kant. Se soumettre à la loi, c'est agir librement, parce qu'il s'agit de la loi que l'être rationnel s'est donnée sans dépendre d'aucun mobile extérieur ou d'aucun penchant sensible. Par ma volonté, lorsque je pose un acte, je m'arrache à ma sensibilité, à mes penchants, à mes inclinations, et je ne fais que suivre ma raison.

L'éthique kantienne est donc un certain rigorisme, c'est-à-dire respecter et appliquer la loi uniquement et simplement parce que c'est la loi. Non pas une conformité extérieure, mais

un respect intérieur. Le philosophe prussien a donc développé une morale du devoir ; c'est ce qu'on appelle le déontologisme (différent de l'eudémonisme : but de l'action est le bonheur). Face donc à ce rigorisme kantien, comment être certain qu'on agit en respectant uniquement et purement la loi morale ? Comment se rendre compte que les mobiles pathologiques, passions, sensibilité, inclinations, ne se sont pas glissées dans l'application de la loi ? Kant ne nous donne pas de réponse à cette préoccupation. Peut-être le problème se trouve dans l'antinomie/contradiction inhérente au système même de Kant lorsqu'il fait recours à la sensibilité dans la raison pure et dans la raison pratique. Du point de vue de la raison pure, la sensibilité et l'intellect interviennent comme l'origine de la connaissance ; par contre, du point de vue de la raison pratique, l'arrachement de la sensibilité devient la condition de possibilité de l'application stricte de la loi morale. Est-ce que la souffrance qu'entraîne cet arrachement aux inclinations naturelles constitue un indice de l'agir moral ?

Trois postulats de la raison pratique sont les conditions nécessaires qui rendent l'action morale possible : la liberté est la condition de possibilité de soumission à la loi morale ; l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu sont les conditions de possibilité de l'objet auquel aspire toute bonne volonté régie par la loi morale, à savoir le Souverain Bien. Kant a donc besoin des idées transcendantales pour orienter la volonté et le devoir de l'être raisonnable. Le Souverain Bien, comme bien le plus élevé et inconditionné, c'est la **vertu**. La vertu constitue la concordance parfaite entre la volonté et la loi morale. La vertu ne rend pas l'homme heureux, mais le rend digne d'être heureux. Ainsi donc, le Souverain Bien auquel aspire l'homme est l'union de la vertu et du bonheur. Et nous savons que le Souverain Bien est réalisé par la bonne volonté en obéissant à l'impératif catégorique. Dans cette perspective, ce qui nous fait croire que l'acte posé est moral, ce n'est pas la tristesse de la privation, mais la joie, le bonheur que cet acte entraîne. Cependant, plus on agit avec équité, plus cela nous cause des ennuis. Ce qui signifie que la vertu et le bonheur se manifestent conjointement qu'en des rares cas, de manière contingente. Or, dans la perspective kantienne cette coïncidence devrait être nécessaire. En l'absence de la simultanéité entre la vertu et le bonheur, le Souverain bien devient impossible. Une telle impossibilité oriente l'éthique de Kant vers une fin imaginaire ou fausse. Le philosophe prussien réalise donc que la vertu peut faire le bonheur, non dans le monde sensible, mais dans le monde intelligible. La loi morale nous oblige à penser que l'homme n'existe pas seulement comme phénomène, mais aussi comme noumène dans le monde intelligible. C'est pourquoi il postule l'immortalité de l'âme pour garantir la réalisation de la perfection morale, c'est-à-dire la sainteté, dans une vie future. La sainteté/bonheur parfaite étant donc de l'ordre du suprasensible, Kant postule une

cause de la nature, mais distincte de la nature, qui a la capacité d'établir la connexion entre le bonheur et les principes moraux. Seul Dieu est capable de réaliser ce qui est impossible à l'être raisonnable, c'est-à-dire l'harmonie parfaite entre la vertu et le bonheur, au mieux la sainteté. Dieu est donc une entité qui garantit à l'homme que sa vertu soit récompensée. Cela étant, Kant renverse la perspective : les besoins de l'homme fonde l'existence d'une entité appelée Dieu dans une foi rationnelle pure, qui est différente de la foi révélée.

