

Florin CRÎȘMĂREANU
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iasi

CAUSA SUI ET SA POSTÉRITÉ. RÉFLEXIONS CRITIQUES EN MARGE DE QUELQUES MOMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE

Abstract¹

***Causa sui* and its posterity. Critical Reflections regarding some moments of metaphysics**

In the pages of this article I intend to analyze some consequences that come out from „God’s entrance in metaphysics”, inseparable moment from the phrase *causa sui*. From a historical point of view, my research fits between two significant moments for the history of metaphysics: 1641 – when Descartes’ Answers appear for the objections raised by some contemporaries to his text *Meditationes de prima philosophia* – and 1882 – moment when F. Nietzsche publishes *Le gai savoir*. It is a large period, with many decisive events for the Occidental metaphysics, reason for which I see myself forced to delay only on the conceptions drawn by R. Descartes, B. Spinoza, E. Kant and F. Nietzsche. I intend to capture the metamorphosis of the idea of God in these four authors.

Key words: metaphysics, *causa sui*, onto-theology, the idea of God, reference to transcendence.

I. Introduction

Dans *L’Être et le Néant*, Jean-Paul Sartre parle de „l’*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu”². Cette formule rapide me paraît risquée pour plusieurs raisons:

¹ ACKNOWLEDGEMENT: Cet article a été publié dans le cadre d’une période de recherche financée par le programme POSDRU/89/1.5/S/49944 („Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”).

² Cf. J.-P. Sartre, *L’Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 703.

i) elle introduit la confusion entre la métaphysique et la religion (là où J.-P. Sartre croyait détenir une explication éclairante): „Or, seule la métaphysique veut et peut nommer l'*ens causa sui* du nom de Dieu, parce que d'abord seule la métaphysique pense en nomme la *causa sui*. Au contraire, les religions, ou, pour rester précis, la religion chrétienne, ne pense pas Dieu à partir de la *causa sui*, parce qu'elle ne le pense à partir de la cause [...], ni même à partir du concept”³.

ii) elle réclame encore la clarification de deux autres aspects: l'apparition *historique* du concept *causa sui* comme nom de Dieu et, ensuite, la clarification du moment où Dieu entrerait dans la métaphysique par l'intermédiaire de ce nom.

Mon intention est donc d'analyser les conséquences, pour la métaphysique, de cette entrée de Dieu et de voir pour combien de temps peut-on dire que Dieu y est resté. Historiquement, mon travail partira du moment 1641 (*Les Réponses* de Descartes aux objections faites à ses *Meditationes de prima philosophia*) et s'arrêtera au moment 1882 constitué par la parution du livre de F. Nietzsche, *Le gai savoir*. C'est une période vaste, et c'est pour cela que je me vois obligé de m'arrêter seulement à quelques auteurs que je considère plus importants pour mon propos: R. Descartes, B. Spinoza, E. Kant et F. Nietzsche. J'envisage de surprendre les changements du concept de Dieu chez ces quatre auteurs.

II. R. Descartes ou la *nouvelle idée de Dieu*⁴

„Le paradoxe de la métaphysique cartésienne est, d'une part, tout l'édifice méthodologique du savoir scientifique dépend d'un savoir assuré sur Dieu, et que, d'autre part, l'idée de Dieu est déclaré incompréhensible”⁵. Ce paradoxe est dû à une tension entre la circonscription de Dieu par le concept de *causa sui* et l'incompréhensibilité (donc, le refus du concept) de Dieu. Est-ce cette tension irréconciliable ou peut-on trouver, dans l'œuvre de R. Descartes, la possibilité d'un accommodement?

³ Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2002, p. 57, n. 19.

⁴ L'expression „une nouvelle de Dieu” appartient à É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1984, p. 224; voir aussi P. Guénancia, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, p. 168 *sqq.*

⁵ Cf. J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, p. 145.

Le concept de *causa sui* apparaît seulement deux fois dans le corpus cartésien: *Réponses aux Premières Objections* (A.T., VII, p. 109), et *Réponses aux Quatrièmes Objections* (A.T., VII, p. 242).

