

## Recensions

### PHILOSOPHIE

Robert SPAEMANN, *Chasser le naturel?*, Traduction [de l'allemand par] Stéphane Robilliard, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2015, 1 vol. de 208 p.

R. Spaemann est un des meilleurs philosophes moralistes contemporains. Une partie de son œuvre est déjà traduite en français. Il nous offre dans ce volume une réflexion sur l'enracinement naturel de l'éthique et de la philosophie pratique. Son ouvrage est issu d'une série de conférences données à l'Université de Louvain lors d'une invitation à la chaire Cardinal Mercier. Le propos du livre est de répondre aux critiques qui s'élèvent contre la référence de l'éthique à la nature, et en contrepartie de montrer la richesse d'une conception de la nature comme tendance orientée vers un accomplissement de l'homme en ses diverses dimensions. R. Spaemann commence par une critique de ce qu'il nomme un dualisme de la raison déchirée par la dialectique du spiritualisme et du naturalisme. Il utilise le terme « naturalisme » au sens de la philosophie contemporaine, c'est-à-dire comme un équivalent de « matérialisme ». Il note que ce naturalisme se conjugue facilement avec une philosophie qui proclame l'émancipation radicale de l'éthos humain de toute référence à une nature humaine, ou à une normalité qui tirerait son contenu de ce qui est naturel. Le naturalisme se retrouve donc à l'opposé de ce que l'on nomme « natu-

rel », et dont le contraire est « anormal » ou « contre-nature ». Mais ce qui caractérise la pensée contemporaine est surtout la dialectique permanente entre spiritualisme et naturalisme. Cette tension entre les orientations de la raison recouvre une vérité qui doit être reformulée pour sortir de la dialectique. L'A. s'y emploie au cours d'une relecture de Kant et de Descartes et enfin d'Aristote. Cela nous reconduit à la *phusis* où s'accomplit en l'homme une intégration du biologique au spirituel. Là se réalise aussi l'unité de la subjectivité et de l'objectivité en ceci que l'être physique ne se réduit pas à être pour un sujet, mais peut devenir objet pour d'autres sujets. La *phusis* est ce qui, en s'offrant à comprendre, nous relie à tout ce qui est. La *phusis* est une source de mouvement immanent dont la causalité dépasse la simple force antécédente. Elle se révèle comme un élan par lequel la nature humaine dépasse et intègre son origine biologique : « Le paradigme de la *phusis* au sens aristotélicien est précisément cette qualité de l'homme en vertu de laquelle il dépasse la physique » (p. 27).

On comprend alors la nécessité d'affronter, au cours du chap. 2, la théorie de l'évolution. Elle peut aisément conduire à une forte trivialisation de la nature humaine. Après avoir marqué certaines limites de cette théorie en tant que scientifique, opposée à « philosophique », et avoir rappelé quelques essais de la pensée moderne en guise de réaction — Leibniz

et sa tentative de philosophie naturelle fondée sur la spontanéité des monades, la plongée de l'homme dans l'indifférencié dont il est seulement une partie plus complexifiée, la subjectivité kantienne et son cheminement vers une meilleure compréhension du vivant à travers une certaine finalité retrouvée à partir de nous-mêmes, qui conduit à une relativisation de toute science de tout vivant, limitée qu'elle est au conditionné — l'A. souligne l'échec de cette science biologique devant la négativité. Elle peut bien tenter d'expliquer l'apparition de l'autre, mais c'est toujours à partir du donné précédent, et non pas de l'autre en tant qu'autre, en tant que son altérité est une différence non déjà possédée et non une duplication altérée. Bref l'apparition positive d'un esprit lui échappe par hypothèse, car il s'agit d'un inconditionné. Ce qui apparaît ici est la difficulté à comprendre le développement et, par le fait même, de comprendre les limites spécifiques et la finalité. Positivement il s'impose donc de redire avec Hegel, ou plus simplement avec un philosophe contemporain (M. Dummet) : « L'homme est une chose qui subsiste par soi. » Mais la nature n'est pas seulement détermination et corrélat de la définition. Pour être féconde en éthique, elle doit donner des indications d'orientation de l'action, être donc téléologique. La téléologie aristotélicienne qui répond à ce besoin a cependant été déformée par oubli de la téléologie interne, appuyée sur la fin en tant que cause propre, au détriment de conceptions téléologiques externalistes, qui conçoivent la téléologie comme une imposition volontariste, théologique, ou une fusion dans le grand tout de la machine universelle. L'insistance sur le caractère interne de la finalité conçue comme accomplissement et bien du sujet agissant est particulièrement importante. Encore faut-il ne pas tenir l'orientation comme une projection de l'expérience de l'action, mais plutôt au contraire comme une condition de cette action. L'A. établit

qu'en réalité, dans notre expérience même de l'action, nous ne pouvons nous sentir être libres et agissant en vue de fins que si nous nous présupposons une nature elle-même déjà dotée de tendances. Mais bien entendu la nature peut déjà être défaillante en nous ou en tout vivant, c'est pourquoi Aristote parle d'une faute de nature, *hamartia tes physeos*, et saint Thomas d'un *peccatum naturae* lorsque naît par exemple un lapin à trois pattes. La présence des erreurs témoigne de la bonne orientation habituelle.

