

# L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE À TRAVERS LA MÉTAPHYSIQUE

CONSTANTIN MIHAI\*

Notre étude qui implique un bref aperçu historique sur la métaphysique suit la manière de fonctionner du principe de la causalité, son reflet dans la démonstration de l'argument ontologique.

Nos points de repère partent de la philosophie platonicienne et de celle aristotélique, les fondements de la métaphysique, en général pour aboutir à la philosophie médiévale d'Anselme de Canterbury et de Thomas d'Aquin.

Platon et Aristote représentent dans l'histoire de la philosophie deux manières spécifiques de concevoir le discours métaphysique dans le sens où le théoricien de la philosophie des Idées est suivi par le théoricien de la philosophie naturelle.

Anselme de Canterbury marque son type de discours théologico-métaphysique par la démonstration de l'argument ontologique, figurant comme le défenseur du réalisme contre le nominalisme. Thomas d'Aquin, dans le prolongement de la doctrine aristotélique, réussit à créer un système théologico-métaphysique où la raison et la foi coexistent seulement dans la mesure d'un *noesis* qui renforce l'argument ontologique.

Platon, Aristote, Anselme de Canterbury et Thomas d'Aquin constituent quatre paradigmes que l'on appelle «l'unité en diversité».

## 1.1 PLATON

La métaphysique platonicienne a comme noyau germinatif la théorie des Idées, une question que Platon a reprise de l'école de Milet.

Mais qu'est-ce qu'elles sont Idées? La réponse de Platon est qu'elles sont la vraie réalité d'où dérive l'être des choses. Or les idées ne sont pas réelles comme les choses; mais ce sont la source de l'être des choses, la source du Bien. Être, c'est valoir. Pour Platon, ce qui existe, possède par ce qui fait de la valeur, car s'il y a quelque chose, c'est grâce à sa participation aux Idées<sup>1</sup>.

Pour Platon, il y a une multitude d'Idées: l'idée du Bien, du Beau (*kalos*), de la Vérité (*Dike*), – tout ce que l'on appelle *kalokagathia* – et qui font

---

\* Lect. univ. dr., Universitatea „Constantin Brâncoveanu” din Pitești; e-mail: costimihai1977@yahoo.fr.

<sup>1</sup> Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 38.

l'idée-matrice, l'Absolu. Grâce à ce niveau des Idées, l'Absolu se trouve en jeu tant de fois qu'on remarque la relativité des choses du monde sensible.

Si Socrate parle des idées innées, Platon parle, à son tour, de la réminiscence. Nous devons avoir comme prémisse la contemplation des Idées avant notre naissance. La maïeutique socratique devient entropie, retour à la nostalgie originaire, à un processus de réminiscence, *anamnesis*, en termes platoniciens.

La prémisse de la contemplation des Idées, qui précède notre naissance<sup>2</sup>, conduit à une sorte de paradoxe lorsque l'on doit forcer les limites de notre pensée à comprendre même de manière négative ce qui est impensable. Plus tard, les Chrétiens convertis ont pu reconnaître qu'à l'origine de leur conversion fut Platon.

Si la véritable connaissance se trouve au niveau des Idées, l'homme a une position moyenne entre le monde sensible et les Idées. Le passage de la pensée logique, abstraite vers le niveau des Idées se réalise par la pensée mythique où l'homme communique par le biais des représentations, des symboles.

La philosophie de Platon réside dans la distinction entre la réalité et l'apparence, dans le sens où l'on remarque la récurrence des arguments parménédiens. Cette combinaison entre la logique parménédiennne et la doctrine orphico-pythagoricienne forme vraiment la synthèse de la philosophie platonicienne<sup>3</sup>. Sa philosophie, comme toutes les autres philosophies de l'Antiquité, auront en commun la particularité de cohabiter cette perspective de discours philosophique avec le *modus vivendi* philosophique<sup>4</sup>. La fonction du dialogue platonicien est celle de mener à une aporie et de révéler les limites du langage, l'impossibilité de communiquer l'expérience morale et ontologique<sup>5</sup>.

L'Idée platonicienne doit être envisagée de deux points de vue : logique et métaphysique. Du point de vue logique, l'Idée est une essence de la réalité, mais aussi de la connaissance, donc tout ce qui implique l'intelligence est ce qui existe. Du point de vue métaphysique, Nae Ionescu définit l'Idée comme la justification de l'image des choses de la réalité sensible. De son côté, Mircea Vulcănescu voit l'Idée comme une essence par laquelle les choses éphémères, qui ne sont que de ternes copies du monde des Idées, existent.