Le philosophe prussien rejette la philosophie de ses prédécesseurs au motif qu'elle était une métaphysique. Les objets d'étude de la métaphysique sont hors de portée de l'expérience sensible et en plus il y a des antinomies entre différents auteurs qui affirment une chose et son contraire créant ainsi la confusion sur la véracité de leurs objets d'étude. Mais, en fait, le système de Kant n'est-il pas lui-même hanté par une antinomie ? La théorie de la connaissance de Kant articule l'expérience sensible avec l'intellect, donnant la primauté à l'intellect. Il rejette de l'ordre de la connaissance les idées transcendantales car elles ne peuvent faire l'objet de l'expérience sensible. Or, l'intellect n'est pas susceptible d'être soumis à l'expérience sensible. La logique kantienne voudrait que soit nécessairement expulsé de l'ordre de la connaissance tout objet qui n'obéit pas à l'expérience sensible. Kant ne considère pas l'intelligence comme un postulat, un entité, mais bien plutôt comme l'une des réalités fondatrices de la connaissance. Il apparaît ici une forme de contradiction qui fait que les idées transcendantales soient exclues de l'ordre de la connaissance, alors que l'intellect, une réalité non expérimentable par les sens, participe à l'ordre de la connaissance. Le philosophe prussien place donc au cœur de son système de connaissance la nature intellectuelle et la nature sensible de l'être rationnelle. Si donc on se soumettait à la rigueur exigée par Kant, on devrait retirer l'intellect de son système. Cela étant, tout son système s'écroulerait. Le philosophe prussien convoque ainsi l'intelligibilité non scientifique dès l'entame de son système dans la théorie de la connaissance jusqu'à sa mise en application dans la théorie éthique en postulant l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme.

La théorie kantienne de l'agir par devoir ne peut pas nous laisser indifférent. Il choisit minutieusement de s'écarter de l'éthique de Thomas d'Aquin, de Duns Scot et de Guillaume d'Ockham, mais il ne réussit pas totalement à le faire. Il écarte de sa pensée éthique la relation avec Dieu, les inclinations naturelles et la fin d'une action. Mais, n'y a-t-il pas un reste de réminiscence de l'héritage judéo-chrétien sous-jacent à l'éthique de Kant ? L'homme ne crée pas *hic et nunc*, il appartient à une communauté historique lui a servi de cadre de référence. Sans un cadre de référence existant, comme l'être rationnel saurait-il qualifier la loi qui guide son action particulière ? Selon Kant, la seule intelligibilité authentique est l'intelligibilité

scientifique. Réduire la connaissance seulement à l'intelligibilité scientifique, n'est-ce pas nier les capacités de l'être rationnel à aller au-delà, vers d'autres formes d'intelligibilité non scientifique ? Il nous semble que l'être humain est la seule créature qui soit capable de surprendre et de se laisser surprendre. Et pour preuve, le philosophe refuse de réduire l'homme à la sensibilité dans la raison pratique. Par la défense de l'universalité de l'impératif catégorique, n'affirme-t-il pas implicitement l'existence de l'intelligibilité non scientifique ? Parlant de cette universalité, Kant a-t-il réussi à s'arracher à son héritage judéo-chrétien ? Certes, il ne fait pas de Dieu le garant de la connaissance et de l'éthique, mais, si nous nous référons au Décalogue (Dt 5,6-21), la maxime de l'action de Kant doit être universalisée. C'est-à-dire nous ne devons pas faire à autrui ce que nous n'aimerons pas qu'on nous fasse. N'y a-t-il pas une portée universelle à ces dix commandements ? Ne sont-ils pas universalisables ? Et Kant ne fait-il pas une lecture adaptée à son système de connaissance à ce qui existe déjà. En quoi l'impératif catégorique de Kant est-il plus universalisable et formelle que la maxime Jésus-Christ selon laquelle, « tout ce que vous voudriez que les autres fassent pour vous, faites-le pour eux, vous aussi » (Mt 7,12) ? N'y a-t-il pas des réminiscences de la foi judéo-chrétienne qui traverse toute la pensée de Kant. Une étude beaucoup plus approfondie ne serait pas sans intérêt.

