

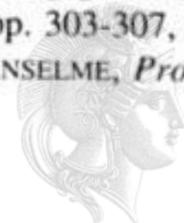
L'ABSURDITÉ DE L'ATHÉISME SELON ROSMINI

J'aurais pu intituler cet exposé «Pérennité et modernité de la philosophie rosminienne: la question de Dieu», ce qui reviendrait à dire que la pensée philosophique de Rosmini se situe au carrefour de la tradition et de la pensée telle qu'elle se déploie chez certains penseurs contemporains au sujet de la réalité suprême; ce qui reviendrait encore à dire que la pensée de Rosmini prolonge, sur ce point, des thèses déjà classiques qui remontent à l'antiquité tout en annonçant des considérations qui feront fortune longtemps après lui; ce qui reviendrait enfin à soutenir que la pensée de Rosmini fonctionne, sur le plan de l'histoire des idées, tel un pivot ou, mieux, tel un prisme qui rassemble des conceptions de toute provenance avant de les réfracter dans toute direction¹. Si, selon le mot célèbre de Whitehead, toute la philosophie postérieure à Platon n'est qu'une série de commentaires de ses œuvres, Rosmini, lui, préfigure, à bien des égards, une problématique contemporaine très poussée; ainsi notamment au sujet de la question de l'athéisme et de l'absurdité de celui-ci. On se trouve, par anticipation, en présence d'un renversement singulier de l'athéisme nietzschéen et, surtout, existentialiste, où l'idée d'absurdité intervient au niveau de l'appréciation de l'existence. Chez Rosmini, au contraire, l'absurdité se joue au niveau de l'appréciation négative de l'athéisme. Je diviserai mon exposé en trois parties. Dans la première, j'exposerai la nature de l'idée de Dieu selon Rosmini; dans la deuxième, le non-fondé de l'athéisme; enfin, dans la troisième, les chemins qui conduisent à l'erreur athéiste.

1. L'idée de Dieu. Rosmini s'inscrit dans la lignée des théistes qui, de l'antiquité à nos jours, se suivent dans un mouvement continu décrivant une courbe dont le sommet est occupé par Anselme de Cantorbéry et par l'argument dit ontologique, qu'il a formulé. En fait, cet argument prend ses racines chez Parménide avant de se développer chez Platon et Aristote, pour se présenter chez Anselme sous sa forme la plus pure et la plus classique sous laquelle il a bravé le temps². Aux termes de cet argument, repris, depuis, sous des figures

1. Ce n'est là qu'une des qualités de toute grande philosophie, tel le platonisme par ex.; Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1999, p.175.

2. Cf. IDEM, L'argument ontologique chez P. Braïlas-Armenis, *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbéry, Internationale Anselm-Tagung*, Bad-Wimpfen, 1970, pp. 303-307, et *Annuaire Scientifique des Recherches à l'Univ. d'Athènes*, 1972, pp. 276-281. ANSELME, *Proslogion*, éd.



diverses, l'esprit humain possède l'idée de l'imperfection qui suppose, à son tour, celle de perfection et, partant, celle d'un être parfait. L'idée de Dieu n'est pas en conséquence une donnée première; elle procède, à l'intérieur de la raison humaine, d'une antithèse qui renvoie à une négation fondamentale relative à l'imperfection de l'être humain. la raison n'est en mesure de concevoir l'existence d'une présence ontologique parfaite que par opposition à cette conception initiale. Dans le cadre de sa critique de la raison, Rosmini soutiendra que celle-ci est privée d'une idée positive de Dieu³. Cette privation constitue *l'une des quatre limitations de la raison* qui, outre celle-ci, sont les suivantes: elle «ne peut embrasser l'infini»⁴; les facultés intellectuelles de tout être humain attestent «une mesure accidentelle»⁵; enfin, elle n'est en mesure de connaître «que les êtres qui d'eux-mêmes s'offrent à sa contemplation»⁶.