Pourtant, dans la doctrine platonicienne des Idées, il y a une déformation. L'Idée est la justification et l'explication d'une image de la réalité sensible; pour Platon, l'Idée est la cause de la réalité sensible. Il ne s'agit ici d'aucun rapport causal entre les Idées: la justification de la réalité sensible et l'image de la réalité sensible qui se justifient par l'Idée. En tant que justification

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

<sup>3</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1961, p. 135.

<sup>4</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 91.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 105.

et méthode d'identification de l'image de la réalité sensible, l'Idée a été prise comme sa cause.

On assiste à un déplacement du plan de l'existence méthodique vers celui de l'existence réelle. Pour Socrate, le concept est l'instrument d'identification qui dépasse la réalité sensible; le concept est l'essence logique des images, tandis que pour Platon, les Idées sont l'essence ontologique de la réalité sensible. C'est le déplacement du plan logique vers celui ontologique.

La théorie des Idées réside dans la substantialité du concept. L'explication pour la postulation ontologique des Idées se retrouve dans l'orientation du plan logique vers celui ontologique. Chez Socrate, la question de la causalité entre le concept et l'image se retrouve au plan logique: le concept est la raison de connaître l'image ou l'objet. Chez Platon, le principe de la causalité n'intervient pas sous la forme d'un principe de connaissance, mais d'un principe d'existence. Si chez Socrate apparaît la *ratio cognoscendi*, chez Platon, c'est la *ratio essendi*. Il ne s'agit pas d'un rapport de causalité efficiente entre l'Idée et l'objet, d'un rapport dynamique, mais d'un rapport de justification, dans le sens existentiel.

Le principe de la raison suffisante constitue le fondement de la pensée de Socrate et Platon. Au niveau de la logique formelle, l'Idée platonicienne correspond à l'hypothèse. La première méthode de vérification des Idées se réalise par une méthode de la réduction à l'absurde. La deuxième méthode est la méthode de la division, opération inverse qui suit le trajet dialectique de l'Idée.

À partir de ce déplacement du plan logique vers celui ontologique, la pensée humaine a enregistré un progrès significatif concernant la logique, avec Platon. Ce progrès, du point de vue de la logique formelle, est visible au niveau de la méthode dialectique et des moyens de vérification des opérations logiques.

Autrement dit, il s'agit d'une théorie qui inclut deux méthodes d'argumentation: la méthode de la division et la méthode de la réduction à l'absurde, outre la théorie métaphysique de l'Idée qui a donné naissance à la position logique de l'hypothèse.

Quant aux interprétations dynamiques du platonisme, on n'y souscrit pas. La pensée platonicienne doit s'arrêter au domaine statique. Le rapport entre l'idée et l'objet qui est définitoire pour la pensée de Platon est un rapport de *ratio essendi*, donc un rapport qui résulte d'une attitude contemplative. Entre les deux interprétations: statique et dynamique (l'école de Marburg, avec Natorp), la position statique s'intègre dans l'attitude générale de la pensée platonicienne, qui a tendance à faire l'homme jouir de la contemplation de l'Idée.

Par conséquent, on a deux éléments: la nécessité d'arriver au principe de l'identité (Socrate) et la nécessité de dépasser l'actuel par une méthode qui fait partie de notre mécanisme logique, en vue d'accéder à l'éternel. Avec Socrate et Platon on a, théoriquement, toutes les données de la logique; tout ce qui suit à partir d'Aristote jusqu'à présent n'est que l'adaptation de ce matériel.

Platon brise l'harmonie originelle de la nature, quand il distingue la pensée de la réalité. L'esprit (*nous*) ne fait plus un avec la *physis*: il est l'organe grâce auquel celle-ci est représentée dans l'idée.

Ce qui n'était, pour les Présocratiques, que les deux possibilités constitutives de la nature, la permanence et le devenir, la présence et l'absence, en vient à désigner deux réalités qui correspondent à deux plans différents: le visible et l'invisible; l'immuable et le corruptible.

Au royaume de la vérité délimité par le champ de vision de l'esprit, Platon oppose le règne du sensible atteint par la perception. Il en résulte deux conséquences qui vont orienter le destin de la métaphysique occidentale. Captant dans le discours rationnel le langage de la nature, la philosophie des Idées introduit une scission entre le langage et la pensée.