6- De l'origine de la crise de la morale

Chez les auteurs que nous avons convoqués, les points de divergence apparaissent lorsque se pose la question du sur quoi ou sur qui allons-nous fonder l'éthique pour mieux diriger l'activité humaine. Autrement dit, lorsque se pose la question du principe premier ou de la cause de l'agir de l'homme et de sa finalité. Notre étude nous a laissé une constante qui apparaît comme étant à l'origine du déclin de l'éthique : la séparation entre le premier principe de la religion et le premier principe philosophique, ou encore la divergence entre l'unité de doctrine et l'unité de pensée. La crise de l'éthique trouve son origine dans les conceptions divergentes de la métaphysique. En effet, lorsque le premier principe qui est à l'origine de tout ce qui existe dans le monde est différent du premier principe philosophique, au mieux, lorsque disparaît la dimension transcendantale et que s'affirme une métaphysique tout simplement immanente, l'intérêt pour le pourquoi des choses s'éclipse au profit du comment. Ainsi, l'homme se trouve dédouané de sa relation au premier principe à l'origine du monde, lui-même et l'ordre éthique y compris. Ainsi, lorsque disparaît la dimension transcendantale, Dieu, le cosmos et tout ce qui s'y trouve deviennent le produit de l'ingénierie

de l'esprit humain. Et quand disparaît le Mystère qui se révèle à l'homme, tout devient mystérieux pour l'homme. L'homme peut donc ériger un ordre éthique sans aucune référence à la cause première qui est à l'origine de tout ce qui existe dans le monde. Or, c'est parce qu'il y a un pourquoi qu'un comment trouve son fondement.

Jusqu'à Thomas d'Aquin, le premier principe de la religion était identique au premier principe de la philosophie. L'homme découvrait que tout ce qui a été créé, y compris lui-même et l'ordre éthique, l'a été de manière libre et contingente par un premier principe, à savoir Dieu. Dieu se trouvait donc être à l'origine de l'ordre éthique ; c'est lui qui décidait et régissait les lois éthiques qui allaient régir la vie de l'homme. Une telle vision n'était pas sans difficulté, car très tôt, contrairement à l'Aquinate, la bonté de l'acte a fini par résider dans la relation à la loi édictée par Dieu. La loi fondait ainsi la moralité. Tout en restant dans le même univers de la philosophie chrétienne, il y avait déjà des signes annonciateurs qui préparaient la radicalité de Kant. En accusant l'objet de la métaphysique de l'Aquinate d'équivocité et en affirmant l'univocité de l'objet de cette discipline, nous nous demandons Duns Scot a bien compris la métaphysique du Docteur Angélique. Si la métaphysique se réduisait à une arène dialectique d'antagonismes, nous accepterions avec Duns Scot que cette discipline doit avoir un objet unique si elle veut être élevée au rang d'une science universellement reconnue. Cependant, la métaphysique s'ouvre à une vision de l'homme et à son agir.

D'après Scot, il n'y a pas un double objet de la métaphysique, l'étant et Dieu. Il pense Dieu à partir du concept commun de l'étant. L'étant se prédique donc à Dieu et aux créatures. Le premier concept *simpliter simplex* n'est plus Dieu, mais bien plutôt celui d'étant. Ainsi donc, c'est la métaphysique qui fonde la théologie et non le contraire. La métaphysique est donc la science première, non seulement dans l'ordre de la connaissance distincte, mais aussi parce qu'elle permet à d'autres sciences d'être distinctes. Sur ce plan, nous croyons que Duns Scot a eu raison, mais, il faut aussitôt ajouter qu'une telle perspective n'est pas sans difficulté no plus. En effet, chez Scot, le premier principe philosophique (étant) n'est pas le premier principe religieux. On devrait s'attendre à ce que, sur le plan pratique, Scot suive la même logique qu'il a suivie dans sa métaphysique. Alors que la métaphysique fonde la théologie sur le plan théorique, sur le plan pratique, on devrait s'attendre à ce que le principe philosophique fonde la moralité, mais le Subtil fait reposer la moralité, non pas dans la nature ontologique de l'objet, encore moins dans la nature ontologique de l'homme qui pose les actes, mais dans la relation à la loi édictée par Dieu. La moralité est donc fondée sur le principe théologique ; elle implique une relation de convenance ou de désaccord entre l'acte et une loi objective. La loi fonde la moralité. La rectitude de l'agir de l'homme est décidée et établie par Dieu. Pour être