Mais il faut remarquer que c'est Johannes Caterus (1590-1655) qui introduit le terme en débat: „*a se ipso ut a causa*” (A.T., VII, p. 95), et que R. Descartes le reprendra dans la réponse: „*videtur non nimis improprie dici pose sui causa*” (dans les *Quatrièmes réponses*, il parlera de „*quodammodo sui causa*” – A.T., VI, p. 242); J. Caterus objectera, à son tour: „*Deus non enim a se est ut a causa*”, faisant appel à l'autorité de saint Thomas. Celui-ci disait que „Dieu n'a aucune cause puis qu'Il est la première cause efficiente” (S.T., I, q. 3, a. 7).

Dans la réponse qu'il fournit à Caterus, Descartes distingue entre un sens positif et un sens négatif de la *sui causa* (A.T., VII, p. 109):

- dans le sens négatif, Dieu n'a pas de cause (A.T., VII, p.110);

- dans le sens positif, Dieu est par rapport à lui-même comme la cause efficiente par rapport à son effet (A.T., VII, p.111).

Jean-Luc Marion soutient que l'innovation cartésienne (*causa sui*) devient intelligible uniquement dans un horizon suarézien⁶: il s'agirait, plus proprement, de *deux* métaphysiques dont M. Heidegger ne surprendrait qu'une: premièrement, une égologie, celle de la *cogitatio sui* et ensuite celle de l'*ens causatum*⁷. Cette double métaphysique se plie, en effet, sur une double théologie, qui oppose un *ens perfectissimum* (qui s'accorde parfaitement avec le schéma de l'onto-théologie de l'*ens cogitatum*) à un *ens causa sui* (qui correspond littéralement avec le schéma de l'onto-théologie de l'*ens ut causatum*): „Dieu ne fait pas exception à la parole sur l'être de l'étant comme *causa*, alors qu'il faisait exception à la première parole sur l'être de l'étant comme *cogitatio*”⁸.

Dans la lumière de ces distinctions, le paradoxe dont il était question au début de paragraphe peut s'éclairer: „L'essence divine soumise à l'interprétation qui en fait une puissance efficiente (univocité formelle) reste une *immensa et incomprehensibilis potentia*, d'où le paradoxe: Dieu ne satisfait épistémologiquement à l'univocité formelle de la cause intelligible, que par une quasi-cause, elle même incompréhensible”⁹.

⁶ Cf. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, p. 160 *sqq*; voir aussi Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, pp. 103-167.

⁷ Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 293.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 113.

⁹ Cf. *Idem.*, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1982, p. 438.

A mon avis, la difficulté survient une fois introduit le concept de *causa sui*, parce que, dans la tradition, on parlait de l'incompréhensibilité de Dieu. Mais ce nouveau syntagme vient bousculer toute la tradition. Et non seulement la tradition: le texte cartésien se ressent pleinement de la tension entre l'idée claire et distincte de Dieu et le caractère infini et incompréhensible¹⁰ de ce même Dieu.

Il serait pourtant difficile de croire que R. Descartes ne soit pas le premier à se rendre compte de ce paradoxe qui intervient au plus profond de sa pensée relative à l'idée de Dieu. Il semble, d'ailleurs, en être parfaitement conscient lorsqu'il distingue entre concevoir et comprendre¹¹. Mais ce n'est pas la seule distinction qu'il opère, celle entre l'idée et ce à quoi l'idée renvoie: pour R. Descartes, Dieu n'est présent dans la *mens* que sous la forme d'une idée, la *mens* est objectivement séparée de Dieu¹²: „Il ne suffit donc pas d'opposer Dieu, qui est incompréhensible, et son idée, qui est claire et distincte. Il ne suffit pas de distinguer les propriétés de l'idée et celle de l'idéat: l'idée de rouge n'est pas rouge, l'idée de sphère n'est pas sphérique, l'idée d'obscurité peut ne pas être obscure, mais claire et distincte (A.T., VII, p. 147)”¹³.

S'il en est ainsi, il n'y a plus de paradoxe, l'idée de Dieu présente dans mon esprit différent nettement de Dieu lui-même, qui reste au-delà de mes idées. Dans le langage cartésien, Dieu est infini, mais l'idée de Dieu n'est pas infinie, elle est, au contraire, „finie et accommodée à la petite capacité de nos esprits” („*finita et ad modulum ingenii nostri accommodata*” - A.T., VII, p. 114).