Parler, ce n'est plus s'ouvrir à une présence, mais accommoder la pensée à l'expression d'une proposition. La vérité n'est plus la révélation de la réalité, elle est le fruit d'une vision, la mise en équivalence de deux termes. L'esprit s'ajuste à l'idée et règle le langage sur cet ajustement. La priorité accordée à la représentation entraîne une seconde conséquence logique: la naissance de la pensée par valeurs. L'esprit progresse d'idée en idée, jusqu'à ce qu'il aboutisse à une Idée absolue régulatrice de toutes les autres.

Platon apparaît donc comme l'initiateur de la logique moderne. L'homme est désormais condamné à être ce qu'il devient, pour avoir oublié qu'il doit d'abord devenir ce qu'il est. En se pliant aux normes de la morale, il va tenter de conquérir ce séjour (*ethos*) que son esprit, prisonnier de l'idée, juge extérieur à lui. De même qu'entre l'idée et le langage déraciné se déploient les figures de la logique, ainsi entre l'idée et l'*ethos* oublié surgissent les divers appels de la valeur.

Chez Platon, l'idée du monde est celle d'un Dieu heureux en soi-même; il oppose à ce monde divin une copie, un second monde, qui a pris naissance et qui est visible<sup>6</sup>. Ainsi, le monde éternel a une copie dans le monde temporel, mais par rapport à celui-ci, il constitue un second monde, dont le caractère inhérent est essentiellement changeable. Cette image de l'éternel reste en unité dans la détermination de tout ce qui est identique avec soi.

Ancré dans le temporel, le monde éternel acquiert deux formes: la forme de ce qui est identique avec soi et la forme de l'Autrui, de ce qui se trompe. Platon considère que dans la recherche de la nature, il faut distinguer deux causes: la cause nécessaire et la cause divine. Il faut chercher partout le divin, car il représente une téléologie, un but en soi et pour soi aussi et dans lequel réside le bonheur; il faut aussi connaître les causes nécessaires des choses. Tout

---

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur Platon, 1825-1826. Texte inédit*, présenté en bilingue, introduction, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, p. 119.

cela représente la recherche extérieure des objets du contexte et de leurs relations.

En ce qui concerne le divin, le Créateur est Dieu; le divin appartient au premier monde actuel et non pas au monde d'au-delà. Les Néoplatoniciens, surtout Proclus, considère l'exposition du dialogue *Parménide* comme une authentique théologie, la véritable révélation des mystères chrétiens<sup>7</sup>.

La théorie platonicienne de l'immortalité de l'âme, exposée dans *Phaidon* et *Phaidros*, est en relation avec la théorie des Idées. La mort de son maître Socrate donne à Platon le prétexte de gloser sur la problématique de l'âme, de sa provenance, de son immortalité. L'âme n'est pas une Idée, elle n'est pas issue du monde sensible. L'âme ne peut être une Idée, car celle-ci est une forme éternelle et simple, immuable; l'âme est comparée à l'œil, au soleil d'où résultent les attributs divins de bonté, d'intelligence<sup>8</sup>. L'âme est seule, libre, c'est-à-dire qu'elle représente même sa décision. La preuve incontestable de l'immortalité de l'âme, c'est la mort de Socrate, la mort comme thérapeutique, comme sotériologie, d'où, plus tard, la relation avec la mentalité chrétienne et orientale. Chez Platon, il ne s'agit pas d'une illumination venue du monde d'au-delà, mais d'une action spécifiquement humaine.

Dans la tradition occidentale, les données fondamentales de la condition humaine sont reconnues et acceptées<sup>9</sup>. Platon définit l'âme comme idée du souffle vital répandu dans toutes les directions ; selon lui, elle est triodique: la partie rationnelle se trouve dans la tête, la partie sentimentale dans le cœur, la partie digestive au niveau du foie<sup>10</sup>.

La métaphysique de Platon constitue un point de départ pour la démonstration de la causalité et de l'argument ontologique chez Aristote. Par conséquent, la théorie des Idées et la théorie de l'immortalité de l'âme font la base de la métaphysique, visant la réinterprétation de la problématique platonicienne.

## 1.2 ARISTOTE

Anti-platonicien, selon une opinion courante en philosophie, Aristote projette les formes ou les idées dans la matière sensible. En effet, dans la *Physique*, il s'interroge sur la réalité du particulier, sur le «ceci», c'est-à-dire sur les choses naturelles qui s'épanouissent d'elles-mêmes.