Une constatation importante se dégage d'emblée, à savoir que Rosmini emploie indistinctement les termes de raison et d'intelligence tout au long de son argumentation. L'ensemble des trois dernières limitations concourent à en fonder la première, celle qui fait que la raison est privée d'une idée positive de Dieu. En effet, selon l'argument ontologique que Rosmini adopte dans sa quasi-totalité, la conscience est à l'origine conscience de l'imperfection de l'existence dont elle est conscience, ainsi que de l'imperfection de ses objets. Ce n'est qu'à un stade ultérieur, et par opposition à l'idée d'imperfection qu'elle se forge à partir de ses expériences, qu'elle conçoit l'idée de perfection, partant l'idée d'un être parfait⁷. Rosmini se rend sans réserve à cette argumentation, non sans ajouter que «l'intelligence humaine nécessite le

E. CORBIN, I, Paris, Cerf, 1986; K. BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, trad. française de J. Carrère, Delachaux et Niestle, nouv. éd., 1993; rééd. Genève, Labor et Fides, 1985, préf. de M. Corbin. Cf. J. MOREAU, *Pour ou contre l'insensé*, Paris, Vrin, 1976, p.63 : « la pensée d'Anselme est comme l'anneau d'une chaîne partant des derniers héritiers de la pensée néo-platonicienne à travers saint Augustin, l'Aréopagite et Scot Érigène pour aboutir à des dialecticiens comme Abélard, à des mystiques comme saint Bonaventure et beaucoup plus tard aux cartésiens ». Cf. DESCARTES, V^e Méditation, 6-9. La mention du néoplatonisme comme point de départ de la chaîne qui conduit à Anselme et à Descartes se justifie du fait que c'est précisément au niveau du néoplatonisme, notamment chez Plotin, que s'opère le changement radical de la notion d'infini, qui, depuis Pythagore, était conçue négativement, comme notion positive. Cf. E. MOUTSOPOULOS *Philosophes de l'Égée*, Athènes, Fondation de l'Égée, 1991, pp. 182-183. De toute manière, l'idée positive de Dieu n'est pas acceptée par l'ensemble des philosophes modernes, M. Secretan et Maurice Blondel en tête. Par contre, pour une formulation globale de la conception entièrement positive de l'idée de Dieu, on se reportera à Étienne VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme*, p.389: «Dieu est l'être des êtres, la cause des causes, la fin des fins. Voilà pourquoi il est le véritable Absolu».

3. Cf. A.ROSMINI-SERBATI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Roma-Stresa, Città Nuova, 1977, livre I, chap. XIV, par. 61-74, pp. 69-77.

4. Cf. *ibid.*, par. 75-78, pp.77-78.

5. Cf. *ibid.*, par. 79-84, pp.79-82.

6. Cf. *ibid.*, par. 85-87, pp. 82-84.

7. Cf. ANSELME, *Proslogion*, où est constatée la présence d'une entité «irréductible» dans l'intelligence, ce qui conduit à l'affirmation qu'«on ne peut pas penser que Dieu n'existe pas».

secours de la révélation et de la foi»⁸. La querelle classique de la primauté de la foi et de la raison est rappelée pour être résolue de manière ingénieuse: la foi se révèle nécessaire à la conception rationnelle de l'idée de Dieu. Sans elle la raison ne saurait en avoir une intuition claire. L'important, ici, est que, même si la foi cesse d'exercer son influence, la conception de l'idée de Dieu demeure totalement négative. À partir de cette constatation s'explique, quand bien même elle ne se justifie pas, une certaine attitude athéiste de la part des philosophes. Le doute sur l'existence de Dieu s'infiltré donc dans la conscience par une carence de la raison. Rosmini est convaincu du bien fondé de cet enchaînement de causes et d'effets et pense qu'il existe au départ une sorte de révélation qui met la raison en mouvement⁹. Par la suite, laissée au gré de ses propres forces, celle-ci s'égare avant de se rendre compte de sa propre insuffisance et de s'abandonner, lasse des agitations qui l'accablent, dans les bras secourables de la croyance¹⁰.