Cela paraît une construction en équilibre assez fragile, qui favorise la dimension unidirectionnelle d'une possible interprétation. C'est, d'ailleurs, le cas de M. Heidegger. Dans son interprétation, la *causa sui* devient principe d'une onto-théologie strictement fondée en raison: „L'être de l'étant au sens de fond ne peut être fondamentalement représenté que comme *causa sui* par

¹⁰ „Un être infini et incompréhensible”, *Lettre à Mersenne* de 6 mai 1630, A.T., I, p. 150; voir aussi *Les Lettres à Mersenne* de 15 avril, 6 mai et 27 mai 1630.

¹¹ Cf. P. Guénancia, *op. cit.*, p. 192: „Il y a une grande différence entre concevoir, connaître et savoir, d'une part, comprendre, d'autre part. Mon esprit fini ne peut comprendre que ce qui est délimité et dont il fait, en quelque façon, le tour, l'embrassant par la pensée; mais pour concevoir ou connaître quelque chose, il lui suffit de le toucher de la pensée [...] pour Descartes, Dieu est parfaitement incompréhensible et parfaitement connu”.

¹² Cf. *Ibid.*, pp. 196-200.

¹³ Cf. J.-M. Beysade, *op. cit.*, p. 144.

là est nommé le concept métaphysique de Dieu”¹⁴. Le renvoi de M. Heidegger est à R. Descartes, mais on pourrait objecter que ce n'est pas Descartes le premier qui introduit Dieu dans la métaphysique. Bien avant Descartes, c'est F. Suarez qui en parle, comme de l'objet *principal* de la métaphysique (principal, mais non *adequat*)¹⁵. Admettons pourtant l'affirmation de M. Heidegger, que Dieu entre dans la métaphysique comme *causa sui*: qui, exactement, entre? La réponse est évidente: c'est le *concept* de Dieu. Dans ce cas, M. Heidegger et J.-P. Sartre s'avèrent être très proches, ne distinguant pas entre le concept de Dieu et le Dieu dont parle la théologie, Dieu se résumant pour eux *au seul concept* qu'ils trouvent dans la métaphysique et qu'il croient identifier aussi dans la théologie. Apparemment, R. Descartes s'abrite sous la distinction entre les vérités de raison et les vérités de foi. Nous ne nous demandons pas si R. Descartes professait la doctrine de la double vérité. Nous nous demandons tout simplement: l'équilibre entre l'*incompréhensibilité* et l'immensité de Dieu, d'une part et la *clarté* de l'idée de Dieu, d'autre part, s'est-il maintenu chez ses successeurs?

III. Spinoza ou la démarche radicale

Le spinozisme est souvent associé avec l'idée d'un Dieu *causa sui*. Mais contrairement à l'opinion commune, la formule *causa sive ratio* est très peu employée dans l'*Éthique*, presque aussi tôt que la formule, plus connue, *Deus sive natura*¹⁶. L'expression „rien n'est sans cause” n'est pas, génétiquement, cartésienne ou spinoziste, mais en réalité scolastique.

Selon V. Carraud, avec F. Suarez, la causalité s'est définitivement emparée de la question du fondement. Chez R. Descartes, la causalité efficiente se serait transformée, d'après V. Carraud, en *causa sui*, en *ratio*

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Identité et Différence*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 294 *sqq.*

¹⁵ Cf. F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, éd. Vivès, 1856-1877, I, *sec.* 1, § 26: „dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae”.

¹⁶ Jean-Luc Marion remarque, dans *Questions cartésiennes II*, que la formule „*Deus sive natura*” n'apparaît que très rarement dans l'*Éthique*, et jamais dans la première partie, consacrée à Dieu, mais seulement dans la quatrième partie; l'expression „*causa sive ratio*” est employée seulement 10 fois dans l'*Éthique*, „*causa seu ratio*” deux fois et 8 fois „*ratio seu causa*”; voir aussi V. Carraud, *op. cit.*, pp. 302-303.

seu causa chez B. Spinoza, pour finir, chez G. W. Leibniz, comme *principe de raison suffisante*.

