Document généré le 12 oct. 2024 00:19

Laval théologique et philosophique

DE KONINCK, Thomas, PLANTY-BONJOUR, Guy, dir., *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*

Gilles Vigneault

Volume 47, numéro 2, juin 1991

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400617ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400617ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Vigneault, G. (1991). Compte rendu de [DE KONINCK, Thomas, PLANTY-BONJOUR, Guy, dir., *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*]. *Laval théologique et philosophique*, *47*(2), 276–281. https://doi.org/10.7202/400617ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1991

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

de l'Église catholique à l'époque contemporaine. Ainsi, l'auteur traite longuement de la loi naturelle. Il n'insiste peut-être pas assez pour dire que l'Église, en prétendant sans cesse parler au nom de la nature, a discrédité la loi naturelle. Mais il montre bien que si l'on refuse la loi naturelle, comme on l'a fait au 18e siècle, on aboutit bien vite à des morales arbitraires ou même à la mort de l'éthique. De même, sans loi naturelle, la loi civile ne peut que se refuser obstinément à toute morale. Et si l'on ne reconnaît pas la loi naturelle, avec ses aspirations et ses limites, le surnaturel n'est plus que du superficiel.

Mais justement, qu'est-ce que la loi naturelle? L'auteur propose sur ce point des aperçus très féconds, par une heureuse comparaison d'Aristote et de Thomas d'Aquin avec Kant, Hegel et Hans Küng. Il décrit le prodigieux affrontement moderne entre nature et raison. Il fait justice d'un fondamentalisme scripturaire qui se veut spirituel mais qui tue l'intelligence que l'Esprit inscrit dans la nature, rendant impossible une morale vraiment accordée à l'homme en profondeur. Il ne craint pas non plus d'aborder le dossier d'*Humanæ Vitæ* et de nous rappeler que la grande faiblesse de la morale catholique actuelle, c'est sa méconnaissance de la loi naturelle proprement «humaine», au sens où le Moyen Âge l'entendait avec Aristote.

Comme on le voit, l'auteur déborde la question de la modération. Car derrière cette question, aujourd'hui particulièrement épineuse, il a bien vu que ce qui est en jeu, c'est une nouvelle vision du monde où la nature est dépouillée de toute finalité, où le surnaturel apparaît comme inutile et où la morale est perçue comme un art qui nous donne pouvoir sur la vie. En somme, un ouvrage à lire en priorité pour ceux qui aiment sortir des sentiers battus, même quand il est question de Thomas d'Aquin, de Henry Newman ou de Dietrich Bonhoffer. Et même si les jugements sur la philosophie moderne sont parfois à l'emporte-pièce, ils restent féconds dans le sens d'une approche historique de l'éthique. L'ouvrage de M. Rousseau est une contribution majeure, du côté catholique, à une morale fondamentale pour notre temps.

Une remarque en terminant. L'auteur vient bien près de dire que la morale doit tenir compte de l'histoire non seulement naturelle, mais proprement humaine (p. 428 et suivantes). Espérons que dans un prochain livre, il n'hésitera pas sur ce point à «contourner» Thomas d'Aquin.

Paul-Eugène CHABOT

La question de Dieu selon Aristote et Hegel, publié sous la direction de Thomas De Koninck et Guy Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, 430 pages (13 x 18 cm).

Les actes du colloque de l'été 1988 tenu à l'Université de Poitiers, en collaboration avec la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, portant sur «La question de Dieu selon Aristote et Hegel», viennent d'être publiés sous la direction de Thomas De Koninck et de Guy Planty-Bonjour. Le recueil rassemble douze contributions substantielles sur la problématique théologico-philosophique aristotélicienne et hégélienne, qui forme un ensemble de questions ontologiques, logiques et herméneutiques très controversées. Quatre communications se penchent exclusivement sur le Dieu d'Aristote (l'une d'entre elles interrogeant plutôt sa postérité immédiate). Trois autres comparent les conceptions du divin chez Aristote et Hegel, alors que les cinq dernières abordent quelques aspects de la saisie hégélienne du divin.