Une dialectique se dessine, dès lors, et très nettement, au niveau du fonctionnement de la raison. Partant d'une attitude initiale d'incertitude, la raison se fonde par la suite sur une donnée qui lui est étrangère puisqu'elle procède d'une force mentale carrément irrationnelle, avant de s'organiser par ses propres moyens, pour se trouver bientôt perturbée par la prise de conscience de son insuffisance et, finalement, s'appuyer sur ce dont elle avait cru précédemment pouvoir se passer. La dialectique du fonctionnement de la raison n'est qu'une série de fluctuations qui ne peuvent se résorber avant que la raison ne soit en mesure de s'ancrer à l'idée de Dieu, et de se libérer définitivement de ses turpitudes. C'est donc à un stade intermédiaire (ou à une série de stades intermédiaires) de cette dialectique que Rosmini semble faire remonter la cause de l'athéisme ou plutôt des divers athéismes historiquement relevés. D'après lui, la raison est, somme toute, le produit d'une intelligence insuffisamment autonome, parce que «créée». En effet, «les intelligences créées, et de ce fait limitées, ne peuvent posséder l'idée positive de l'être divin, ni moyennant leur propre cognition ni moyennant la cognition d'autres êtres limités, car en nul être limité ne se trouve l'identité de l'être et de la perfection de l'être, et c'est pourquoi il lui manque la similitude avec Dieu»¹¹. Par conséquent, seule la foi peut aider la raison à dépasser sa limitation inhérente et à atteindre une idée qui, en raison de son imperfection interne fondamentale, lui est inaccessible au départ. C'est alors, et alors seulement, que la raison, pour ainsi dire «assainie»¹², s'en remet à la foi qui la «soulève au dessus de ce qui est créé et la dépose finalement au sein de l'amour bienheureux»¹³ et éternel.

8. Cf. ROSMINI, *Teodicea*, I, XIV, par.61, p.69.

9. Cf. *ibid.*, par. 61, p.70.

10. Cf. *ibid.*

11. *Ibid.*, par. 62, p.70.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

La dialectique entre la raison qui s'abandonne à sa limitation naturelle et la raison qui s'ouvre au renforcement que la foi est en mesure de lui apporter se résout finalement dans la certitude que procure la combinaison de ces deux puissances de l'esprit humain. Il s'ensuit que, contrairement à ce que certains peuvent prétendre, la foi, loin de limiter l'intelligence, elle-même limitée à son tour de par sa nature qui, en fait, est la manifestation d'un être créé, donc limité lui aussi, lui prodigue son assistance, substantielle et décisive, grâce à laquelle l'intelligence se libère des faiblesses qui l'empêchaient de concevoir la perfection et de s'élever jusqu'à l'idée de l'être parfait. Le rôle de la foi est donc essentiellement, dans ce cas, celui d'un concours, d'un soutien, et, en définitive, d'une protection de la raison¹⁴. Rosmini recourt ici à une image analogique frappante qu'il relève dans l'Écriture: l'homme qui, en son cœur, recherche les voies de la sagesse ressemble à l'amoureux qui guette sa bien-aimée derrière des persiennes ou des fentes, qui flâne près de sa demeure, et à qui il est défendu d'en franchir le seuil, mais qui se contente d'en être protégé de la chaleur du soleil et de l'humidité de la pluie¹⁵. Et notre philosophe de s'attarder sur des parallèles, directs ou indirects, de cette image. Il apparaît clairement de ce qui précède que, pour lui, l'athéisme se situe à la suite d'un refus de la contribution de la foi à la raison. Livrée à sa propre limitation, et à l'incapacité de l'être créé d'embrasser l'idée de l'être infini et absolu, la raison, devenue modèle de soi érigé au rang de référence unique, se voit destituée de ses possibilités tant qu'elle dédaigne de recourir à la foi, seule puissance capable de l'aider à se surpasser en lui inspirant l'idée positive de l'être suprême. Kant lui-même se serait rendu à cette pensée à propos de laquelle il n'a évidemment pas pu s'empêcher d'émettre un jugement critique, en précisant que, dans ce cas, on a affaire à une sorte de transposition de l'ordre logique au niveau de l'ordre ontologique¹⁶, pour se reprendre, il est vrai, par la suite, en constatant que l'immensité du firmament et la grandeur de la loi morale suggerent d'elles-mêmes l'idée positive de Dieu¹⁷. Rosmini exprimera un sentiment analogue: ne pouvant avoir nous-mêmes un concept de la perfection qui fait défaut, bien entendu, aux êtres créés, dit-il, qui est pourtant substantielle à Dieu, nous sommes nécessairement privés de son idée positive, mais pouvons en deviner des aspects fragmentaires chez les autres êtres créés, aspects qu'il ne suffit pas de généraliser pour en obtenir une vision globale et authentique¹⁸ sans l'apport de la foi. D'autres considérations viendront renforcer l'argumentation rosminienne, et qu'il faut tout au moins simplement mentionner.