Étant ainsi reconnue une nature humaine, se pose encore cependant le problème de son unité. S'ouvre ici une discussion assez longue des diverses formes de dualisme, parmi lesquelles l'A. n'hésite pas à placer la division entre intellect actif et intellect agent, comme aussi la séparation entre *pura natura* et grâce surnaturelle. Mais ces tensions sont reprises et résolues par la valeur intégrative de la nature téléologique. De l'intérieur de la nature humaine surgit un appel à son propre dépassement qui est en même temps son épanouissement. La reconnaissance de la transcendance humaine à soi-même est donc déjà présente dans le déploiement téléologique de cette nature jusqu'au bien suprême. Cette analyse conduit à reconnaître la dignité humaine et la liberté politique, au sens de la participation à la vie de la cité. Il semble à l'A. que l'on rejoit sur ce point Kant et son idée de la personne comme fin, qui peut se résumer ainsi selon lui : « Chacun compte. »

Le chap. 6 examine les divers apports d'une référence à une nature téléologique. Une telle nature s'avère être la condition de possibilité de la *praxis*, car notre action présuppose toujours qu'il y a quelque chose qui est déjà là à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur de nous. L'action n'est possible que sur la base d'une certaine régularité partiellement déterministe de la nature sans laquelle tout projet serait vain. Les dialectiques de la nature et de la grâce, de

la nature et de l'histoire rendent hommage à la nature et sont en même temps un appel à un certain dépassement de la nature. Mais ce dépassement ne peut se produire sur le mode de la maîtrise, car celui-ci entraîne une rechute dans la naturalité : on ne commande à la nature qu'en lui obéissant. Ce qui convient est de retrouver une attitude de maîtrise attentionnée, c'est-à-dire une alliance entre nature et culture.

Le chap. 7 revient sur la pertinence de la nature pour le droit et la morale. Y a-t-il du bien et du juste par nature ? La nature se révèle ici dans la tendance mais une tendance qui, si elle nourrit la raison et la volonté, est aussi mesurée par elles et peut se « reconnaître elle-même dans la direction de la volonté raisonnable » (p. 119). Il s'ensuit une éthique qui consiste dans le développement, ancré dans la nature et la prolongeant, des manières habituelles de se comporter pour satisfaire les fins indiquées par la nature : les vertus.

Le chap. 8 est destiné à éclairer quelques grandes questions éthiques contemporaines concernant la vie humaine. L'A. traite ces questions en y montrant à l'œuvre l'illusion de la volonté de la subjectivité libre s'exerçant par la technique contre la nature et la déshumanisation qui en résulte fatalement comme une retombée dans l'esclavage au sens le plus pauvre des déterminismes chimiques. Cela le conduit à une défense de la vie qui va jusqu'au refus de la peine de mort pour cause d'inutilité.

Au cours du chap. 9, l'A. réfléchit encore au rapport de l'artifice et de la nature. Sa réflexion s'enrichit ici de la dimension ontologique. Si la technique recouvre entièrement la nature en fait de vie, puisque pour les vivants vivre c'est être, alors la croissance d'une technique pouvant aller jusqu'à contrer les inclinations les plus précises de la nature doit se comprendre comme un véritable oubli de l'être. Mais cet oubli est illusoire car jamais un produit de la technique n'est et ne pourra être une substance autonome : un être véritable ;

ce sera toujours une chose. Le règne de la technique implique d'abord une réduction de la nature à la conservation de soi, c'est-à-dire l'oubli que les opérations sont en vue de la fin. La seule voie possible se situe au contraire dans le retour à une perspective d'accomplissement de la nature dans un continuum entre nature et esprit.

Le livre s'achève par une méditation sur la signification de la formule « l'art imite la nature ». L'art est ici non la pure copie de la nature, mais la manière de rendre justice à la nature en participant « à la création d'œuvres qui sont une parabole de l'œuvre de Dieu » (p. 200), comme le dit Paul Klee cité par l'A. Ainsi « l'imitation de la nature : cela veut dire imiter l'invisible, qui est la réalité fondamentale » (p. 199).

Il n'est pas nécessaire ici de souligner l'importance, l'intérêt et l'actualité d'une réflexion sur la référence éthique à la nature. La plupart des idées présentées par l'A. sont capables de nourrir le renouveau et surtout le rayonnement d'une éthique dont nous avons le plus grand besoin en ces temps d'obscurité. Les riches développements de l'A. ne sont pas toujours aisés à suivre en raison du genre littéraire qui implique des détours et des redites. De même, le constant dialogue entre la réflexion inspirée d'Aristote et de saint Thomas et des auteurs modernes demande parfois une attention soutenue.

Ce dernier aspect de l'ouvrage en fait toute la richesse mais introduit peut-être des éléments hétérogènes à une éthique fondée en nature. On peut se demander si les rapprochements avec le personnalisme kantien, ou une exagération des déterminations de la nature, l'absolutisation de la vie par exemple, qui ne tient pas assez compte de la mobilité de la nature, ne rendent pas difficile l'exercice d'une vertu, elle aussi naturelle, à savoir la prudence recherchant un milieu. Si la téléologie est prise au sérieux, elle doit permettre d'intégrer la qualification morale à la nature de la situation et donc de juger en discer-

nant, par exemple, entre une vie innocente et une vie coupable. Ces remarques de détails ne retirent rien à la grande valeur globale de l'ouvrage.

Michel BASTIT.

Cristina CERAMI, *Génération et substance*, Aristote et Averroès entre physique et métaphysique, « Scientia Graeco-Arabica, 18 », Berlin, De Gruyter, 2015, 1 vol. de XIV-734 p.