Henri-Paul Cunningham étudie le lien entre la téléologie naturelle d'Aristote et la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu. L'antique preuve serait à l'abri des critiques de Kant et de Hume, qui lui auraient fait subir une «déformation» (p. 8). Loin de reposer, comme

ils le pensaient, sur la contingence des individualités, ou sur une analogie avec les œuvres de l'art humain, la preuve serait plutôt tirée de la constance et de la régularité des événements naturels. Ceux-ci, en leur totalité cohérente, exigeraient la présence d'un principe divin. Il aurait été intéressant de comparer la logique de l'argument aristotélicien au traitement hégélien de la finalité. La contribution de Cunningham semble s'inscrire dans la tradition de l'aristotélico-thomisme lavallois.

Vianney Décarie cherche à déterminer le statut du divin dans l'éthique du Stagirite, quelque peu problématique à la lumière de son pragmatisme et de sa critique du Bien platonicien. À la recherche d'un bonheur à la mesure de l'homme, Aristote n'en accorderait pas moins un rôle éminemment éthique au divin et au rapport que l'homme entretient avec lui. Ce rôle est particulièrement clair dans l'*Éthique à Eudème* qui «explicite la norme de la droite règle, en affirmant que c'est ce qui permet de choisir les biens qui favorisent la connaissance et le service de la divinité, bonté suprême et fin de l'activité humaine» (p. 63). L'Éthique s'insère ainsi dans l'horizon de la Métaphysique, et en illustre le «*kinei hôs erômeron*».

Le Dieu de *Métaphysique* L, 7 et la question controversée de son rapport, ou de son indifférence, au cosmos, font l'objet de la contribution abondamment documentée de Thomas De Koninck. La pertinence de l'appariement hégélien, à la fin de l'*Encyclopédie*, de la «Pensée de la Pensée» et de son concept d'esprit absolu y est suspendue. Thomas De Koninck refuse d'assimiler le Dieu d'Aristote à une sorte de «Narcisse céleste» (p. 74). Le défi devient alors de prendre ensemble l'acte pur de cette pensée de la pensée, et le rapport au monde, en lequel se glisse le soupçon de potentialité qui affecte une pensée qui penserait quelque chose d'autre qu'elle-même. De Koninck s'étonne, à juste titre, de constater «une lacune surprenante de la littérature secondaire» sur l'épineuse question, soit «l'oubli, à toutes fins pratiques, de *De Anima*, III, 6 — pourtant le texte principal sur la noêsis et sur la connaissance des indivisibles» (p. 79). C'est en suivant ce fil conducteur qu'il compte réconcilier pensée de soi et pensée de quelque chose au sein du premier moteur, non sans aborder, pour étayer sa thèse, de multiples aspects connexes du problème (types de causalité du premier moteur, notion de plaisir, principes épistémologiques aristotéliciens). On en retire une connaissance approfondie de tous les aspects du problème.

En partant d'un point de vue radicalement opposé, Rémi Brague recense la «série des coups de force herméneutiques» (p. 186) qui ont concouru à réduire «la rigoureuse extériorité du dieu (d'Aristote) au cosmos» chez les exégètes de la pensée du Stagirite de l'Antiquité tardive jusqu'au début du Moyen-Âge. L'amalgame plus ou moins cohérent d'idées platoniciennes, aristotéliciennes, néo-platoniciennes et stoïciennes chez quelques-uns de ces penseurs a pu permettre le rapprochement du dieu au cosmos, préparant l'accomodation chrétienne de la théologie du Stagirite, mesurable en ses effets de «contresens» (p. 179) jusque dans l'appropriation hégélienne. Mais la grande finesse de l'interprétation de Brague laisse intacte la question du rapport de parenté conceptuelle entre l'*energeia* d'Aristote et le *Begriff* de Hegel, qui s'en est inspiré en vue de penser une différence (l'acte étant, pour Aristote, «ce qui sépare») non indifférente ou indéterminée. Le sens de l'appropriation hégélienne de Métaphysique L, 7, 1072b 18-30 est probablement à chercher dans l'implicite que Hegel y a perçu, et qui devait attendre l'histoire troublée de son explicitation. Quoi qu'il en soit, des travaux comme celui de Brague aideront sûrement à mesurer l'écart historique qui sépare deux concepts de Dieu, dont la communauté ontologique ne peut cependant être ignorée.