14. *Ibid.*

15. Cf. *ibid.*; cf. *Ecclésiastique*, 14, 20-27; *Proverbes*, 8, 34; *Jonas*, 12, 11.

16. Cf. KANT, *Crit. de la raison pure*, Dialect. transcend., chap. III, sur l'Idéal de la raison pure. Cf. l'allusion *ad hoc* de ROSMINI, *Teodicea*, I, XIV, par. 67, pp. 72-73.

17. Cf. KANT, *Crit. de la raison pratique*, Conclusion, *init.*

18. Cf. ROSMINI, *Teodicea*, I, XIV, p. 72.



La *deuxième limitation de la raison* consiste en ce que celle-ci ne peut «embrasser l'infini»¹⁹. Si «aucune créature ne peut percevoir Dieu, principe et fin de l'univers, avec les forces de son intelligence naturelle»²⁰, il est quasiment impossible que l'être suprême puisse être directement saisi et compris. De plus, l'être suprême ne peut être «ni perçu ni conçu positivement»²¹. En effet, ce que l'être suprême possède en particulier, et qui en fait un être positivement imperceptible et inconcevable, c'est que, chez lui, «l'essence s'identifie avec la perfection»²², et que celle-ci se résout en son caractère infini. Il est également impossible à la raison humaine de saisir le dernier maillon de la chaîne qui conduit à l'éternité. D'où sa difficulté de concevoir le fonctionnement de la Providence. Rosmini explique cette difficulté en affirmant que «l'intelligence finie ne peut connaître parfaitement l'infini absolu»²³. Il concède cependant que l'infini absolu ne dédaigne pas, en vertu de sa Providence, de se mêler au fini et au relatif, et de se révéler dans ce qui est créé, moyennant l'espace et le temps, les substances et les idées, le changement et la pensée même. Le terme d'«énergies» divines n'est certes pas utilisé en l'occurrence, mais c'est tout comme, puisque notre philosophe dénombre quelques-uns des aspects à travers lesquels l'intelligence se rend finalement capable d'approcher l'absolu, sans pourtant jamais le saisir dans sa totalité. «Quelle pensée portera un jugement sûr à propos d'un tel domaine <immense> dont ni elle embrasse l'étendue ni elle connaît pleinement la nature?»²⁴. Ici encore, Rosmini complète ses considérations en recourant à l'Écriture au sujet des «jugements imperscrutables»²⁵ de Dieu et des secrets de sa sagesse.

La *troisième limitation de la raison* réside dans le fait que «les facultés intellectuelles de tout être humain possèdent une mesure accidentelle»²⁶. Il est précisé que les deux limitations précédentes étaient essentielles; qu'en qualifiant cette nouvelle limitation d'accidentelle on la rattache directement à l'activité providentielle; et que, pour être accidentelle, elle n'en est pas moins insupérable²⁷. Elle est définie en ces termes: «La puissance de penser est donnée de Dieu à chaque homme en quantité déterminée telle, que celui qui la possède ne peut mesurer le rapport entre la puissance de sa pensée et la difficulté des problèmes à résoudre»²⁸. Dans le cadre des réserves faites par Rosmini à la toute-puissance de la raison, il y a lieu de noter «qu'il est absurde

19. Cf. *ibid.*, I, XV, par. 75, p.77.

20. *Ibid.*, par. 76, p.77.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, par. 75, p. 77.

23. *Ibid.*, par. 77, p.78.

24. *Ibid.*, par. 78, p.78.

25. Romains, 11, 33.

26. ROSMINI, *Teodicea*, I, XVI, par. 79, p.79.

27. Cf. *infra*, et la n. 33.

28. *Teodicea*, I, XVI, par. 79, p. 79.



que l'homme prétende pouvoir résoudre toutes les questions... et qu'il est raisonnable et nécessaire qu'il doute même de la solution qui lui semble être la bonne»²⁹. À ce scepticisme affiché envers les possibilités de la raison de faire face à toutes sortes de problèmes Rosmini oppose un dogmatisme mitigé pour résoudre les problèmes relatifs à la Providence. Sur ce plan, nul doute n'est permis, et force nous est de reconnaître, une fois de plus, le rôle prépondérant que la foi joue de fait dans le renforcement et la stabilisation de la raison dans ses rapports avec l'absolu. Dès lors, «tout événement qui apparemment est contraire à la bonté et à la sagesse divines peut et doit avoir toujours une raison occulte qui, si elle se manifestait à nous, supprimerait tous nos doutes et s'affirmerait conforme <aux manifestations > de la perfection divine»³⁰. On y décèle une indication exemplaire de la certitude que la foi apporte à la pensée, et qui se manifeste par une confiance absolue en l'absolu, à tel point qu'il est inutile de se demander si une telle confiance ne frôle pas l'aveuglement. On n'est guère éloigné du leibnizianisme, voire d'un des aspects les plus critiqués de la philosophie du protestant Christian Wolff³¹. Suivent de nouvelles citations de l'Écriture, dans un effort de raffermir ce qui vient d'être avancé par le recours à l'autorité des textes sacrés.