C. Cerami appartient à la jeune génération des aristotéliens français. Cet ouvrage issu de sa thèse, réalisée sous la direction de Marwan Rashed, correspond parfaitement à son titre, qui annonce une étude comparative d'Aristote et d'Averroès sur la génération substantielle. Ainsi que le titre l'indique aussi, la génération substantielle est prise ici avec raison comme le lieu premier de la liaison entre science, philosophique, de l'être mobile et science de l'être en tant qu'être. La génération substantielle est simultanément un mouvement physique et la venue au monde d'un être substantiel.

Le livre est construit en deux grandes parties dont la première est consacrée à Aristote et la seconde, la plus longue, à Averroès. L'A. reconstruit donc d'abord la place qui revient à la génération substantielle chez Aristote. La génération substantielle relève, comme prévu aux *Analytiques seconds*, d'abord d'une science générale, à savoir en l'occurrence de la science générale du devenir. Mais celle-ci est insuffisante car on ne peut expliquer la génération absolue d'une substance comme un passage d'un contraire à un autre sur fond d'un substrat qui demeure. Il est donc nécessaire d'en venir à une étude spécifique de la génération de la substance. En même temps, la génération substantielle s'inscrit dans une science analytique du mouvement qui permet

de concevoir une certaine unité des multiples devenir. Cette science générale met en lumière des principes analogiques : le substrat, la forme, la privation. Ce n'est qu'avec le *De generatione et corruptione* qu'Aristote accède à la particularité de la génération substantielle, applicable à tous les êtres engendrés, depuis les éléments jusqu'aux homéomères, et enfin aux vivants. La génération d'une substance n'est donc pas « la transformation d'un substrat qui demeure, elle est le venir à être d'un nouveau tout, dans lequel la matière-substrat qui préexiste perd toute autonomie logique et ontologique : on ne dira pas que du sang est devenu animal, mais qu'un animal sanguin est venu à être » (p. 3). La génération substantielle est la duplication du principe agent et la nouvelle reproduction d'un individu semblable, réalisée par le biais d'une assimilation du principe patient par le principe agent, en vertu de sa forme. La forme est en effet le moteur immobile de la substance qui s'impose et s'assimile le patient pour le déterminer en un porteur de la même forme spécifique. La forme est ainsi principe moteur et final. Cela provient de ce que la forme est acte : elle possède une supériorité ontologique lui permettant d'activer la matière. Dès lors, l'analyse de la génération permet d'atteindre un principe ontologique beaucoup plus général, à savoir la priorité de l'acte et le principe unificateur qu'il induit, dans l'analogie. Mais la priorité de la forme-acte dans la génération est seulement posée par la philosophie naturelle. Elle la découvre comme principe immanent de changement en vue de la reproduction de la substance, mais elle n'en montre pas la substantialité. C'est seulement la philosophie première qui montre en elle un principe d'unité et d'autonomie, de détermination et de séparation de l'être. La forme n'est plus alors seulement principe interne du mouvement selon sa déclinaison principale, la déclinaison seconde en étant la nature-matière, elle est une ac-

tivité accomplie, et un accomplissement résidant dans cette activité qu'est l'être substantiel. Ainsi le passage de la physique à la métaphysique se réalise comme un passage de l'amener à soi, ou de l'agir, à la conservation de soi en son être.

Ces acquis de l'analyse aristotélicienne laissent cependant dans l'ombre un certain nombre de questions qui vont aller s'accroissant d'Alexandre d'Aphrodise à Averroès, notamment sous la pression du développement de l'aristotélisme très platonisé d'Avicenne, seul apte à trouver grâce aux yeux des théologiens du Kalam et spécialement d'Al Ghazali. Averroès lui-même semble avoir été exposé dans sa jeunesse, au moment où il rédige les petits commentaires ou épitomés des œuvres d'Aristote, à cet aristotélisme émanatiste.

Les questions que laissait ouvertes le texte d'Aristote peuvent se ramener à deux principales. Premièrement, la philosophie première s'arrête-t-elle à des causes universelles, autrement dit à une ontologie générale selon laquelle les causes sont réductibles à des principes qui sont seulement des fonctions analogiques, ou bien s'achève-t-elle à des causes individuelles en acte, notamment à la toute première substance dont l'être même est acte? Deuxièmement, à supposer que la seconde réponse soit la bonne, comment expliquer alors la causalité des causes inférieures à la première et notamment celle des formes sensibles dans la constitution et l'existence des êtres?

Au premier problème, Averroès répond avec Alexandre, et à mon sens déjà avec Aristote (cf. *Métaphysique*, Θ, 8, 1050 b 6-8), que seules des causes en acte sont de véritables causes, ce qui implique que la causalité soit le fait de substances individuelles actuelles. Il reprend aussi à Avicenne l'idée de la distinction en chacun des genres de causes entre causes proches et causes éloignées.

Avicenne utilisait cette distinction pour affaiblir, selon la hiérarchie émana-

tiste, les causes proches. Il pouvait ainsi recueillir les faveurs de Ghazali et de la théologie des ash'arites. Selon Avicenne, la causalité va s'affaiblissant depuis celle de la cause toute première jusqu'aux êtres sensibles. Ceux-ci n'ont pas de véritable efficacité. Seul un principe séparé, une intelligence, peut assurer l'information de la matière, c'est le rôle du *dator formarum*. Selon la lecture critique qu'en effectue Averroès, cela veut dire que seul le lien causal entre le donateur des formes et les formes est essentiel, alors que l'action des puissances sensibles est purement accidentelle, comme leur être d'ailleurs. Cette interprétation possible d'Avicenne est justement celle qui est adoptée par Ghazali.