Contrairement à Platon, Aristote se rapproche de la conception de *physis* selon les Présocratiques: la nature est pour lui le principe de mouvement (*arché*

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>8</sup> Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 140.

<sup>9</sup> Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 45.

<sup>10</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes*; traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 453.

*kinêseôs*) entendu non pas comme un transfert local à l'intérieur de l'espace, mais comme une métamorphose qui ouvre l'espace lui-même.

Les réalités produites par la main de l'homme tirent leur origine, leur forme et leur fin des réalités naturelles. Toutes deux prennent corps dans une œuvre qui est la manifestation spécifique d'une présence cachée (*entelechia*).

Selon Aristote, l'œuvre est la forme intérieure de la nature, et, en tant que telle, elle est privation et apparition. Heidegger souligne l'homologie qui existe entre la vision aristotélicienne d'une nature dont la forme serait absence et présence et celle de la *physis* parménéidienne voilée d'ombre et de lumière.

Il semble que cette perspective soit opposée à celle de Platon aux yeux duquel c'est la forme qui est réelle, parce qu'elle exclut le manque d'être qui définit, par contre, la matière. Le renversement opéré par Aristote à l'intérieur du platonisme est en fait commandé par une conception platonicienne des choses.

Les concepts de forme, de manifestation, de présence (*ousia*) sont très ambigus. Ils recouvrent aussi bien l'univers du singulier concret que celui de la généralité abstraite. La *physis* peut être subordonnée de deux manières: celle de la présence mobile et celle de la permanence abstraite. Aristote n'a pu surmonter l'aporie du dualisme platonicien.

Aristote projette sur la réalité le regard de l'idée. Aussi la nature n'est plus cette totalité qui ravit l'homme d'étonnement: elle est un quelque chose opposé à l'idée, une réalité étendue, une substance dont les accidents étalent les nuances. La pensée n'est plus identique à la naissance de l'homme à l'intérieur de la *physis*, elle devient connaissance de l'autre au moyen de l'idée.

Aristote essaie de remédier à l'ambiguïté de son ontologie par recours à la théologie. Les deux définitions de la philosophie: «science des premières causes et des premiers principes» et «science de l'étant en tant qu'être» finissent par coïncider.

Dieu est la cause ultime qui justifie à la fois les caractéristiques générales de l'être et les déterminations spécifiques de l'étant. Dieu est l'Être qui résorbe en lui les faux dualismes de la pensée, Il est le *Deus ex machina* de la philosophie. Il reste le fruit de cette représentation dont Il résout les apories, le Dieu de l'onto-théologie. C'est cette image de l'Absolu qui conditionnera largement la pensée de Dieu dans la métaphysique et la théologie occidentales.

La métaphysique connaît son intégration dans un système harmonieux par la philosophie d'Aristote qui pose le fondement de la philosophie comme science, en y incluant la logique, la physique, la psychologie, les sciences naturelles, l'éthique, l'astronomie, la politique, la rhétorique et la poétique.

Avant de percer le système aristotélicien, nous devons définir ses concepts opérationnels: «matière», «forme» et «cause». Selon Aristote, «matière», c'est «l'être en potence»; «forme» (*eidos*), c'est «l'être en acte». Donc tout ce qui comporte une virtualité – «être en potence» – devient une actualisation de l'être – «être en acte».

Le concept de «cause» est essentiel pour Aristote. De nos jours, ce concept a perdu sa valeur initiale, car il est toujours mis en relation avec le concept d'effet par une sorte d'enchaînement où le terme A suit le terme B. Aristote définit la cause comme une des conditions de la réalité d'une chose quelconque. Il distingue quatre types de causes: «matérielle»; «formelle»; «efficiente» et «finale», la plus importante pour le philosophe.

Ces quatre types de causes sont expliqués par rapport à un créateur de statues: le marbre est la cause matérielle de la statue; la cause formelle, c'est l'essence de la statue qui va être produite; la cause efficiente, c'est le contact entre le ciseau et le marbre, tandis que la cause finale, c'est le produit fini.

Toutes ces causes convergent à l'actualisation de l'être; elles déterminent le passage de l'indétermination vers la détermination, de «l'être en potence» vers «l'être en acte». La cause finale n'implique pas seulement les actions des gens; elle se retrouve aussi dans la structure du monde et de l'être. Chez Aristote, l'*eidos* (la forme), par rapport à l'*eidos* platonicienne (l'Idée), possède une signification fonctionnelle, dynamique dans le processus d'actualisation. Si, chez Platon, l'Idée est séparée de la matière, étant transcendante, immuable, chez Aristote, la forme est immanente<sup>11</sup>.