juste, avons-nous dit, la volonté de l'homme doit se conformer à la rectitude objective de la volonté divine. Le danger d'une telle approche, sur le plan pratique, est l'élimination de la lumière naturelle dans la recherche du bien de l'homme et l'absolutisation de la lumière surnaturelle. Tel a été le début d'un malaise qui a pris corps avec Scot et qui s'est aggravé par la suite. Et ce malaise repose sur le fait que Dieu et l'homme deviennent comme des étrangers unis par un lien accidentel, la loi édictée par Dieu. Or, dans la perspective de l'Aquinat, l'unicité de l'étant trouve son fondement dans l'unicité de Dieu qui s'est révélé aux juifs comme étant « Je-Suis », *esse*, ou « Celui-qui-est », non par quelque chose (*res*), mais quelqu'un. C'est cette unicité de Dieu qui apporte au philosophe une même et unique explication du monde. Le Docteur Angélique fait donc coïncider son premier principe philosophique avec son premier principe religieux. « Je-Suis » est le premier principe et la cause première de tout ce qui existe dans le monde, y compris la philosophie.

Le malaise qui a commencé avec Duns Scot s'est aggravé avec Guillaume d'Ockham. Dans sa doctrine nominaliste, seul le singulier est réel, et par voie de conséquence, les universaux (transcendants) n'existent que dans l'esprit humain. L'*Inceptor* rejette donc les notions telles que substance, essence, cause efficiente. C'est la mise à l'écart de la transcendance et l'instauration de l'immanence en philosophie. L'étant okhamien est une création de l'esprit, un signe aussi proche de la réalité extra-mentale. Etant donné qu'il n'y a rien hors de l'esprit humain qui correspond aux termes généraux, Ockham fait éclater le sujet de la métaphysique en affirmant qu'il n'y a pas de métaphysique générale, mais des métaphysiques particulières correspondantes à chaque étant réel. Telle est le lien entre le nominalisme et la métaphysique chez Guillaume d'Ockham. C'est une forme de dissociation entre le premier principe de la religion et le premier principe de la philosophie. Etant donné qu'il n'a pas de métaphysique générale, il n'y a qu'un principe premier correspondant à chaque étant singulier. L'étant opérationnel est l'étant individuel et non l'étant en tant qu'étant général, il n'y a pas un concept qui dit Dieu et la créature. L'*ens* et le *res* deviennent comme des étrangers reliés par l'imaginaire du *mens* humain sans plus aucun lien ontologique. Ce qui unit Dieu et la créature est dans l'esprit humain, et non dans la réalité de l'un ou de l'autre. Une telle conception de l'étant a eu une incidence directe sur la conception de la liberté par l'*Inceptor* qui sera aussi marquée par une articulation fictive entre le législateur et l'homme. On devait s'attendre à ce que la moralité repose sur un principe immanent, mais le Subtil la fait reposer sur un principe transcendantal, Dieu. A la base de l'éthique ockhamiste, il y a déjà une certaine opposition entre l'homme et le Dieu. Cela vient du fait qu'Ockham a une conception péjorative de l'homme, comme un être aux prétentions

excessives que neutraliserait la loi du législateur. Le bon sens ockhamien aurait voulu que ce législateur soit divin, mais il n'a pas vu que si l'on remplaçait son législateur divin par un législateur humain, tout son système éthique conserverait sa valeur. D'où le reproche que font nos contemporains à cette forme éthique d'obligation de brimer la liberté.

Spinoza a développé une philosophie de la nécessité universelle fondée sur la double relation de la substance à ses attributs et à ses modes. C'est le passage d'une métaphysique transcendantale à une métaphysique immanente. Dieu est l'unique substance qui se manifeste en de multiples modes. Dieu n'est donc pas chez Spinoza un principe transcendant de la religion judéo-chrétienne. Dans son approche, le premier principe philosophique est la manifestation du premier principe théologique. Une telle métaphysique a eu une incidence sur la théorie de la connaissance et la théorie éthique. Chez Spinoza, connaître Dieu est une pure passion, puisque ce n'est pas l'homme qui affirme ou nie Dieu, mais c'est Dieu qui affirme ou nie quelque chose sur lui-même en l'homme. La théologie rationnelle, sa spiritualité immanente, fruit de l'imaginaire, est de parvenir à une conversion spirituelle et à un changement de comportement par la connaissance. L'homme, étant un mode de l'unique substance est contraint alors que Dieu est libre. La liberté articule le problème de l'autodétermination (agir) et de l'hétérodétermination (opérer), l'intériorité et l'extériorité de l'action pour satisfaire au désir. Seule la substance est libre, parce qu'elle est en soi et conçue par soi (*in se*) ; elle ne dépend de rien d'autre. La liberté est donc du côté de ce qui détermine l'existence de la chose. Au contraire, le mode est contraint parce qu'il obéit à une détermination extérieure, celle de la substance à l'occurrence. Il n'a pas sa raison d'exister en soi. C'est en Dieu et par Dieu que l'homme opère. La liberté de l'homme étant une liberté participante en Dieu, l'homme libre ne peut pas opérer de mauvaise foi, mais toujours avec loyauté. Tel est le devoir être de Spinoza. Avec Spinoza, la moralité repose sur la connaissance : c'est en prenant conscience des biens qui l'unissent à Dieu et aux autres modes que l'homme s'efforce de construire des relations de façon la plus adéquate qui soit. L'éthique de Spinoza est donc une spiritualité rationnelle, le salut par la connaissance.