La réponse d'Averroès consiste d'abord, dans le cadre d'une métaphysique orientée vers la cause finale ultime et d'une physique qui en démontre l'existence comme Premier Moteur, à montrer que les moteurs des cieus sont des formes séparées. Pour cela, la seule voie consiste à inférer à partir du signe donné par les êtres mobiles. La métaphysique montre qu'en tant qu'actes purs elles sont formes et fins des formes et fins sublunaires, alors que la physique établit l'existence de ces formes comme moteurs éloignés de la génération et du devenir sublunaire.

Reste cependant à préciser comment des formes peuvent agir sur le sensible. En tant que réalités intelligibles, elles semblent dépourvues de tout pouvoir et Aristote ne leur attribue jamais d'efficacité propre. L'efficacité reste toujours une cause externe. Averroès propose de considérer que ce ne sont pas en effet les formes en tant que telles qui agissent sur le sensible car elles devraient alors aussi partir. Mais la forme substantielle et l'essence sont accompagnées de qualités sensibles nécessaires qui ne sont pourtant pas des parties de l'essence. Certaines propriétés des corps ne sont pas de simples accidents mais des « concomitants » nécessaires de l'essence. Les accidents nécessaires pos-

sèdent ainsi une valeur de cause instrumentale de la forme. Il y a donc bien une véritable action causale de la forme jusque dans le sensible. Dès lors, d'une part les réalités sensibles ne sont pas de simples compositions accidentelles, et d'autre part il est possible de remonter la chaîne des causes depuis les êtres sensibles jusqu'aux Intelligences en passant par l'intermédiaire des corps célestes. La réalité de la causalité des formes par le moyen des accidents nécessaires garantit simultanément la consistance des divers plans ontologiques et leur unité analogique dans la dépendance d'un Premier.

L'ouvrage se déploie ainsi avec une remarquable clarté, une érudition très maîtrisée, et suscite un intérêt philosophique constant. Ce grand livre, qui touche aux questions les plus importantes de la pensée humaine, ne pourra que passionner tous ceux qui trouvent dans la vivante tradition aristotélicienne une source de pensée. Il serait à souhaiter que quelqu'un prenne le relais pour le monde latin et étudie sur les mêmes questions les positions de saint Albert et de saint Thomas.

Michel BASTIT.

*The Metaphysics of Relations*, Edited by Anna Marmodoro and David Yates, « Mind Association occasional series », New York (NY), Oxford University Press, 2016, 1 vol. de 282 p.

Voici de nombreuses années que Jules Vuillemin écrivait un livre au cours duquel il se livrait à une critique sévère et stimulante de la métaphysique aristotélicienne à partir de la notion de relation (*De la logique à la théologie*, Cinq études sur Aristote, Paris, 1967). Il y relevait un usage important chez Aristote de la dépendance ontologique asymétrique et y voyait une impasse. En effet, Vuillemin se reportait à la conception de la relation, mise en lu-

mière par Bertrand Russell et largement acceptée, selon laquelle la relation est nécessairement réciproque. Selon Russell et ses successeurs, la relation est exprimée par le connecteur « ...R... ». Or R est un connecteur à deux arguments, donc la relation est nécessairement réciproque. Ainsi Rab signifie : a R b, où a et b sont des individus et R la relation. De plus comme R diffère des deux arguments, il se réfère à une propriété différente de celles qui sont intrinsèques aux deux arguments ; ici a et b, mais qui est partagé par les deux individus : on parle alors de propriété polyadique. Enfin si, comme c'est le cas chez Aristote, la relation inhère à la substance particulière dont elle est un accident et se réduit ainsi à l'individu, elle ne peut, selon la perspective de Russell et de Vuillemin, expliquer le rapport à autrui qui constitue la relation : le terme de la relation est en effet accidentel pour son sujet. La propriété de référence est alors monadique. C'est sur cette base que se poursuit aujourd'hui la discussion dont ce volume se fait l'écho et qui est le fruit des travaux d'un des plus vivants centres de recherche en métaphysique, dirigé par Anna Marmodoro à Oxford.

Au cours d'une longue introduction à deux voix, David Yates et Anna Marmodoro examinent les diverses positions possibles concernant les caractéristiques, non tant de l'expression linguistique ou logique des relations que des propriétés qui peuvent servir à rendre vraies les propositions contenant des relations. Ces propriétés peuvent être intrinsèques ou extrinsèques, réductibles à des propriétés individuelles ou non, avec diverses combinaisons possibles, selon l'ontologie des relations que l'on défend.

Le cas particulier de la relation de cause à effet est un des domaines où la question de la relation prend toute son importance. Une des manières les plus intéressantes de concevoir aujourd'hui la causalité est celle de la théorie dite des pouvoirs où une

substance agit sur une autre. Cependant cette relation est-elle nécessairement réciproque ou peut-on, au moins dans certains cas, envisager une causalité asymétrique? Le problème est évidemment capital. Mais la question des relations concerne aussi la philosophie de la physique, où la mécanique quantique semble donner une impulsion très forte en faveur de l'irréductibilité des propriétés relatives et même en faveur d'une ontologie où la relation se substitue aux substances pour déboucher sur un monisme radical.