Or, entre Descartes et Spinoza, loin de s'éclaircir, le problème de la *causa sui* s'obscurcit. Je m'explique: la première partie de l'*Éthique* traître de Dieu, „pourtant, la définition de Dieu n'occupe que la sixième place et contient des termes tels de la substance et d'attribut, qui ont été antérieurement définis”¹⁷, met en garde F. Alquié. La définition de Dieu est la suivante: „j'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une *infinité* d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie” (l'*Éthique*, prop. 6, nous soulignons). Mais cette proposition est incompatible avec la définition 3, qui porte sur la substance à un *seul* attribut: „j'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose duquel il doit être formé”. Or, la définition 6 parle d'une substance avec une *infinité* d'attributs.

Dans la première proposition il parle de la *causa sui*, dans la proposition 3 - de la *substance*, et dans la proposition 6 - de *Dieu*; mais ces concepts sont, à la fin, une seule et même chose. Pourquoi donc Spinoza définit Dieu à l'aide de deux autres notions préalablement définies, celle de *causa sui* et celle de substance? Plus encore: comment peut-il soutenir l'*unité* de Dieu, du moment que Dieu est „constitué”, par définition, d'une *infinité* d'attributs dont chacun a son essence?

On peut considérer les attributs comme résultats de l'attribution que l'intellect opère (position de M. Erdmann), ou comme créations purement subjectives (H. A. Wolfson) ou rattacher la distinction entre les attributs au seul entendement (L. Brunschvicg). Martial Guerroult s'élève avec vigueur contre ces distinctions, il leur oppose des extraits des textes de Spinoza: „*Deus, sive omnia Dei attributa*” (*Éthique*, I, 19), les attributs se situent „*extra intellectum*” (*Éthique*, I, 4). Selon F. Alquié, M. Erdmann, H. A. Wolfson, L. Brunschvicg et tant d'autres se sont trompés et cherchent de trouver l'erreur chez Spinoza lui-même. Il existe peut-être une tentation générée par la démarche spinoziste elle-même, liée à l'idée de Dieu.

Je risque une interprétation: la définition de la substance comprend deux éléments: la substance est „en soi” ce qui traduit son indépendance réelle, et elle est „conçue par soi” ce qui traduit son indépendance logique;

¹⁷ Cf. F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1991, p. 107. Nous suivons ici le fil de la lecture proposé par F. Alquié.

la substance n'a donc besoin de rien d'autre pour exister et pour être pensée. Il s'agit donc de deux aspects, celui d'exister, et celui d'être pensé. Exister et être pensé, sans aucun doute, font signe vers *res extensa* et *res cogitans*.

Je précise que je ne veux pas réaliser une superposition gratuite entre B. Spinoza et R. Descartes: mon propos est seulement de comprendre le rôle des attributs dans l'architecture du texte de Spinoza.

Depuis Aristote, les attributs sont associés aux propriétés de l'être; par exemple, l'attribut de „rouge” ne peut jamais être réellement séparé des choses rouges qui existent dans ce monde; la séparation s'effectue uniquement au niveau de l'intellect, parce qu'en réalité, la chose et la couleur me sont donnés instantanément. Mais chez Spinoza, les attributs peuvent appartenir même à une substance immatérielle.

Avant de décrire les deux modes, il faut remarquer une chose décisive: la substance produit deux sortes de modes: les modes infinis et les modes finis. Les deux modes que nous connaissons sont l'extension et l'étendue (pourquoi seulement deux et pourquoi exactement ces modes-ci, c'est une autre question). Qu'en est-il de l'„extension” chez Spinoza? Il propose une distinction entre „corporel” et „étendu”: il soutient que Dieu est étendu, mais il ne dit jamais que celui-ci est corporel (*Éthique*, II, 2: „l'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est chose étendue”).

Quant à „la pensée”, Spinoza le décrit comme un mode infini immédiat et l'identifie à „l'esprit du Christ” (!) (*Éthique*, IV, 68, scholie). Dans d'autres endroits, il décrit ce mode dans les termes suivants: „entendement infini” ou „idée de Dieu” ou „Fils de Dieu”. Or, nous savons que le propre du Fils de Dieu est l'Incarnation, le fait de s'être manifesté dans la chair, i.e. alors que Spinoza vient de le décrire seulement comme synonyme du mode opposé à la corporalité, i.e. comme *entendement*. En d'autres termes, il ne prend du Christ que le côté divin, au risque d'oublier sa dimension humaine. Jean- Michel Langneaux semble confirmer cette interprétation: „pour Spinoza, Jésus est Celui qui a l'intuition intellectuelle de Dieu [...] chez Spinoza, l'amour et la Résurrection ne sauraient concerner que le Jésus de l'histoire [...] la Résurrection sera interprétée allégoriquement - Spinoza parle de la Résurrection spirituelle”¹⁸.