Emmanuel Kant n'admet que l'intelligibilité scientifique. Pour lui, la philosophie s'est fourvoyée parce qu'elle était une métaphysique. Elle est donc devenue comme une sorte d'arène dialectique où les auteurs s'empoignent sans qu'aucun ne sorte vainqueur. Elle était caractérisée par une forme d'antinomies qui fait que l'on affirmait une chose et son contraire. Sa philosophie est donc d'abord une théorie de la connaissance : les transcendants tels que Dieu, l'âme, le monde ne sont pas des objets de la connaissance empirique. Dieu ne peut être qu'une pure idée de la raison, une création de l'esprit (Critique de la raison pure). Cependant,

l'existence de Dieu est requise par les exigences éthiques, comme un postulat (Critique de la raison pratique). Avec Kant, disparaît la question du premier principe et de la cause première qui est à l'origine de tout ce qui existe, la question du pourquoi s'éclipse de l'horizon de la philosophie. Il reste alors, seulement, la question du comment des choses. Dieu disparaît donc de l'ordre de la connaissance. Or, la question de Dieu apparaît historiquement comme une réponse aux problèmes existentiels, c'est-à-dire comme une réponse au pourquoi d'une certaine existence. Kant a réduit la question philosophique à un problème essentiel. Avec la disparition de l'*esse*, l'*ens* est devenu un *res*. La logique kantienne voulait donc que, sur le plan pratique, l'homme se donne à lui-même la loi morale, l'impératif catégorique, qui soit valable en tout lieu et en tout temps indépendamment des circonstances historiques. Et c'est qui est arrivé. Mais, il s'avère que, le reproche que Kant a fait à la philosophie d'être devenue une arène dialectique où les auteurs se livraient à des contradictions à force d'arguments, parce qu'elle était une métaphysique, peut lui être fait sur son éthique. Par son formalisme, le philosophe prussien a voulu une éthique universelle. Si Kant ne veut pas nier l'humanité chez les autres penseurs, il doit admettre, en l'absence d'un ordre référentiel transcendantal, l'existence d'autres manières d'entrevoir l'agir de l'être rationnel. En l'absence d'une telle possibilité, le premier impératif catégorique deviendrait une aporie. Telle est la crise que couve l'éthique de Kant. Nous devons admettre que son éthique est une conception parmi tant d'autres ; et qu'elle n'est pas la plus aboutie. En quoi est-elle plus universelle que d'autres ? Kant n'a-t-il pas été très prétencieux avec son projet éthique universel fondé uniquement sur la raison humaine sans aucune référence à la lumière surnaturelle ?

Au demeurent, la crise de l'éthique repose sur une double crise. L'éthique chrétienne, après Thomas d'Aquin, a été conçue sans l'homme, ou au mieux l'homme de Duns Scot et de Guillaume d'Ockham n'existe pas pour Dieu et Dieu n'existe pas pour cet homme. Quant à l'éthique philosophique, l'homme a conçu l'éthique sans Dieu, ou au mieux en posant Dieu comme une représentation de l'esprit.