La théorie des universels s'attarde sur la signification des noms et des adjectifs. Tout ce qui désigne un nom propre est une «substance», tandis que les noms communs et les adjectifs forment «l'universel»<sup>12</sup>. Aristote développe aussi une conception dynamique et finaliste sur la nature. Il y a trois types de substances: les substances périssables et sensibles qui forment le premier niveau représenté par les plantes et les animaux; les substances sensibles et non-périssables qui forment le deuxième niveau représenté par les objets de poids; les substances non-sensibles et non-périssables – le troisième niveau représenté par l'âme et Dieu<sup>13</sup>.

L'Idée de *primum movens* dans la philosophie d'Aristote constitue le mécanisme-déclencheur de son système. «Le premier moteur» est éternel et il provoque le mouvement de toutes les autres. «L'acte pur» est le bien suprême, l'intelligible, c'est Dieu, l'activité totale. C'est la pensée, la pensée qui se pense, la pensée en acte, sans aucune matière, sans non-détermination ou potence.

Chez Aristote, la pensée, en tant que pensée qui se pense, la pensée comme acte pur – y voir plus tard la philosophie de Heidegger *Sein-Dasein-Seindes* –, est un «chiffre» (Jaspers), un moyen d'expression symbolique. Les limites de l'hierarchie ontologique sont représentées par les binômes: matière vs forme; être en potence vs être en acte. La pensée divine, c'est la pensée de la

<sup>11</sup> Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 62.

<sup>12</sup> Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 176.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 180.

pensée. Il trouve même un reflet de cette perfection, dans le mouvement circulaire de l'univers<sup>14</sup>.

L'intellect divin gravite autour des choses, des gens, car Dieu est la cause finale de toute activité. Tout comme Spinoza plus tard, Aristote soutient qu'il y a une relation unidimensionnelle dans le rapport homme-Dieu: l'homme doit aimer Dieu, tandis que Celui-ci ne le doit pas. La dualité entre le corps et l'âme n'est plus perçue comme une rupture de facture platonicienne, elle constitue une unité indestructible, car l'âme est la cause finale du corps.

Dans son ouvrage *Sur l'âme*, Aristote ridiculise la théorie pythagoricienne de la transmigration. L'âme se détruit et périt avec le corps. L'âme est le premier niveau de l'actualité d'un corps naturel avec sa potentialité. Le philosophe opère une distinction entre l'âme et l'esprit qu'il considère plus élevé et non-lié au corps. L'esprit est notre partie qui comprend les mathématiques et la philosophie. Tout comme Platon, Aristote soutient l'immatérialité de la divinité, que la providence répand aussi sur les corps célestes.

Outre les quatre éléments: l'eau, l'air, le feu et la terre, il y en a encore un cinquième qui entre dans la composition des corps célestes. L'âme, étant immatérielle, c'est l'actualisation primaire d'un corps naturel et organique qui possède la vie en potence. Par le terme «d'actualisation», Aristote comprend tout ce qui a une forme immatérielle. Cette actualisation est de deux types: une actualisation potentielle, comme celle d'Hermès où le cire peut acquérir les empreintes voulues ou comme celle d'une statue en bronze; et l'autre, l'actualisation possédée lorsque Hermès ou la statue sont réalisés<sup>15</sup>.

Le principe de la causalité est important dans la philosophie d'Aristote pour démontrer l'argument ontologique du premier moteur comme acte pur. La dimension contemplative de l'intellect divin, c'est le point culminant de l'activité de *nous* (esprit). La théorie et la praxis convergent vers l'action contemplative représentée par Dieu et l'Univers.

C'est l'intellect humain, uniquement, qui a le privilège de s'ériger jusqu'à l'intuition non-discursive et instantanée de cette réalité dans la mesure où il peut imiter l'indivisibilité du *noesis* divin. Les limites du discours aristotélique proviennent de l'incapacité de transmettre à l'auditeur la connaissance et la conviction. De même que pour Platon, la véritable connaissance surgit seulement par une relation continue avec les concepts, les méthodes, mais aussi avec les faits remarquables<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 71; voir aussi Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962; *Études sur la «Métaphysique» d'Aristote*, Paris, J. Vrin, 1979.

<sup>15</sup> Diogène Laërce, *op. cit.*, pp. 590-592.

<sup>16</sup> Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 141.