De son côté, A. Marmodoro rappelle l'existence d'une théorie de la relation qui puise ses racines chez Aristote. Celui-ci s'oppose à Platon pour qui les essences individuelles consistent dans le partage d'une forme commune indépendante des sujets et possédant sa propre autonomie. Au contraire, Aristote développe une conception de la relation qui peut se réduire à une propriété individuelle, tournée néanmoins vers le terme, et donc non nécessairement réciproque quoique réelle. Les divers articles, dont on ne peut présenter qu'un choix trop limité, traitent de l'une ou l'autre dimension de la problématique brièvement rappelée ci-dessus. Il s'en dégage trois tendances possibles : privilégier les substances individuelles, faire de la relation une entité séparée, déboucher sur un monisme interrelationnel.

Theodore Scaltsas, dans son article intitulé « Relations as Plural Predications in Plato », rappelle que, si vous et moi sommes deux, aucun de nous n'est « deux ». À la suite de quoi il explique que Platon, à travers le partage d'une forme commune, propose une ontologie de la relation sans réifier la relation. Cette interprétation originale a échappé à de nombreux interprètes parce que la pluralité des sujets, présente dans la théorie des formes, n'a pas été assez remarquée. Scaltsas en conclut que Platon a ainsi établi une première et unique conception de la relation qui pourrait suggérer

une nouvelle approche dans la discussion contemporaine.

L'article suivant, dû à Jeffrey E. Brower, étudie la longue tradition selon laquelle la relation peut être comprise en termes d'individus et de leurs propriétés monadiques. Il présente une typologie systématique des types de théorie de cette tradition, en expliquant qu'elle est plus riche et subtile que ce qu'en pensent beaucoup de philosophes contemporains.

Sydney Penner constate ensuite qu'en dépit de nombreuses divergences sur la question des relations la plupart des médiévaux s'accordent sur l'idée qu'un accident ne peut avoir qu'un seul sujet. Cela peut étonner les modernes habitués à comprendre les relations comme des propriétés polyadiques et se demander pourquoi de telles propriétés ont si peu de succès au Moyen Âge. La réponse n'est pas simple, car les médiévaux en général tendent à prendre cette analyse pour acquise sans essayer de défendre plus avant cette thèse. Néanmoins il est possible de recueillir quelques raisons sérieuses du rejet des propriétés polyadiques dans la théorie ancienne et médiévale de l'accident.

Plusieurs philosophes ont élevé des objections contre l'idée que les relations tiennent de leurs *relata* un certain ordre. Le positionalisme est un essai pour renouer avec l'idée traditionnelle que la distinction entre les propositions « Abélard aime Héloïse » et « Héloïse aime Abélard » provient de la différence de rôle des *relata*, aimant et aimé, qui change selon les deux propositions. Dans son article consacré au « Positionalism Revisited », Maureen Donnelly propose une version du positionalisme basée sur un aristotélisme au sens large. Elle identifie les positions dans une relation comme des propriétés co-relatives des *relata*. Elle cherche ensuite à montrer que ce positionalisme relatif est en mesure de surmonter les objections habituelles contre le positionalisme, et possède une structure capable d'expliquer les

dissymétries des propriétés dans les relations complexes.

Le regretté E. Jonathan Lowe propose de considérer qu'il n'y a probablement pas de relations, dans son provocant « There Are (Probably) No Relations ».

De nombreux faits contingents concernent des relations par accident, notamment les relations spatio-temporelles. Aussi Peter Simons dans l'article qui porte le titre de « External Relations, Causal Coincidence, and Contingency » soutient-il qu'alors que les relations spatio-temporelles sont extérieures à leurs *relata*, dans le sens où elles ne sont pas déterminées par leur simple existence ou leur nature, de telles relations se réduisent à des relations internes entre des processus dont dépendent ontologiquement les individus spatio-temporellement en relation.

Le structuralisme mathématique et le réalisme structural en science pensent que les relations sont irréductibles. En ce sens, ils vont à l'encontre du courant métaphysique principal qui, d'une façon ou d'une autre, pense que les relations se réduisent à des propriétés des individus et de leurs propriétés intrinsèques. James Ladyman dans « The Foundations of Structuralism and The Metaphysics of Relations » rapporte quelques exemples de caractères relationnels non réductibles, parmi lesquels les états quantiques intriqués, afin de renforcer le structuralisme et de produire une base naturaliste pour la métaphysique des relations. Mais il existe diverses versions du structuralisme qui dépendent de la manière dont les relations fondamentales ou structures sont comprises et la nature de la dépendance ontologique qu'elles induisent. J. Ladyman soutient que les formes habituelles d'arguments contre la fondation des individualités dans les relations ne sont efficaces que si elles sont aussi valables contre la fondation de l'individualité dans des propriétés non relationnelles. Il poursuit en prétendant que les structures physiques n'impliquent pas

que tous les systèmes physiques soient ontologiquement dépendants de la totalité de l'univers. Selon lui, le structuralisme n'entraîne le monisme que si les relations sont réputées être problématiques, si elles ne possèdent pas de fondements individuels. Donc le monde ne serait peuplé que de relations sans *relata* particuliers.

Sebastián Briceño et Stephen Mumford s'élèvent contre cette thèse dans un article intitulé « Relations All the Way Down? Against Ontic Structural Realism ». Ils développent l'idée que la substitution d'un monde moniste à ce monde des particuliers n'est pas un progrès, même si la conception selon laquelle les relations sont accompagnées d'une ontologie des particuliers pose un certain nombre de problèmes. Un monde de pure structure ne serait qu'une version renouvelée du platonisme manquant complètement de ressources pour sa concrétisation. Il serait impossible de distinguer par exemple entre une espèce mondiale et ses exemplaires particuliers. Il n'y a pas non plus de véritables raisons empiriques pour favoriser une ontologie structuraliste.