La quatrième limitation de la raison, enfin, se concrétise, elle, dans «son impuissance à connaître d'autres êtres que ceux qui, malgré elle, lui sont offerts à contempler»³². Avant de procéder à l'analyse de cet énoncé, Rosmini passe en revue les trois premières limitations. Il conçoit la première comme résultant de la voie que la raison, livrée à elle-même, est contrainte de parcourir dans son cheminement depuis la nature créée jusqu'à son créateur. La deuxième et la troisième limitations résultent du rapport qui existe entre l'intelligence et ses objets: la deuxième, de l'incommensurabilité de l'objet infini; la troisième, du caractère incompréhensible d'objets apparents, pourtant finis, mais qui cachent des objets réels. On se doit de rappeler que ces trois premières limitations avaient été classées précédemment de manière différente, selon leur caractère essentiel (la première et la deuxième) ou accidentel (la troisième)³³. Si cette première classification recourait à des catégories ontologiques, la présente recourt à des catégories épistémologiques, puisque la première limitation, pourtant envisagée séparément, puisqu'elle concerne la connaissance de l'infini et de l'absolu, mais qui (comme la deuxième et la troisième) se rapporte à l'objet de la raison, est, de ce fait, opposée, comme elles, à la quatrième qui concerne le sujet de la connaissance et se résume comme suit: «la pensée

29. *Ibid.*, par. 80, p.79.

30. *Ibid.*

31. Entre autres, Mariano CAMPO, *Chr. Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols., Milano, 1939 ; rééd., Hildesheim-New York, G. Olms, 1980. Cf. surtout Marcel THOMANN, Voltaire et Chr. Wolff, in BROCKMEIER *et al.*, *Voltaire und Deutschland*, Köln, Metzler, 1979, pp. 123-126.

32. *Teodicea*, I, XVII, par. 85, p.82.

33. Cf. *supra*, et la n. 27.

humaine ne peut produire d'elle-même aucune science, sans que celle-ci provienne d'une cause étrangère à cette pensée»³⁴. Cette nouvelle limitation dépend, on en conviendra, de conditions accidentelles et conduit la raison pire qu'à l'ignorance, à l'erreur³⁵. Pour des raisons de commodité nous y reviendrons dans la troisième partie de cet exposé. Retenons d'ores et déjà que Rosmini distingue, à cette occasion, une *cinquième limitation* qu'il ne commente d'ailleurs que très succinctement, et qui résulte des conditions particulières du passage de la raison d'un état en puissance et *in abstracto*, à un état en acte et *in concreto*, qui diffère d'un cas à l'autre selon la nature particulière du sujet pensant³⁶.

L'argumentation analytique de Rosmini se poursuit en ce sens. Le philosophe prétend notamment que l'intelligence n'agit pas d'elle-même, mais en guise de réponse aux signes que ses objets lui adressent³⁷. Pour faire le point et pour conclure cette première partie de notre enquête, il suffira de préciser qu'à l'intérieur du système philosophique de Rosmini l'athéisme est lié, en tout premier lieu, aux carences relevées au niveau de la raison humaine, qui l'empêchent de saisir l'idée de Dieu en tant que donnée première à laquelle l'existence renvoie directement. En effet, comment la conscience finie de l'être fini qu'est l'être humain peut-elle se transcender pour s'élever jusqu'aux idées de l'infini et de l'absolu qui correspondent à Dieu? D'où la nécessité de l'intervention d'une puissance intuitive étrangère à la raison, dont l'assistance lui permet de dépasser ses faiblesses et de se hisser jusqu'à la connaissance *raisonnée* de la divinité. Cette puissance ne peut être que la foi. Croire et ne point chercher semble être la devise des Pères latins, à laquelle Rosmini adhère sans aucun scrupule. Ce qui compte pour lui, c'est la possibilité de la conscience d'atteindre, ne serait-ce que par quelque détour, ce qu'il lui est, de par sa nature, défendu de connaître. Dans cet ordre d'idées, l'athéisme n'est qu'un stade incontournable, antérieur à celui de la connaissance de Dieu, et donc excusable. Tout autre est l'athéisme philosophique délibéré.