### 1.3 ANSELME DE CANTERBURY

La philosophie médiévale, imprégnée de la mentalité chrétienne, se trouve au service de la théologie. *Philosophia ancilla theologiae* est emblématique pour le Moyen Âge chrétien, d'autant plus que la raison sert au renforcement de la foi. Anselme de Canterbury pense qu'il est nécessaire à l'homme de renforcer sa foi, refusant de soumettre les Saintes Écritures à la dialectique.

*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo, ut intelligam* sont les paradigmes d'Anselme de Canterbury qui utilise la foi dans le processus de compréhension. Le rapport foi *versus* raison est péremptoire pour la démonstration de l'argument ontologique. Inspirée d'Augustin, l'œuvre anselmienne qui consiste dans la démonstration de l'existence de Dieu, dépasse les preuves augustinienne par la rigueur et la solidité de la construction logique<sup>17</sup>.

L'argument ontologique est apparemment simple. Dieu est parfait, la perfection implique l'existence. Si Dieu était parfait sans exister, il serait possible de concevoir un autre être qui puisse avoir de l'existence. Cet être serait alors plus parfait que Dieu. Donc, la perfection implique l'existence<sup>18</sup>.

Dans son argumentation, le théologien partait d'un fait, et non plus d'un principe; l'expérience métaphysique et religieuse anselmienne prouvaient l'existence de l'idée de Dieu. Partant d'un fait, l'argumentation d'Anselme de Canterbury présente *realiter* une fissure du point de vue psychologique, mais non pas logique et métaphysique<sup>19</sup>.

On peut formuler la démonstration en d'autres termes; on a le concept de Dieu qui résume la perfection, donc, l'existence. En résumant l'essence du concept de Dieu, on passe à l'affirmation ontologique, la présence divine comme Être. La preuve ontologique est une sorte de révélateur, qui nous permet de comprendre notre situation propre dans la question de la foi.

Anselme de Canterbury expose dans *Monologium* deux preuves qui sont acceptées comme principes: les choses sont inégales en perfection; tout ce qui possède un degré plus ou moins élevé de perfection est dû à la participation à cette perfection.

Toutes ces deux preuves conduisent Anselme de Canterbury à la conclusion que tout ce qu'il y a dans l'univers, toutes ces choses ont une seule cause: cette cause qui existe seulement par soi-même et qui est représentée par Dieu.

<sup>17</sup> Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, Payot, 1986, p. 241.

<sup>18</sup> Jeanne Hersch, *op. cit.*, p. 108.

<sup>19</sup> Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice (Cours de métaphysique. La Théorie de la connaissance métaphysique)*, București, Humanitas, 1995, pp. 252-253.

Un troisième argument qui peut nous conduire vers Dieu, c'est la référence aux degrés de perfection des choses. Il existe une nature nécessairement supérieure aux autres choses. La démonstration anselmienne réside dans l'impossibilité de ne pas finir une série par un seul terme, lorsque cette série est une hiérarchie avec un nombre fini de termes.

Les trois preuves présentées ont en commun le fait de partir d'une réalité donnée et d'éclaircir les aspects de l'expérience. En effet, il y a le bien, l'être, les degrés de l'être, mais c'est l'existence de Dieu qui explique les divers aspects de la réalité. Quoique démonstratives, les trois preuves antérieures sont compliquées; il en est nécessaire une, suffisante à soi-même d'où proviennent les deux autres. Cette preuve qui part de l'idée de Dieu nous est donnée par la croyance et elle est suffisante dans la vision anselmienne. Les principes sur lesquels s'appuie cette argumentation sont les suivants: la notion de Dieu donnée par la foi; être dans la pensée, c'est être vraiment; l'existence de la notion de Dieu dans la pensée demande d'une manière logique l'affirmation de son existence en réalité<sup>20</sup>.

Il y a dans la pensée une certaine idée de Dieu; or, cette existence qui est réelle réclame, de façon logique, l'existence de Dieu. L'argument ontologique se réalise par une comparaison entre l'être pensé et l'être réel. La théorie anselmienne des Idées divines est l'équivalent de la théorie eriugénienne des Idées créées<sup>21</sup>.

L'existence étant une avec l'essence (*essentia*), Dieu est l'Alpha et l'Oméga, immuable, son essence reste identique à soi-même, sans admettre aucun accident, substance et l'esprit individuel. Il ne peut être inclus dans la catégorie de la substance qui ne correspond qu'aux êtres créés; Il EST dans le sens total du terme, mais par rapport à Lui, les autres êtres n'existent pas<sup>22</sup>. La preuve de l'existence de Dieu déduite seulement de son idée reste une des expériences métaphysiques qu'on peut placer sous la marque de l'éternel.