Pour autant qu'il s'agit d'objets du monde familier, il est possible de rapporter les relations causales entre elles aux propriétés intrinsèques de ces mêmes objets, leur masse et leur charge par exemple. En ce sens, les relations causales sont internes. Mais cette vue est remise assez radicalement en cause par la physique quantique. En effet, selon l'article de Michael Esfeld « The Reality of Relations : the Case From Quantum Physics », le théorème de Bell prouve qu'aucune propriété dynamique basée sur des propriétés intrinsèques et locales des objets quantiques ne peut s'accorder aux prédictions empiriques de la mécanique quantique. Pourtant M. Esfeld montre aussi que la superposition quantique n'implique nullement l'abandon d'une ontologie des objets pour une ontologie des structures. Toute ontologie d'une matière dans l'espace-temps



implique, suggère Esfeld, qu'elle s'occupe d'objets. Les propriétés dynamiques de ces objets ne sont pas déterminées par leurs propriétés locales intrinsèques, mais par une propriété holistique exemplifiée en chacun des objets en même temps. Selon Esfeld, on débouche de cette façon sur une structure relationnelle dont les *relata* sont les objets. Cela signifie qu'un réalisme ontique de la structure peut parfaitement se combiner avec une ontologie substantialiste. Ces suggestions exploitent les interprétations de la physique quantique effectuées par Bohm et par Bell.

Plusieurs autres articles n'ont pu être mentionnés pour ne pas dépasser les dimensions raisonnables d'un compte rendu, mais ils méritent tous la lecture. Cela donne une idée de la richesse et du sérieux des discussions de la métaphysique contemporaine. Il est aisé d'y retrouver le climat de la scolastique et des problématiques qui sont parmi les plus importantes qui soient pour l'ontologie et, par là même, des plus classiques. Celui qui fera l'effort de pénétrer dans ce monde, encore trop peu connu en France et chez les thomistes, et de se familiariser avec son vocabulaire, en retirera un grand profit métaphysique. Il est sans doute inutile ici de rappeler que la théologie mobilise aussi la relation pour la Trinité, la création, et bien sûr tous les rapports humains.

Michel BASTIT.

Aude SURAMY, *La Voie de l'amour*, Une interprétation de *Personne et acte* de Karol Wojtyła, lecteur de Thomas d'Aquin, Préface de Livio Melina, Siena, Edizioni Cantagalli, 1 vol. de 708 p.

Ce livre étudie, dans *Personne et acte*, le thomisme wojtylien, influencé par Jean de la Croix et Max Scheler. Quoique non cité dans *Personne et acte*, le docteur espagnol est bien présent. Sa mystique qui élève, à

travers les nuits des sens, de l'intelligence, de la foi, à une union d'amour à Dieu, informe cet ouvrage qui mène à concevoir l'aboutissement de l'acte humain dans l'amour. Celui-ci ouvre à une connaissance de l'autre, au-delà des limites de la connaissance rationnelle : « *Personne et acte* pourrait être rapproché de la mystique sanjuaniste en ce que cet ouvrage semble être un discours spéculatif dont la fin pratique est l'amour » (p. 170). Le saint espagnol, qui professe la théologie spéculative thomasienne, adopte une démarche de type phénoménologique.

Max Scheler propose une approche phénoménologique de l'acte moral. Mais des erreurs théoriques grèvent cette pensée. Scheler accorde, dans le rapport aux valeurs, objectives, un primat à la spontanéité émotionnelle plutôt qu'à la volonté et l'intelligence. Il privilégie une morale de l'amour, mais au détriment de tout devoir dont il ne possède qu'une acception négative. Il ne peut alors fonder une juste morale : « À la lecture [...] de Wojtyła [...], il semble que [Scheler] retombe malgré lui dans le subjectivisme qu'il fuit, au moyen d'un *a priori* émotionnel qui lui voile toute saisie d'une existence et d'une opérativité » (p. 344). L'avantage d'une approche expérimentale ne compense pas l'erreur théorique.

Thomas d'Aquin propose une analyse de l'acte humain exempt de toute erreur théorique : « Wojtyła insiste sur le fait que contrairement à la conception schelerienne de la volonté, qui est erronée en ce qu'elle ne fait que subir passivement l'attraction des valeurs, la volonté décrite par Thomas d'Aquin [...] rend possible [...] l'existence d'un véritable acte éthique » (p. 380). Le dernier chapitre, le plus long du livre, étudie la résonance entre la métaphysique et l'anthropologie de Wojtyła et celles de l'Aquinat. Celui-ci développe une juste connaissance de la personne humaine, mais qui ne se soucie pas de l'expérience concrète et singulière

de l'homme qui agit. Pour pallier ce qu'il considère comme une carence, Wojtyła aborde l'acte humain du point de vue de l'expérience vécue : il « tient à entrer toujours plus profondément en l'homme. Une phénoménologie très probablement inspirée de Scheler et de Jean de la Croix, le conduit de l'intentionnalité thomasiennne à un "acte intentionnel" qui ne la renie pas mais se rapproche néanmoins de "la philosophie contemporaine" » (p. 479).

Fidèle à la tradition polonaise, Wojtyła considère la pensée thomasiennne toujours vivante et apte à soutenir toute nouvelle vérité, car « Thomas d'Aquin "ne cesse d'être le maître de l'universalisme philosophique et théologique" » (p. 612). Mais il n'en affirme pas moins la nécessité d'une étude phénoménologique au plus près de l'expérience concrètement vécue.