Il me semble que le Dieu de Spinoza reste, en fin de compte, équivoque. On peut parler chez Spinoza de deux notions différentes de Dieu: la première, qui se confond avec l'ensemble des réalités qui forment le

¹⁸ Cf. Jean Michel Langneaux, „Étude sur le spinozisme de Michel Henry”, in Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004, pp. 272-273.

monde (un Dieu métaphysique), la deuxième, qui désigne la source unique de ce monde (un Dieu plus conforme aux dires de la religion). Il semble osciller entre un Dieu-Nature et un Dieu personnel, et cela se voit clairement lorsque nous lisons les définitions 7 („Une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et n'est déterminée à agir que par soi-même") et 8 („Par éternité, j'entends l'existence elle-même, en tant qu'elle est conçue comme résultant nécessairement de la seule définition de la chose éternelle") de la première partie de l'*Éthique*: dans la proposition 7, la contrainte interne d'une „la nature" explique *la liberté*, tandis que la proposition 8, la même nature, en tant que nécessaire, explique *l'éternité*: l'équivocité est explicite.

F. Alquié finit par conclure que si le Dieu de Spinoza n'est pas assurément le Dieu incompréhensible de Descartes, le Dieu malebranchiste créant le monde en vue de sa gloire et de l'Incarnation, le Dieu leibnizien choisissant par calcul le meilleur des mondes possibles, alors il demeure, pour une large part de ce que la tradition judéo-chrétienne, nomme, „le Dieu caché". De l'ambiguïté jusqu'au caractère caché, le chemin ne peut signaler que la disparition progressive de Dieu, disparition que surprendra, plus tard, F. Nietzsche.

IV. F. Nietzsche et son „Gott ist tot"

Le Dieu de R. Descartes est différent du Dieu de B. Spinoza, mais chez les deux auteurs, il y a quelque chose de commun dans leurs conceptions relatives à Dieu. Pour chacun, l'idée de Dieu est ambiguë: Descartes parle d'un Dieu *causa sui*, Spinoza d'un Dieu-Nature, mais ils ne disent rien d'un Dieu caché, incognoscible.

Dans la postérité de chacun, l'ambiguïté sera dissolue, au point qu'il ne restera qu'un seul „versant" de leur idée de Dieu: cette situation doit beaucoup (pour ne pas dire qu'elle en provient directement) au nouvel esprit scientifique et aux discussions relatives à la présence réelle de Dieu dans l'Univers¹⁹. Les scientifiques sont venus balayer les discussions théologiques, ayant comme arme principale la mathématisation de l'espace,

¹⁹ Cf. Amos Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique*, Paris, PUF, 1995, spécialement les chapitres II-V; voir aussi A. Koyré, *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, PUF, 1962.

qui ne laissait plus aucune place à Dieu, ou, s'il lui rester une place, celle-là n'était que métaphoriquement appelé „place”, étant situé plutôt *en dehors* de cet Univers.

E. Kant sera contemporain avec l'idée d'un Dieu géomètre, hérité de la révolution newtonienne: „la révolution newtonienne, de point de vue philosophique, se réduit à peu de choses: un Dieu bricoleur remplace un Dieu planificateur”²⁰. Même s'il n'est pas d'accord avec l'idée d'un Dieu géomètre, il ne reviendra pas non plus à l'idée de Dieu de la théologie traditionnelle wolffienne. C'est pour cela que Emmanuel Kant procédera à une déconstruction de la théologie traditionnelle, pour libérer Dieu, cette fois-ci dans le champs de la morale pratique- apparemment le seul domaine où Il aurait pu être encore libre: „J'ai du supprimer le savoir pour laisser place à la croyance”, dit-il dans la préface de la deuxième édition [1787] de la *Critique de la raison pure*.