Par conséquent, toute la théologie d'Anselme de Canterbury est un dialogue profond entre la logique et la révélation chrétienne. L'argument ontologique renforce une fois de plus l'affirmation que la foi naît de grandes perspectives dans la compréhension du *logos*.

#### 1.4 THOMAS D'AQUIN

Thomas d'Aquin ne parviendra pas à lever l'ambiguïté de la métaphysique aristotélicienne. L'être qu'il interroge désigne tantôt le lien logique qui unit le sujet et le prédicat, tantôt l'objet transcendantal vers lequel se porte l'esprit connaissant, ou bien le principe même de l'existence (*actus*

<sup>20</sup> Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 246.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 249.

*essendi*). La même équivoque plane sur le concept de vérité qui, au plan du jugement, réalise l'ajustement de la pensée à l'objet, mais qui, en sa racine, nous découvre l'être des choses (*veritas in re*).

Thomas d'Aquin, qui fait œuvre de théologien et non de philosophe, voit en Dieu le couronnement de l'être et du vrai, le fondement dernier de l'esprit, l'Étant Absolu. Il nous offre ainsi un exemple de ce dépassement de la métaphysique exigé par la problématique de la théologie. Thomas d'Aquin n'accepte pas l'argument ontologique d'Anselme de Canterbury, car toute sa démonstration s'appuie sur l'idée que l'homme possède de Dieu.

Par rapport à Anselme de Canterbury, Thomas d'Aquin essaie d'utiliser un concept adéquat de Dieu, parcourant la série entière des êtres connus de l'homme jusqu'au point limite auquel on peut arriver et où se trouve le véritable concept de Dieu. C'est une méthode aristotélique que Thomas d'Aquin applique dans son argumentation.

Il part de l'expérience: les choses en mouvement, les relations causales. Parcourant le fil des causes et des effets, on arrive au premier moteur, à la cause de soi. Dieu apparaît au niveau de cette dernière limite de la continuité. Examinant l'ordre empirique, Thomas d'Aquin révèle une finalité. Tous ces schémas de pensée sont différents de l'argument ontologique d'Anselme de Canterbury.

Il y a dans la pensée de Thomas d'Aquin deux voies spécifiques pour connaître Dieu: *via negationis* et *via eminentiae*. On peut affirmer de Dieu, d'une manière négative, beaucoup de choses, sans prétendre le réduire aux normes humaines. Par la négation on peut garder les dimensions exactes et véritables de Dieu. L'autre voie (*via eminentiae*) implique une sorte de sacrifice noétique, ce que Thomas d'Aquin appelle *sacrificium intellectus*. Ce concept s'applique aux hommes qui renoncent à utiliser la raison – ils la considèrent profane – pour s'ouvrir sans réserves à l'inspiration divine.

Thomas d'Aquin introduit un autre concept, celui d'analogie, par lequel on a la possibilité d'attribuer des qualités à Dieu. Grâce à la fonction de cette notion, considérons des qualités humaines auxquelles on peut donner une dimension et une signification transcendantes. Cette méthode analogique est complémentaire avec *via eminentiae*.

L'ouvrage définitoire pour sa pensée, *Summa theologiae*, vise une systématique de ses idées qui forment la métaphysique chrétienne. La première partie, *De Deus*, a comme thème central l'harmonie entre la foi et la raison. Thomas d'Aquin veut unir la philosophie d'Aristote avec la pensée chrétienne. Selon lui, la doctrine sacrée est nécessaire pour la rédemption de l'homme; elle constitue la vraie science spéculative et pratique.

Démontrant l'existence de Dieu par le principe de la causalité, on établit que Dieu est le Créateur du monde. En tant que qualité absolue et infinie de l'être, Dieu englobe virtuellement l'être et les perfections de toutes les créatures; le moyen dont l'être émane de la cause universelle s'appelle création. Pour la

définir, il faut tenir compte de trois éléments: le problème de la création implique non pas une chose particulière, mais la totalité de tout ce qui existe; la création n'est que le don même de l'existence; la création suppose une essence créatrice.