L'étude de Lionel Ponton mesure cette communauté à partir de la philosophie politique d'Aristote et de Hegel. Chez les deux philosophes, le thème du divin se présente différemment selon qu'il est thématisé en relation aux choses éthico-politiques, ou selon qu'il est objet de

pure contemplation philosophique, double présentation qui s'articule en un double rapport de la philosophie à la politique et à la religion. Ponton s'appuie d'abord sur l'observation de Léo Strauss, qui décèle, chez Aristote, un passage du «souci du divin lié à la vie politique au souci authentique du divin identifié à la connaissance philosophique du divin» (p. 188). Après avoir caractérisé l'inscription du divin dans l'ordre éthico-politique aristotélicien, Ponton soutient que l'identification du souci authentique du divin à la contemplation philosophique n'exclut d'aucune manière ni son rapport à la Cité, ni le renoncement à tout caractère religieux de la sagesse philosophique. Un cheminement analogue se retrouverait chez Hegel, qui proposerait «une présentation de l'État moderne dans son rapport au divin ... et un enseignement non moins clair, et qui prolongerait le premier, sur la philosophie, comme ultime justification de l'État et comme contemplation du divin» (p. 204). L'articulation hégélienne du théologico-politique et la démonstration de sa rationalité impliquent que «la philosophie se révèle comme la vérité de l'État et lui procure une compréhension de lui-même qui serait hors de portée s'il n'y avait que l'art et la religion» (p. 205), ce qui n'annulerait pas pour autant le rôle de la religion (p. 215). L'auteur en conclut que «le projet hégélien présente une certaine similitude avec celui d'Aristote» (p. 215), en établissant, surtout, que l'État doit «constamment se ressourcer dans la possibilité pour le citoyen d'accéder à la vérité, c'est-à-dire au divin, par l'art, par la religion et, de façon éminente, par la philosophie» (p. 216). La contribution de Ponton, qui établit un parallélisme limpide entre Aristote et Hegel, peut servir de tremplin à l'examen complémentaire de ce qui distingue le soubassement théologico-politique de leur société respective, qui ne peut être sans répercussions sur leur conceptualisation exemplaire des rapports que la religion, la politique, et la philosophie, tissent entre eux.

Les deux contributions qui suivent mettent l'accent sur ce qui sépare les pensées aristotélicienne et hégélienne du divin dans le cadre herméneutique de la constitution onto-théologique de la métaphysique, telle que Heidegger l'a mise en évidence. L'originalité de l'étude de Jean-François Courtine est de moduler la grille de l'onto-théologie à l'aide de la distinction schellingienne tardive entre philosophie négative et philosophie positive, recoupant la différence des concepts traditionnels de l'essence et de l'existence. C'est à partir de cette division du travail philosophique que Schelling aurait contesté la similitude que ses contemporains voyaient entre la philosophie du Stagirite et le système hégélien. La philosophie de Hegel serait une philosophie seulement négative, construite autour de relations purement logiques, tout en se déclarant en mesure de produire des connaissances positives. La position du Dieu du système hégélien ne lui accorderait que la liberté contradictoire de se sacrifier, de s'aliéner dans la nature. La métaphysique d'Aristote, par contre, se présenterait comme la «philosophie négative bien comprise» (p. 243), qui n'outrepasse pas ses prérogatives, et qui s'incline devant la positivité irréductible de l'«acte pur», dieu qui, selon Courtine, «se dérobe au concept» (p. 244). Si l'appropriation schellingienne de la métaphysique du Stagirite soulève au moins autant de questions que celle de Hegel, que dire de sa réduction de la logique spéculative au plan traditionnel d'une onto-logique de type analytique qui n'aurait pas dépassé le seuil de la stricte nécessité, alors qu'elle est toute entière placée sous le signe du projet de penser une liberté effective?