2. Athéisme et athéismes. «Absurdité de l'athéisme», dira Rosmini. Mais l'athéisme, qu'est-ce au juste? En principe, par athéisme on entendra toute attitude pratique ou philosophique qui nie la réalité de Dieu au sens envisagé dans la partie précédente de ce travail, d'où découle une série de conséquences sur le plan du comportement humain. En outre, «athéisme» est une notion extrêmement générale qui s'applique à une multitude de doctrines ou de théories répertoriées par l'histoire des idées. À toutes les époques, notamment depuis Anaxagore et Socrate, des esprits éclairés en furent taxés, à tort ou à raison. Citons encore les innombrables accusations portées contre des

34. Cf. *Teodicea*, I, XVII, par. 86, p.83.

35. Cf. *ibid.*, par. 87, p.84.

36. Cf. *ibid.*, par. 86, p.83, et la note 34 du texte rosminien.

37. Cf. *ibid.*, par. 88, p.84.

personnes innocentes au cours du Moyen âge tardif et même de la Renaissance³⁸. Descartes fut accusé d'athéisme pour s'être écarté d'Aristote (en fait de l'Aristote de la scolastique) «qui avait subi avant lui la même accusation»³⁹. Platon lui-même «n'eût pas été plus heureux s'il n'avait pas quelquefois abrité la vérité sous le manteau de la fable»⁴⁰. La question se pose en tout premier lieu de savoir s'il existe des athées par ignorance ou si tout athéisme est une attitude consciente. En fait l'athéisme n'est pas une attitude spontanée, puisqu'aucune société n'a omis de développer ne serait-ce qu'une croyance religieuse élémentaire. L'athéisme absolu diffère de l'athéisme relatif, ce dernier étant représenté par les consciences ou les groupes de consciences qui s'écartent d'une conception religieuse prise comme étalon. La religion grecque n'a certes jamais développé de dogme, ce qui a permis et même encouragé l'éclosion d'une poésie épique et dramatique extrêmement riche⁴¹, sans parler des grandes innovations dans les arts plastiques et en musique qu'elle a engendrées⁴². Et pourtant Socrate fut condamné pour avoir été le promoteur de l'idée d'un Dieu unique, ce qui, pour les critères de l'époque, représentait l'athéiste accompli. De nos jours, les églises chrétiennes demeurent indifférentes devant la montée croissante de l'athéisme, mais ne manquent pas de sanctionner les hérésies. Les démêlés de Rosmini avec l'église de Rome, sont connus. Pour sa part, il entend par athéisme l'athéisme *conscient* et *absolu*, indifféremment du fait qu'il existe autant d'athéismes que de penseurs. Pour Lalande, le terme d'athéisme comporte «une valeur historique à déterminer dans chaque cas particulier plutôt qu'une signification théorique définie; ce qui pour l'un est affirmation de la divinité, peut être athéisme pour l'autre. Il convient donc mieux aux polémiques religieuses qu'à la discussion philosophique...»⁴³.

C'est dans ce contexte qu'il faut envisager la prédilection de Rosmini pour l'étude de la notion d'athéisme à travers la philosophie de Hegel. L'hégélianisme fut une philosophie qui joua un rôle crucial au cours du XIX^e

38. Cf. A. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e éd., Paris, Hachette, 1875, p. 115 a : «Aucune accusation n'a été plus prodiguée... Il suffisait autrefois, pour en être atteint, de ne point partager, si grossières et même si impies qu'elles pussent être, les opinions dominantes, les croyances officielles d'une époque». L'exemple de Giordano Bruno y est expressément cité.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. Cf. E. MOUTSOPOULOS, la transstructuration du mythe dans la tragédie, *L'héritage du monde grec. Cahiers de Philosophie Ancienne*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1988, pp. 31-34.

42. Cf. IDEM, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, 1989, pp. 229 et suiv. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933; IDEM, *Platon et la musique de son temps*, *Revue Internat. de Philosophie*, n° 32, 1955, fasc. 2, pp. 276 et suiv.

43. Cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7^e éd., Paris, P.U.F., 1956, p. 90 a. Cf. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964; Cf. A. ROSMINI - SEBRATI, *Del divino nella natura* (1869), éd. par P.P. OTTONELLO. De ce dernier, cf. aussi *Struttura e forme del nichilismo europeo*, t.1, Roma, Japarde, 1987, chap.VIII, «Nichilismo e ateismo», pp. 135-136.

siècle, analogue à celui que l'éléatisme joua au V^e siècle avant notre ère: il draina toutes les tendances philosophiques qui le précédèrent pour former une problématique d'ensemble à laquelle les penseurs ultérieurs se firent un devoir d'apporter chacun une réponse particulière⁴⁴. Hanté par l'hégélianisme dominant à son époque, notamment en Italie, Rosmini n'échappe pas à cette règle⁴⁵. Il part de la thèse que le néant ne peut se manifester lui-même et que, par conséquent, ce qu'il manifeste c'est l'être même⁴⁶. Examinons la critique à laquelle il soumet les conceptions hégéliennes, et dont d'ores et déjà Maria Adélaïde Raschini a établi le cheminement de l'argumentation⁴⁷. Rosmini s'efforce surtout de nier les arguments avancés par Hegel dans la *Science de la logique*⁴⁸. Il importe de mentionner *in extenso* l'ordre qu'il suit, tel qu'il est exposé par Mme Raschini: «1. Pour Hegel, toute détermination comporte la négation. 2. Ce qui est nié est antérieur à la détermination même en tant qu'unité antérieure à tous les concepts déterminés. 3. *L'idée absolue* est une telle unité infinie. 4. Antérieurement aux déterminations, elle est un être pur que son premier mouvement de négation rend identique au néant. 5. Envisagée à l'intérieur du processus de ce mouvement de négation, elle est présentée dans tous les concepts en tant que substrat de toutes les négations. 6. Comme telle, elle est toujours plus proche de la fin de ce mouvement dialectique...: elle embrasse non seulement tous les concepts, mais aussi toutes ces réalités existantes. Envisagée comme principe...elle est un universel abstrait»⁴⁹. Et Rosmini de se demander comment le réel émerge de l'idéal, du moment qu'«il prétend que ce qui existe est le résultat de la négation»⁵⁰, avant d'y revenir par une série d'observations.

Aux termes de la *première* de ces observations, «l'existence de l'idée absolue telle que Hegel la conçoit ne peut être tout au plus considérée que comme une hypothèse gratuite, introduite en vue de répondre aux arguments sceptiques»⁵¹. Argument facile à invalider: il suffit d'en nier la thèse majeure. Entre êtres et concepts il existe à coup sûr une distinction, mais point de contradiction. Or Hegel introduit une telle contradiction dans son argumentation. La *deuxième* observation établit que «l'hypothèse d'une idée qui contient l'existence est

44. Cf. G.S.KIRK - J.E.RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Univ. Press, 1957, p. 319 (Notice sur) The Post-Parmenidian Systems. Il en fut de même de Platon; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique...*, p. 175.

45. Sur le mouvement des «Begriffi» en Italie, dont l'influence fut déterminante, cf. IDEM, *Le problème du beau chez P.Vraïlas-Arménis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, p. 6.

46. Cf. A.ROSMINI - SEBRRATI, *Teosofia*, a cura di Maria A. Raschini, Milano, Marzorati, 1967, chap.VII-VIII, pp. 601-604 ; cf. *infra*, et les notes 51-60.

47. Cf. *ibid.*, chap. XII, note*, pp. 683-684.

48. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Histoire et temporalité chez Hegel, *Hegel-Jahrbuch*, 1981-1982 (Roma, Jouvence), pp. 39-51.

49. M.A. RASCHINI, *op.cit.*, p. 683 (cf. *supra*, et la n. 46).

50. C'est ainsi que Rosmini intitule le chap. XII de sa *Teosofia*, p. 683.

51. *Ibid.*, p. 684.