Voyant ces trois conditions postulées, on peut concevoir que la création doit être libre. Pour Thomas d'Aquin démontrer, c'est partir de l'essence des choses incluses dans l'univers créé. L'existence des créatures est, donc, radicalement contingente par rapport à Dieu. Elle peut être déduite, car, postulant Dieu en tant qu'Acte Pur, non pas seulement de la pensée, comme le faisait Aristote, mais de l'existence, se réalisent les trois conditions qu'une création suppose: une production de l'existence de tout ce qui existe; une production *ex nihilo*; la perfection de la qualité divine<sup>23</sup>.

Participer à l'Acte Pur ou à la perfection divine, c'est posséder une perfection qui préexiste en Dieu. Par conséquent, la créature vient occuper une place plus basse que le Créateur ainsi qu'il n'y a pas une relation réelle entre Dieu et les choses, mais seulement entre les choses et Dieu<sup>24</sup>.

Tous les effets de Dieu préexistent en Lui-même. Dieu connaît les effets avant de les produire. Augustin affirmait que les Idées préexistent en Dieu comme des modèles des choses qui seront créées aussi comme des objets divins. Si l'Univers doit son existence à une cause intelligente et, d'ailleurs, parfaite, alors il en résulte que son imperfection ne peut être imputée à son Créateur. Dieu a fait le monde dans la mesure où il comporte une certaine perfection et un certain degré de l'être.

Voici les cinq preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles apparaissent dans *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin: l'argument du Premier Moteur (voir la théorie aristotélique); l'argument de la Première Cause qui dépend de l'impossibilité d'une régression infinie; la source de la nécessité, argument qui reprend le deuxième; les perfections qui ont leur origine dans quelque chose de parfait; la motivation des choses d'agir, ayant un but spécifique.

Tout comme les grands métaphysiciens, Thomas d'Aquin s'est appliqué à la *Théodicée* pour justifier l'Absolu. À la limite entre la théologie comme *sacra doctrina* et la théologie comme partie de la philosophie, la théodicée allait être une application de la métaphysique à l'Absolu de la croyance.

Les cinq voies pour connaître Dieu ont des caractères communs qui prouvent qu'elles ne sont pas une diversification au même mouvement de l'esprit humain. Toutes ces voies ont une base empirique, partant de la constatation d'un fait par rapport aux arguments augustiniens et anselmiens. Les cinq voies appliquent le principe de la causalité, utilisant dans ce but le pouvoir de l'intelligence de surprendre, dans des choses concrètes, des essences participantes subsistant dans les exemplaires de l'intelligence divine et

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>24</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique I. La Théologie (De Deo)*, Paris, Cerf, 1997.

maintenant la distinction entre le Créateur et sa créature. Ces voies impliquent un ordre hiérarchique de causes, expliquées seulement par des causes primaires<sup>25</sup>.

La métaphysique de Thomas d'Aquin reste ancrée dans le cadre général où elle opère – la théologie – voulant offrir une opportunité de réconcilier le discours théologique centré sur la révélation, sur la présence du *logos* divin et la logique qui expérimente par les concepts le domaine de la connaissance abstraite.

Thomas d'Aquin a ouvert par sa pensée de nouvelles perspectives dans l'approche de deux disciplines qui ont un point commun: l'Absolu, traité de façon différente.

## ONTOLOGICAL ARGUMENT IN THE METAPHYSICS

(Abstract)

This study tries to reveal the essence of the ontological argument through the classic metaphysics (Plato and Aristotle; Anselm of Canterbury and Thomas of Aquin). Our main points begin from the Plato's and Aristotle's philosophy, the bases of metaphysics in order to reach the medieval philosophy of Anselm of Canterbury and Thomas of Aquin. If Plato and Aristotle represent two specific manners to conceive the metaphysical discourse – the theoretician of the Idea's philosophy is followed by the one of the natural philosophy –, Anselm of Canterbury marks his type of theologico-metaphysical discourse by the demonstration of the ontological argument. Instead, Thomas of Aquin manages to create a theological-metaphysical system based upon the coexistence between reason and faith, in the manner of noesis that consolidates the ontological argument.

*Keywords:* ontological argument, metaphysics, reason, noesis, faith, causality, system.

---

<sup>25</sup> Mircea Vulcănescu, *Posibilitățile filosofiei creștine (Les Possibilités de la philosophie chrétienne)*, in chapitre «Idea de Dumnezeu în filosofia lui Thoma de Aquino» («L'Idée de Dieu dans la philosophie de Thomas d'Aquin»), București, Anastasia, 1996, pp. 63-92.