Pourtant, l'analyse que fait Emmanuel Kant n'est pas un exemple de préjugés théologiques, étant donné qu'il appartenait, par éducation, au milieu piétiste, qui met en avant l'accent sur...la pratique. Or, dans les champs de la pratique, Kant croyait sauver Dieu du concept (donc, le faisant sortir de la métaphysique), en le faisant Idée (en l'introduisant dans la morale): „L'utilité pratique des trois idées est très indirecte: elles ont pour rôle d'écartier la première, le matérialisme, la seconde, le naturalisme et la troisième le fatalisme. Entre la théologie traditionnelle et l'athéisme dogmatique ou le scepticisme, une troisième voie s'ouvre, avant même la postulation pratique- où nous pensons (sans le concevoir), un *ens realissimum*, omnisuffisant”²¹. Cette Idée de Dieu de la *Critique de la raison pure* devient, dans la *Critique de la raison pratique*, un postulat, un principe moral. Par le changement de site, „Dieu” perd toute ambiguïté, inhérente au concept, et gagne, apparemment, une meilleure place: il devient un *garant* moral. Mais, à vrais dire, il se peut que ce changement soit une victoire à la Pyrrhus, car la seule garantie qu'il pourra désormais offrir, ne sera qu'une garantie simplement *morale*, et non plus *causale* (c'est-à-dire métaphysique).

F. Nietzsche sera parfaitement conscient du changement du site de Dieu: c'est pourquoi il parlera de Dieu comme d'une *valeur*. Mais, faisant ainsi, il entend critiquer toute la tradition métaphysique qui, pour lui, est

²⁰ Cf. G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1970, p. 147.

²¹ Cf. Ibid., pp. 124-127.

hautement et directement chrétienne (il considère, d'ailleurs, Kant, un „crypto-chrétien”, dans *Le crépuscule des idoles*): il n'accepte ni le Dieu *causa sui* (dans *Jenseits von Gut und Böse*), ni le Dieu moral de Kant, ni le Dieu présent en tant que totalité du monde (idée spinoziste) - Michel Haar dit, d'ailleurs, que, pour F. Nietzsche, „le monde n'est pas un nouveau divin”²².

Il paraît pourtant que Nietzsche, lui aussi, *cherche* encore Dieu, un Dieu dont il dira qu'il est inconnu: dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il fait mention d'un Dieu „inconnu” ou „caché”²³. Mais ce Dieu caché est tout autre que celui dont il proclame la mort dans *Le gai savoir* (§ 125), par la bouche de l'insensé²⁴. Celui-ci irrompt et proclame, dans un climat d'angoisse, la mort de Dieu et la responsabilité des hommes pour ce crime. Cette responsabilité ne peut pas être attribuée à tel ou à tel homme précis, mais à toute l'histoire, à toute une tradition qui a, justement, conceptualisé *ad nauseam* les choses divines.

Je me sens obligé de faire la remarque suivante: le dire „Dieu est mort” n'appartient pas forcément à un athée, comme on pourrait le croire („Nietzsche ne dit pas: il n'y a pas Dieu, ni simplement: je ne crois pas en Dieu”, remarquait déjà K. Jaspers²⁵); il s'agit d'une remarque, celle de l'absence de Dieu. Ce Dieu relégué par la tradition occidentale lui parvient sous la forme d'un concept (ou, si l'on veut, sous la forme d'une valeur, chez Kant); mais sous cette forme Nietzsche surprend l'absence de la vie de ce Dieu, son impuissance, son manque de vitalité, i.e. sa mort. Le même phénomène avait été surpris par Plutarque à propos du grand Pan: „le grand Pan est mort” - dit qui marque, symboliquement, la fin du paganisme. Dans la mythologie gréco-latine, Pan était le Dieu des troupeaux et de leurs gardiens, le garant de leur fécondité. Or, il se trouve à un moment précis de l'histoire que même ce garant de la vie (membre du cortège d'un autre Dieu emblématique, Dionysos) est mort, fait surpris par Plutarque. En termes nietzschéens, par la mort de Pan ou de Dieu nous pouvons entendre la mort du côté dionysiaque et le triomphe définitif du côté appolinique (en langage

²² Cf. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 210.

²³ Cf. Ibid., p. 216.

²⁴ On pourrait voir un parallèle, à grande distance, avec l'*insipiens* qui apparaît dans le *Monologion* d'Anselme et dans les *Psaumes* 13 et 52: „L'insensé dit dans son cœur: il n'y a pas de Dieu”.