7- Pistes de solution

Avant toute chose, il sied de reconnaître que la mise à l'écart de Dieu comme *Actus Essendi* par excellence, vérité fondamentale, par les philosophes modernes, n'est aucunement pas le résultat des attaques de l'ennemi de l'Eglise contre sa métaphysique et son enseignement éthique. La crise de l'éthique chrétienne et le surgissement de l'éthique philosophique trouvent leur origine, d'une part, dans l'accueil de l'héritage philosophique

grec dans l'univers chrétien, et, d'autre part, dans les différentes conceptions de la métaphysique au cours de l'histoire de cette discipline et leurs conséquences dans la conception de la liberté et de l'éthique par les philosophes chrétiens eux-mêmes. Voilà ce qui est apparu fondamentalement dans ce travail.

La science a écarté l'intelligibilité non scientifique du domaine de la connaissance parce qu'elle a pris à tort les questions existentielles (métaphysiques) pour des questions scientifiques (physiques), en demandant à la science d'y répondre. Or, à une question scientifique, il ne peut y avoir qu'une réponse scientifique ; et à une question métaphysique, il ne peut y avoir qu'une réponse métaphysique. La science ne se pose pas la question du « pourquoi », mais bien plutôt celle du « comment » des choses. La confusion de registre, qui a trouvé la radicalisation chez Kant, ne pouvait aboutir qu'à une réponse nulle. Or, on ne peut pas expliquer la survenue du monde, de l'homme, de tout ce qui existe par une série d'accidents dont chacune est plus improbable que l'autre, encore moins par un acte de pensée. La science a montré ses limites lorsqu'elle s'est engagée à donner une réponse scientifique à des questions métaphysiques. Elle a confondu les questions existentielles de l'*esse* aux questions essentielles de l'*ens*. Finalement, l'*ens* est devenu un *res*.

Lorsque le transcendantal disparaît de l'ordre de l'intelligibilité, il ne reste que l'immanent, au mieux, lorsque le mystère disparaît, il ne reste que la nature. Dans l'ordre de la connaissance, on fait recours qu'à la lumière naturelle en excluant l'intervention de la lumière surnaturelle ; et dans l'ordre éthique Dieu et l'homme deviennent comme des étrangers unis par un lien artificiel et conflictuel, à savoir la loi. La liberté n'est plus fondée, elle devient fondatrice ; la question du bien et du mal ontologique est mise à rude épreuve. La définition du bien et du mal ne saurait dépendre de chaque société, encore moins de chaque homme. Le bien et le mal sont des réalités immuables absolues. Il y a des choses qui sont toujours bonnes, peu importe la culture, l'époque à laquelle on est né ; et il y a aussi des choses qui sont toujours mauvaises et qu'on ne doit jamais faire. L'homme travaille sur un corps constitué, il n'en est pas le créateur. C'est un point d'attention central si nous ne voulons pas réduire l'homme à la pure matière. Le problème ici n'est pas celui de la reconnaissance de la vérité, mais celui de l'élimination du doute. Lorsqu'il y a des doutes sur Dieu ou sur l'immortalité de l'âme, alors tout repose sur la volonté humaine. Lorsque Dieu s'éclipse de l'horizon de la pensée, l'homme devient Dieu. Une chose reste indéfectible, c'est la liberté de conscience, mais c'est aussi la plus grande source de souffrance de l'homme : c'est dans son cœur que se battent le bien et le mal.

Nous voulons une éthique qui soit en lien avec la vie et qui, surgissant de son mouvement même, exprime les lois internes de son développement. Nous voulons une éthique accordée aux exigences de notre liberté personnelle et qui n'impose rien à l'être humain, si ce n'est au nom de cette liberté même. Une telle éthique n'est possible que dans le changement de perspectives, de l'essentiel à l'existentiel. Car lorsque la perspective divine disparaît de l'ordre de la connaissance, il ne reste que la perspective humaine. Positivement, si on veut faire justice à l'être rationnel, il faudra admettre que l'autre puisse penser différemment à côté de nous. Négativement, le risque dans une telle perspective est que les questions éthiques se réduisent à de simples débats d'opinions, à des questions historiques et politiques. Lorsque l'homme s'arroge le pouvoir absolu de la connaissance du bien et du mal (Gn 3,5), il peut aller jusqu'à décider du droit à la vie ou à la mort d'un autre homme. Cela est d'autant plus plausible que certaines réglementations nationales sont allées jusqu'à légitimer l'interruption volontaire de grossesse, le suicide assisté et l'euthanasie volontaire, introduisant ainsi une divergence de pensée et de pratique quant à la question aussi délicate qui concerne les personnes les plus vulnérables dans les étapes les plus délicates et les plus décisives de leur vie. Lorsque saute le verrou de ce qu'on ne doit jamais faire dans une société, celle-ci aborde une descente vertigineuse de la décadence.