C'est la même ignorance du projet fondamental de la logique hégélienne qui menace l'«instrument herméneutique» heideggerien de l'onto-théologie, que Pierre Aubenque utilise pour marquer l'écart séparant la pensée d'Aristote du système hégélien. La structure onto-théologique de la métaphysique hégélienne expliquerait la fusion de la logique, de l'ontologie, et de la théologie traditionnelles au sein de la *Wissenschaft der Logik*, la fusion de l'*ens commune* et de l'*ens summum* (p. 277) sur fond du présupposé de «l'homogénéité de l'être, ce que la tradition appelait son univocité» (p. 278). La pensée d'Aristote, au contraire, accueillant «la

polysémie de l'être» (p. 278), ne serait pas prisonnière de l'onto-théologie, même si la tradition scolaire de l'aristotélisme est responsable de la diffusion de cette structure. La généralité non-générique de l'être en interdit l'appréhension scientifique (p. 283), et Aubenque propose de considérer la théologie aristotélicienne comme la science «par délégation» (p. 283) du sens de l'être. Ce résultat de l'herméneutique d'Aubenque laisse perplexe, étant donné que le côté théologique de la structure onto-théologique est en même temps rendu responsable, par cette herméneutique, de l'occultation de la question du sens de l'être. Par quel miracle, dès lors, la théologie d'Aristote serait-elle le véhicule de cette question? Comme dans la contribution de Courtine, la logique spéculative de Hegel subit un certain aplatissement, alors qu'elle passe pour le parcours tranquille d'un «champ homogène» (p. 278), parménidien, de significations. Comme si le moteur du discours hégélien n'était pas la rupture, héraclitéenne, de l'univocité, le travail de la négativité absolue.

La contribution de Bernard Bourgeois veut prendre la mesure de la logique hégélienne de la liberté, en déterminant «la signification que confère à la liberté créatrice de Dieu la nécessité du concept» (pp. 287-288). Loin de voir une opposition irréconciliable entre la représentation religieuse judéo-chrétienne de la toute-puissance libre du créateur et la pensée philosophique de la nécessité conceptuelle, Bourgeois montre comment la logique hégélienne permet de totaliser la représentation créationniste comme un «moment de l'essence divine toute entière, et par essence, autocréée» (p. 288), alors même qu'elle lui emprunte «le caractère de libre décision». C'est toute la question du rapport de la représentation religieuse, forme aliénante d'un contenu par ailleurs vrai, au concept philosophique — question qui sous-tend l'épistémologie hégélienne — qui est ici parcourue, dans une contribution à haute densité spéculative. Bourgeois accentue la spécificité de la logique du concept — logique de la décision, de la liberté créatrice — par rapport à celle de l'essence, qui culmine dans les catégories de substance et de nécessité, articulations logiques de la représentation de la puissance divine. Par-delà la liberté abstraite d'un créateur qui aurait pu ne pas créer, et la consubstantialité unilatérale du créant et du créé, la logique conceptuelle immanente de l'acte par excellence de la puissance divine permet de penser une «relation de liberté réciproque hiérarchisée» (p. 311) entre le créateur et sa création. Celle-ci culmine dans cette deuxième création qu'est l'Incarnation, et articule le thème spéculatif d'une liberté d'autant plus grande qu'elle libère l'autre à l'égard duquel elle est libre. Selon Bourgeois, la compréhension spéculative du dogme chrétien de la création n'en est pas la réduction anthropologique. Elle confirmerait plutôt «*l'initiative absolue de la liberté divine dans sa révélation mondaine*» (p. 308), se répercutant dans la «vertu médiatisante originaire» de l'Idée logique — de sorte que le thème de la création constitue, en son acception logique, le principe structurant de tout le système, qui répond en écho à la «libre décision» de philosopher, et à «l'*invention* du sens positif nouveau de l'auto-négation nécessaire de la détermination abstraite» (p. 317) qui scande toute progression dialectico-spéculative. On croyait la pensée de Hegel un fatalisme. Voilà qu'elle se révèle une logique de la décision. Ce qui démontre que les ressources spéculatives de la dialectique puisent au même fond culturel que la représentation religieuse d'un Dieu librement créateur, et libérateur de sa création. La pulsation décisionnelle et inventive de la raison spéculative risque de confondre toute herméneutique de l'entendement.