²⁵ Cf. K. Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, Paris, Boyard, 2003, p. 22.

métaphysique, c'est la victoire de Socrate, de la raison, du concept sec, sur la tragédie antique, sur les passions, sur l'empathie avec les dieux²⁶).

M. Heidegger, interprétant Nietzsche, parlera de ces faits ou concepts qui masquent la mort de Dieu: „la science”, „le progrès”, „le bonheurs pour tous”²⁷. Dans le sillage de la mort de Dieu, il ne reste qu'une chose à faire: réinventer ou redécouvrir Dieu: Nietzsche croit, par exemple, que Dionysos est le nom qui convient le mieux à ce Dieu qui doit être redécouvert.

V. Conclusions

Mais est-ce que la mort de Dieu libère-t-elle la métaphysique? „Sans doute, et même si Nietzsche opère cette libération à l'intérieur de la structure onto-théologique de la métaphysique, il demeure dans le cadre de cette tradition”²⁸. Pourquoi? Parce que l'inversion d'une proposition métaphysique reste pleinement métaphysique. Dans les termes de Jean-Luc Marion, F. Nietzsche n'entre pas dans la distance, donc le terme „idolâtre” le caractérise avec exactitude²⁹. Même si F. Nietzsche appartient ou pas à la métaphysique, la mort de Dieu signifie une chose: le monde supra-sensible n'est plus efficiente, la transcendance change son statut, devenant de verticale, horizontale, ce qui signifie qu'il y a désormais, dans le champ *plat* de l'être, des régions de l'étant privilégiées: c'est le *Dasein* de M. Heidegger.

Il ne faut pas croire que l'idole conceptuelle de Dieu ne commence qu'avec le concept de *causa sui* chez R. Descartes. Dans les *Actes de a Apôtres* (17, 23 *sqq.*), saint Paul trouve à Athènes des idoles d'or, d'argent et de pierre. Mais ce ne sont pas ceux-ci les plus insidieux; un autre type d'idole est en question: il s'agit des idoles conceptuelles (non pas fabriquées par les mains, mais par l'intellect de l'homme). Le texte le laisse sous-entendre en présentant là les auditeurs de Paul: les *philosophes* épicuriens et stoïciens, coupables, bien avant Descartes, d'idolâtrie conceptuelle³⁰. Or, il s'avère, par ce texte, que l'objection si souvent et si stupidement érigée contre la théologie chrétienne n'a pas de fondement: ce n'est pas le

²⁶ Cf. F. Nietzsche, *Naissance de la tragédie* et, plus spécialement, *Le crépuscule des idoles*, chapitre „Le problème de Socrate”.

²⁷ Cf. M. Haar, *op. cit.*, p. 209.

²⁸ Cf. J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, B. Grasset, 1977, p. 58.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 103 *sqq.*

³⁰ Voir l'exceptionnelle analyse de Jean-Luc Marion, *L'idole...* p. 43 *sqq.*

christianisme qui a forgé un concept de „Dieu”, tout au contraire, la tâche du christianisme (et nous le voyons dans les *Actes*) a été de détruire les idoles de tout type, y compris ceux conceptuels. Et la distinction entre *theologia rationalis* et la *theologia revelata*, bien que renfermant l'idée dangereuse d'une possible rationalisation du message Évangélique (il y a des vérités de foi qui peuvent se prouver aussi par la raison, considérait saint Thomas), a eu au moins un mérite certain: celui de signaler qu'il y a, ou bien qu'il doit y avoir, une *incompressibilité* du domaine de la théologie révélée, qui doit rester inaccessible à toute forme de raison. Et bien, il me semble que la *theologia revelata*, a trop vite été délaissée par ceux qui s'appelaient, avec orgueil, théologiens.

Jean-Luc Marion surprend la position singulière et paradoxale de Descartes par rapport aux théologiens de son époque: „Parmi les déterminations concourantes de l'essence divine, si l'une - *ens perfectissimum* - s'accorde exactement à l'onto-théologie de l'*ens cogitatum*, l'autre - *causa sui* - correspond littéralement à l'onto-théologie de l'*ens ut causatum*; la première et plus fondamentale - *infinitum* - ne trouve justification dans aucune figure métaphysique”³¹.