Aujourd'hui, le choix est Thomas d'Aquin ou Emmanuel Kant, c'est-à-dire entre un ordre existentiel et un ordre essentiel, entre l'*esse* et l'*ens*. En l'absence de l'*esse*, comme actualisation, il ne reste que l'*ens*. Substituer l'ordre originare à l'ordre opérationnel, c'est donner une opinion de plus. Or, ce qui reste permanent dans tous ces débats entre éthiciens, c'est que nos contemporains attendent de chaque être rationnels, principalement de toute personne qui occupe un poste de responsabilité un comportement éthique adéquat. Lorsque disparaissent les choses en soi, que Dieu, l'univers et tout ce qu'il contient deviennent les produits de la création de l'intelligence de l'homme, affirmer son éthique comme universelle, c'est, en quelque sorte, revêtir son entreprise d'une forme antinomie connaturelle. A moins qu'on nie l'humanité aux autres êtres humains. La solution à la question de la rénovation de l'éthique ne pourra jamais être fournie uniquement à la lumière de la pensée humaine, l'homme contient la grandeur d'un mystère spécifique que seule la lumière surnaturelle peut dévoiler.

La science a besoin de la métaphysique qui lui fournit les existences dont elle a besoin pour faire ses recherches, pour poser des hypothèses. La métaphysique a besoin de la science pour découvrir que lorsque l'être rationnel se met à l'œuvre, il actualise par les moyens intelligemment choisis une certaine finalité. Une autre manière de faire est possible, et, c'est

là que la philosophie peut être très utile. Le problème de l'humanité, ce ne sont pas les agnostiques, mais c'est la théologie et la philosophie dévoyées. Il y a des charlatans aussi bien du côté de la théologie que de la philosophie. Certains théologiens ont pensé la transcendance sans l'être humain, et, certains philosophes ont pensé l'homme sans la transcendance. Ils sont donc arrivés à une dissociation entre la pensée (doctrine) et la pratique (éthique). Les plus dangereux sont ceux qui associent à leur culture scientifique une absence totale de culture philosophique ou une exclusion de la métaphysique. Le problème le plus débattu est celui de l'Être, de l'origine du monde et de l'existence de Dieu. Une telle question n'a pas de sens pour le scientifique ni pour Kant. Cependant, tout être vivant et organisé qui existe tient son existence d'un acte d'exister comme l'a si bien perçu Thomas d'Aquin. Une cause absolue, rationnelle, autosuffisante n'est pas quelque chose, mais quelqu'un. Et une véritable métaphysique culmine dans un être (*esse*) et non dans un étant (*ens*). La vérité est une, mais elle se décline de différentes manières. Si nous voulons faire justice à l'esprit humain, nous devons reconnaître que le dernier mot de la métaphysique est « un est », et non « un étant ». Ce n'est que dans une telle approche que la philosophie et la religion ne nécessitent et se rencontrent. Dans une telle perspective, l'homme ne fonde ni le bien ni le mal, il les découvre. C'est en cela que l'homme découvre sa véritable primauté dans l'ordre créaturel : de même qu'il est fondé, sa liberté n'est pas fondatrice, mais fondée. Tant que le Dieu de la foi ne sera pas le même que le Dieu de la raison, celui de la religion que celui de la philosophie, l'homme s'établira comme un pseudo dieu. Ainsi, le règne de l'arbitraire se rapprocherait parce que l'homme n'a pas la science infuse de manière à pouvoir établir l'éthiquement universel. Pour que l'éthique cesse d'être une science clivante, l'homme doit se regarder dans une perspective existentielle et non essentiel. L'homme trouve son origine dans un acte actualisant et tout son agir doit être traduit dans une perspective actualisante de ses facultés. Dès lors, Dieu et l'homme ne seront comme plus des étrangers encore moins en conflit ; l'homme ne se méfierait plus de l'institution parce qu'il y découvrirait en elle un moyen qui l'aide dans sa construction éthique. La seule obligation à laquelle l'homme peut accepter d'être soumis est une obligation d'excellence et non de limitation.

-