Léo Lugarini aborde autrement «la compréhension hégélienne de Dieu», dont il différencie trois niveaux: phénoménologique, encyclopédique, et spéculatif. La question de Dieu est différemment configurée selon qu'elle fait l'objet de la présentation phénoménologique de l'esprit au sein des figures de la conscience — dans la section «Religion» de la *Phénoménologie*, qui présente «la conscience de soi de l'esprit» ou Dieu comme «Soi universel» —, ou selon qu'elle s'intègre au cadre systématique de l'*Encyclopédie* — où c'est «le statut ontologique de Dieu

en tant qu'esprit absolu — sa «manifestativité» — qui est visé, plutôt que sa propriété d'être le Soi universel» (p. 340). Le cadre encyclopédique et son concept de manifestation reposerait sur le niveau logique, spéculatif, du divin, fondé sur la dialectique des catégories spinozistes que Hegel rassemble sous le titre de l'Absolu, dans la logique de l'essence. Cet Absolu est déterminé comme manifestation de soi, et Lugarini en tire la conclusion que «le problème ontologique de Dieu ... reçoit une inflexion qui, de nouveau, nous ramène à Spinoza et qui fait revivre le *Deus sive natura*» (p. 351). L'auteur n'a pas cru bon de nuancer son verdict en faisant appel à la logique du concept, où s'articule l'*Aufhebung* du spinozisme dans la liberté du concept.

Guy Planty-Bonjour voit dans le traitement hégélien des anciennes preuves de l'existence de Dieu un exercice autant historique que logique. Les preuves cosmologique et téléologique «relèvent de la religion déterminée», alors que la preuve ontologique «n'a été rendue possible que par la religion accomplie (*vollendete Religion*), donc par la religion chrétienne» (p. 355). Le traitement hégélien est aux antipodes d'une reprise servile de la tradition, et marque plutôt une «rupture» (p. 362), parce que, pour la première fois, «le nerf de la preuve, c'est la contradiction, la négativité dialectique» (p. 375).

Josef Simon rappelle que l'on trouve, chez Hegel, «une philosophie postkantienne et par là postcritique de l'Absolu» (p. 378), qui n'est possible que «si, en même temps, une nouvelle conception du logique s'ensuit qui tient compte du criticisme kantien». Hegel n'aurait pas passé outre, mais accompli, en l'approfondissant, le scepticisme que la critique contenait (p. 383), dans la restriction des horizons humains corrélative de leur rôle constitutif au sein de la connaissance de l'objet. Cet accomplissement se rencontre dans la dialectique du «pardon» conduisant au savoir absolu comme reconnaissance mutuelle des individus «dans leur singularité existante absolument pour soi» (p. 385). L'individualité, l'altérité imprescriptible des représentations de l'autre devient le bien réel. C'est dans cette configuration logique de l'altérité libre que la révélation sera comprise, «le Fils pensé dans la *différence* de Dieu», et Dieu pensé «comme celui qui laisse aller librement l'autre de lui-même à partir de sa propre divinité» (p. 388). Simon rejoint par là les propos de Bourgeois, en accentuant, cependant, la logique criticiste de la limite qui serait à la base d'une reconnaissance libre et libératrice de l'autre. C'est dans la nécessité de cette reconnaisssance mutuelle que s'insère la «troisième personne» qu'est l'esprit (p. 398). La contribution de Simon ouvre d'étonnantes voies de recherche. Il est dommage que la traduction de son exposé souffre par moments d'illisibilité.