A. Suramy insiste sur une saisie plus profonde de la personne chez Wojtyła que chez saint Thomas. Mais ne s'agit-il pas tout simplement d'une question de point de vue sur l'objet ? L'attachement moderne à parler de la personne humaine n'était pas celui de saint Thomas. En revanche, les ultimes pages de cette étude profonde, fouillée, montrent le lien intime entre le personnalisme de Wojtyła et les plus hauts développements spéculatifs et mystiques de la sagesse chrétienne représentée par les deux docteurs.

Michel MAHÉ.

François URVOY, *La Racine de la liberté*, « Ouverture philosophique », Paris, L'Harmattan, 2014, 1 vol. de 252 p.

Comme le titre de cet ouvrage l'indique bien, l'A. entend donner les fondements ontologiques de la liberté humaine. Il y propose même une « nouvelle ontologie » (p. 7), car il s'agit pour lui de redéfinir les conditions de la liberté concrète de l'homme.

L'ouvrage comporte quinze chapitres de dix à vingt pages chacun. Les trois premiers constituent une approche négative de la question, abordant des thèmes périphériques et contraires tels que la contrainte et le déterminisme, et écartant (chap. II) l'hypothèse du libre arbitre. Les deux chapitres suivants commencent l'explicitation de la « nouvelle ontologie » annoncée par l'A. Les chap. VI à IX traitent de manière détaillée du rapport entre la liberté de l'homme et sa dépendance au monde — point essentiel ici. Enfin, les chap. X à XV, forts de ce qui est dit auparavant, en constituent un prolongement d'ordre moral.

*La Racine de la liberté* n'est pas une œuvre scolaire, mais un ouvrage philosophique par lequel l'A. livre ses recherches et convictions au sujet des fondements de la liberté. On ne s'étonnera donc pas qu'il s'agisse d'un travail très personnel où, de ce fait, l'A. expose des idées parfois très tranchées, ni que la réflexion présente, malgré l'économie volontaire de jargon et de références savantes, quelques difficultés à la lecture (outre les « fautes de frappe », malheureusement fréquentes). L'A. expose en fait, de manière très condensée, les résultats d'un long chemin de pensée sur la question. Mais il faudrait lire, comme l'A. lui-même l'indique en avant-propos, ses œuvres antérieures pour apprécier ce chemin dans son déploiement. C'est pourquoi aussi les références à ces dernières ne sont pas rares, dans le corps du livre.

Il apparaît clairement que l'A. privilégie la conception stoïcienne de la liberté, qu'il oppose singulièrement à l'idée de libre arbitre. Celle-ci n'a aucune validité à ses yeux, et s'il l'aborde, c'est toujours pour la réfuter, comme si elle était, selon lui, une mauvaise position du problème de la liberté. L'agent libre est, selon l'A., entièrement plongé dans les circonstances et en particulier dans les relations inter-individuelles. Il ne s'agit pas alors de concevoir l'action libre en dehors ou à côté du monde, mais bien *dans* le monde

ou, comme il le dit à plusieurs reprises, dans « le jeu du monde » ou encore « le tissu d'interactions » (p. 125) que constitue toute communauté.

Ce dernier point est notamment justifié par le doute que l'A. nourrit par rapport au statut de l'« esprit » humain — terme qu'il met lui-même entre guillemets. Il n'adhère en tout cas nullement à l'idée d'un esprit faisant exception à l'univers naturel : la subjectivité humaine est immanente au monde selon lui. Ceci posé, comment l'acte libre pourrait-il en effet être capable de « commencer *de soi* une série de phénomènes », pour utiliser les termes de Kant avec lequel l'A. dialogue fréquemment tout au long de l'ouvrage ?

Pour situer le problème essentiel traité par ce livre, on peut d'ailleurs suggérer à ceux qui le liront de se référer préalablement à la célèbre « antinomie » kantienne concernant la liberté (*Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », L'antinomie de la raison pure, troisième conflit). Kant n'y propose aucune thèse positive, on le sait ; il ne fait que présenter deux thèses contradictoires qu'il juge également défendables : le déterminisme physique d'une part et l'affirmation d'une liberté comme pouvoir de commencement absolu d'autre part. Mais on peut dire que la position de F. Urvoy se définit, vis-à-vis de cette antinomie, comme une troisième thèse médiane : en tant que réalité physique, l'homme ne fait pas exception au monde des choses, mais il peut cependant en changer le cours — ce que l'on trouve exprimé par cette heureuse formule : « Toute action libre est un infléchissement du jeu du monde » (p. 171).

Si l'A. adhère par principe à la conception stoïcienne de la liberté et renonce, par principe également, à l'idée de libre arbitre, c'est parce qu'il juge la première efficace et la seconde inefficace. L'efficacité apparaît dès les premières pages de son livre comme un critère discriminant. Ce retour continu à l'*efficacité* comme valeur décisive de

toute théorie de la liberté donne à la pensée de l'A., outre l'influence stoïcienne, un tour pragmatiste. Cela ne va d'ailleurs pas sans assimiler parfois l'acte libre à une forme de production technique, où l'agent libre apparaît comme un ingénieur, capable d'une certaine *maîtrise* du réel — laquelle doit tâcher d'épouser une réalité toujours changeante pour mieux la *modifier*, la *transformer*. On peut le dire en effet : la technique est ici l'archétype de l'action libre.