Cette figure laissée inabordée par R. Descartes sera abordée, dans d'autres termes, évidemment, par Pascal. Celui-accepte que Dieu est infini, mais pour lui, l'infinité ne dit presque rien: „Dieu n'admet donc plus aucun nom propre dans le discours de la philosophie [...] la crise des noms divins s'ouvre encore une fois”³². B. Pascal dépasse par destitution la métaphysique (thèse de Jean-Luc Marion), fort de son site strictement théologique. À partir de B. Pascal et de son *Mémorial*, la frontière entre la métaphysique et la théologie véritable est définitivement posée: „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants [...]. Dieu de Jésus-Christ”: opposition on ne peut plus claire et disqualifiant pour la métaphysique. Ce Dieu véritable, contrairement à ce que pense une certaine orientation de la théologie traditionnelle pervertie par la métaphysique, ne se donne plus à voir et à contempler dans le monde, parce qu'il est un Dieu qui se cache (§ 213³³) et quiet une „herméneutique” *anagogique*. En d'autres mots, une herméneutique qui

³¹ Cf. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, pp. 293-294.

³² Cf. *Ibid.*, p. 308 *sqq.*

³³ J'utilise l'édition des *Pensées* établie et annotée par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004. B. Pascal est ici inspiré par *Isaïe*, 45, 15; voir et § 227; § 373; § 398; § 414; § 653; § 781; voir aussi les *Lettres aux Roannez d'octobre 1656*.

n'est autre chose que l'*identification avec le Christ*. Dieu chrétien ne peut être „connu” (et ici connaître perd tout son sens métaphysique pour gagner un sens *participatif*) que par Jésus-Christ, Réparateur (§ 4; § 178; § 655). Nous pourrions voir „Réparateur” véritable nom par lequel Dieu intervient dans le discours métaphysique, ce discours qui ne pourra plus faire abstraction de la misère. La tâche pascalienne est de rabaisser le discours métaphysique, à tel point que devienne visible le besoin d'un Dieu *Réparateur*, et non plus d'un Dieu *causa sui, auteur des vérités géométriques* (§ 419; § 466; § 467), (la cible est, bien évidemment, Descartes). Les contradictions métaphysiques s'accordent en Jésus-Christ (§ 241), mais non pas parce que le Christ serait un principe conciliateur, mais parce que les contradictions appartiennent, cette fois-ci, *la nature déchue* de l'homme que seul le Christ restauré en sa plénitude originale. C'est exactement dans cette perspective sotériologique que peut se comprendre le terrible reproche de Pascal à l'encontre de Descartes („ridicule, car cela est inutile et certain et pénible” (§ 77; § 702)³⁴: la connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile (§ 180; § 419). Par là, B. Pascal stigmatise toute connaissance prétendue théologique (mais, au fond métaphysique) qui, sous l'apparence d'un discours sur Dieu, mène ailleurs qu'au Christ. Le Christ reste le nom ignoré par tout discours métaphysique sur Dieu.

REFERENCES

- Alquié, Frédérique, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1991.
Beyssade, Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.
Carraud, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.
Funkenstein, Amos, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVIIe siècle*, traduction par Jean-Pierre Rothschild, Paris, PUF, 1995.
Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1984.
Guénancia, Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.

³⁴ Cf. Michel Le Guern, *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971, pp. 164-167.

- Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.
- Heidegger, Martin, *Identité et Différence*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche et le christianisme*, Paris, Boyard, 2003.
- Koyré, Alexandre, *Du monde clos à l'Univers infini*, traduit de l'anglais par Mme Raïssa Tarr, Paris, PUF, 1962.
- Langneaux, Jean Michel, „Étude sur le spinozisme de Michel Henry”, in Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004, pp. 272-273.
- Lebrun, Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Librairie Armand Colin, 1970.
- Marion, Jean Luc, *L'idole et la distance*, Paris, B. Grasset, 1977.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1982.
- Marion, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
- Marion, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
- Marion, Jean-Luc, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.
- Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Naissance de la tragédie*, traduction par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1949.
- Œuvres de Descartes*, tomes I à XII, édition Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1910.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- Suarez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, ed. Vivès, 1856-1877.

Florin Crîșmăreanu, Scientific Researcher, PhD Philosophy, Al. I. Cuza University of Iasi.

Address:

Florin Crîșmăreanu
Al.I. Cuza University of Iasi
Department of Philosophy
Bd. Carol I, 11, 700506 Iasi, Romania
Email: fcristmareanu@gmail.com