La dernière contribution du recueil, celle d'André Léonard, présente la réflexion de Claude Bruaire comme une tentative d'unir «la provocation chrétienne et l'exigence de la pensée», ou de penser «le droit de Dieu» (p. 402) à la lumière du dépassement des présupposées logiques classiques par la logique spéculative. L'«Éternel dans l'histoire» implique «un droit de souffrir» (p. 425) de la part de l'absolu, une conception théologique d'un Dieu qui n'est pas impassible.

On aura compris que «la question de Dieu selon Aristote et Hegel» recouvre une pluralité de dimensions et d'approches qui en manifeste la richesse. Il y va de problèmes révélateurs de la puissance ou des limites des modèles herméneutiques que l'on choisit d'adopter, et de questions fondamentales qui requièrent encore la philosophie, même, et peut-être surtout, quand elle fait son deuil d'un fondement absolu. Ce qui semble regrouper toutes les communications de ce colloque, par-delà les divergences, qui sont grandes, c'est la question de la nature de la saisie philosophique du divin chez Aristote et Hegel, et du type de rationalité requise pour le penser. Chez Hegel, en particulier, la saisie philosophique du divin exige une autre logique que celle, instrumentale, formelle, et fragmentaire, de la représentation ou de la réflexion extérieure «sur» la divinité, si bien que l'acte philosophique en vient à se confondre avec la

liberté du principe absolu. La raison spéculative s'est inspirée de la métaphysique aristotélicienne de l'universalité concrète ainsi que de sa théologie et de sa gnoséologie de l'acte pur.

Mais la clarification conceptuelle des enjeux logiques et ontologiques de la question de Dieu, qui permet de rapprocher, en plusieurs points, Aristote et Hegel, ne peut aller sans différenciation historique, c'est-à-dire sans tenir compte des différences culturelles et religieuses concrètes qui séparent le monde d'Aristote de celui de Hegel. On suivrait en cela l'enseignement de Hegel lui-même — sinon celui d'Aristote —, qui savait la communauté de destin qui unit la religion d'un peuple à sa philosophie. La différence des structures théologico-politiques des sociétés antiques et modernes — plus que l'herméneutique de la structure onto-théologique de la métaphysique, qui ne s'embarrasse guère de ces faits —, permettrait de mettre en relief les différences qui séparent le Dieu d'Aristote et celui de Hegel, même si tous deux, en tant que philosophes, ont fait un métier de remettre en question les préjugés de leur culture. Il faut en effet se demander à quel point la culture religieuse (et indissociablement politique) des Grecs pouvait leur permettre de penser un Dieu-sujet qui soit, comme le Dieu de Hegel, structuré à la fois par sa transcendance et par sa médiation, selon une logique de liberté communicative que la culture religieuse de la chrétienté semble avoir libérée dans sa dynamique historique. Même si Hegel est le plus Grec des Modernes, sa logique de liberté se voulait construite à partir de principes largement partagés et vécus par ses contemporains, principes que l'on pourrait presque dire «institutionnalisés», alors que seuls parmi les Grecs les philosophes ont pu jeter les bases d'une telle logique dans l'idéalité de leurs travaux les plus poussés, de leur ontologie ou leur théologie. Si le Dieu d'Aristote a pu paraître, aux yeux de nombreux herméneutes, indifférent à l'égard d'un monde qui en désire la perfection, c'est peut-être parce que ce monde ne pouvait incarner rien qui pût lui ressembler, hormis l'acte libre, et par là divin, de philosopher.

Gilles VIGNEAULT
Université de Paris-I