On peut encore penser à la prudence aristotélicienne. Il est étonnant à ce sujet que l'A. affirme « l'absence d'une théorie de la liberté (même esquissée) » chez Aristote (p. 188). Que faire alors des traités du *choix* et de la *prudence* (livres III et VI de l'*Éthique à Nicomaque*, pourtant mentionnés par l'A. en bibliographie) ? En outre, il est difficile de ne pas sentir quelque injustice lorsque l'A. affirme sans en donner les raisons que « la grande faiblesse de la philosophie médiévale [est] de s'être centrée sur la notion de libre arbitre » (note, p. 45). Cela mériterait d'autant plus examen qu'il est facile de voir, chez saint Thomas d'Aquin en particulier, combien la volonté est en rapport avec les circonstances et les passions — ce qui ne fait pas moins de lui un partisan éminent du libre arbitre. Les adversaires de la pensée de F. Urvoy sont plutôt ceux qui affirment la toute-puissance de la volonté, tels que Descartes ou Sartre. Mais, pour un hylémorphiste aristotélicien, le libre arbitre n'a jamais été une telle toute-puissance de la volonté. On peut en effet soutenir que, chez l'homme, « une volonté pure n'est qu'une fiction » (p. 129), sans pour cela renoncer à la possibilité du libre arbitre.

Ces remarques renvoient enfin à des considérations anthropologiques fondamentales : l'esprit humain existe-t-il ? Et, au cas échéant, quelle est sa nature ? L'A. réduit l'homme à sa corporéité — ce qui lui permet de développer une conception de la liberté humaine comme immanente au monde. On ne s'étonnera pas, dès lors,

qu'il ne voie entre l'homme et l'animal qu'une différence de degré — « il n'y a chez l'homme au plus qu'une différence de degré mais non de structure entre lui et le chimpanzé ou le gorille », est-il écrit, p. 117. On ne peut pas non plus s'étonner, dans cette perspective, de l'importance essentielle accordée aux interactions immanentes pour penser l'acte libre. Pour autant, il faut bien admettre que l'action libre de l'homme ne saurait se réduire à une réaction spontanée. L'A. lui-même le récuse dès son premier chapitre : « La liberté/spontanéité est identique à la liberté de la pierre lâchée » (p. 13). Mais on reste assez loin du stoïcisme qui affirme la souveraineté de la pensée — laquelle est comparée par Marc Aurèle à une « forteresse imprenable ». Selon le stoïcisme, même l'esclave, même le prisonnier jouissent, par la pensée, d'une liberté inaliénable. Mais il semble que l'A. ne conserve pas cet héritage.

Il faut ajouter que de belles pages sont consacrées, dans ce livre, à la question du rapport à autrui. En effet, l'A. insiste fortement sur l'idée que la liberté est ouverte au monde, et particulièrement à autrui, sans quoi elle demeure stérile. Notre action, même la plus libre, dépend aussi bien dans ses antécédents que dans ses conséquences, en passant par les circonstances actuelles, d'autrui, qu'il s'agit non seulement de *saisir* dans notre appréhension, mais vis-à-vis duquel il s'agit encore de prendre le *risque* de donner sa *confiance*. « Il n'y a pas d'action sans confiance, pas de confiance sans la double dimension de la dépendance et du risque » (p. 141). Cette idée vaut aussi bien dans la « relation interpersonnelle » d'ordre professionnel et technique que dans l'amour conjugal.

F. Urvoy rappelle que l'autre n'est pas une chose parmi les choses ; il est un sujet, doué lui-même, à quelque degré que ce soit, d'une liberté. Et l'A. revient fréquemment à cette idée que si l'adéquation de mon action dépend de l'adéquation de la « saisie » subjective que j'ai du

monde objectif qui m'entoure, il faut que ma « saisie » de l'autre intègre sa dignité d'être libre. Seulement, la liberté d'autrui défie mon effort de la *saisir*, car « nous ne tenons pas ce qui détermine les partenaires à agir » (p. 142), et même : « Nous ne connaissons pas la part de liberté d'autrui » (p. 217). Par la liberté d'autrui, je dépends de lui plus qu'il ne dépend de moi. On reconnaît par ailleurs l'héritage kantien, mentionné par l'A. lui-même : autrui doit être saisi par notre conscience non seulement comme moyen de notre action mais toujours « aussi comme fin » (p. 182), c'est-à-dire comme *libre*, et digne en cela d'agir toujours aussi par et pour lui-même. F. Urvoy ouvre en effet la possibilité de concilier les notions de *liberté* et de *dépendance*. C'est sans doute pour avoir négligé parfois la condition dépendante de l'homme que les partisans du libre arbitre lui paraissent si contestables. L'A. affirme en général la possibilité d'une liberté à la fois restreinte et efficace, et cherche à montrer qu'elle peut être d'autant plus efficace qu'elle assume ce qui la restreint. C'est en ce sens que l'on peut lire notamment : « L'homme libre ne se retire pas, il assume et il affronte » (p. 216).

Enfin, de même que Kant prescrit de favoriser le bonheur des autres en les respectant, l'A. dit que celui qui fait un usage vraiment éthique de sa liberté doit les *servir* et leur *donner* « selon ce qu'il peut envisager de favorable à leur liberté » (p. 216-217). Reconnaître et favoriser la liberté d'autrui, c'est, dans cette perspective, faire un usage vraiment éthique de sa liberté.

Marc CONTURIE.