absurde». Rosmini expose ici une conception nouvelle: l'existence ne deviendrait pas objet de connaissance moyennant des idées ou des concepts, mais à travers quelque sentiment. «Par les idées et les concepts on ne saisit que l'essence possible des choses, leur caractère connaissable. L'essence possible se confond par conséquent avec le sentiment qui la réalise»⁵². Il serait intéressant de rapprocher ici cette notion de sentiment qui conduit à la connaissance de l'être de la contribution décisive de la foi à la connaissance de l'absolu⁵³. Dans la *troisième* observation Rosmini s'en prend à l'hypothèse hégélienne que l'idée se présente au départ comme un être universel pur avant de produire d'elle-même, en se niant, les distinctions qui entraînent sa propre contradiction. Et Rosmini de souligner qu'il s'agit là d'une hypothèse gratuite puisque Hegel garde le silence sur l'origine de l'activité d'autonégation de l'idée⁵⁴. En fait, l'hégélianisme est à exclure de l'ensemble des philosophies connues d'ordinaire sous le nom d'«idéalisme allemand». Si cela est vrai de Fichte, voire de Schelling, par exemple, il est difficile de maintenir l'hégélianisme dans un tel état déformant, pour la seule raison que Hegel conçoit l'Idée comme principe premier. Or l'Idée est manifestement une réalité, et l'hégélianisme est, en fin de compte, un réalisme. Il en est de même pour le soi-disant «idéalisme platonicien»⁵⁵, inventé rien que parce que Platon se réfère aux idées qui, pour lui, sont des êtres réels par excellence. Idéalisme (attitude récente qui ne remonte qu'au XVIII^e siècle) et idéocentrisme, qualification propre au platonisme, voire au seul platonisme de la maturité de Platon, sont, de la sorte, confondus. Après cette brève digression, revenons à la *quatrième* observation de Rosmini qui pense que l'Idée, en se niant elle-même, devient le néant; mais, alors, s'agit-il du véritable néant, éventualité qui «répugne à la nature de l'être»⁵⁶, ou bien en se niant elle-même l'idée se crée-t-elle le concept du néant sans subir de changement, auquel cas «la négation ne produirait que des concepts»⁵⁷? Dans sa *cinquième* observation Rosmini établit que ce qui n'est pas connu ne peut être nié et que par conséquent l'Idée connaît en soi toutes les déterminations contradictoires qui lui sont propres, et même qu'elle les connaît distinctement, puisqu'elle procède à leur négation par sélection⁵⁸. La *sixième* observation porte sur la dialectique du moi et du non-moi chez Fichte, pour qui leur opposition va de soi, comme sur la dialectique de l'Idée qui, pour Hegel, est censée imposer tous ses contraires par voie de négation. Or il est insensé que le moi soit l'auteur de son contraire, à l'image de l'Idée

52. *Ibid.*, p. 685.

53. Cf. *supra*, et les notes 18 et suiv.

54. Cf. *Teosofia*, chap. XII, p. 685.

55. Même des érudits de grande valeur sont tombés dans ce piège, tel J. MOREAU, la *construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939.

56. *Teosofia*, ch. XII, p. 685.

57. *Ibid.*

58. Cf. *ibid.*

hégélienne⁵⁹. Dans sa *septième* observation Rosmini rappelle la conception unitaire de l'Idée et de la pensée chez Hegel pour mettre en évidence qu'une idée générique et universelle ne pourrait produire des espèces et des individus en se substituant à l'expérience. Enfin, dans sa *huitième* et dernière observation, il prolonge en quelque sorte l'observation précédente: si le réel embrasse Dieu et le monde, et si ce dernier comprend des êtres en nombre indéfini, divers et distincts, ils ne peuvent être tous connus, surtout par raisonnement et *a priori*. Le système hégélien ne peut expliquer cette carence⁶⁰.

La voie est désormais toute tracée pour démontrer l'absurdité du système hégélien dans son ensemble, tout autant que de l'athéisme hégélien envisagé par Rosmini comme le modèle des athéismes de son temps. Auparavant, Rosmini prend soin de classer le système hégélien et envisage une série de systèmes philosophiques auxquels il pourrait être réduit⁶¹. Il évoque le début de l'activité philosophique en Italie, qui, selon lui, coïnciderait avec son activité philosophique personnelle, elle-même temporairement tributaire de l'apparition de l'hégélianisme⁶². Les trois attitudes ontologiques traditionnelles auraient été, tour à tour, l'attitude de Parménide, celle d'Héraclite et celle de Platon et d'Aristote au niveau de laquelle les deux premières se seraient vues combiner⁶³. Par la seule notion de devenir qu'il a favorisé, l'hégélianisme est, du coup, assimilé à l'héraclitéisme. Dans ce contexte, pour Hegel «tout, même Dieu, est: en tant que tel, il est un immédiat; puis il devient, s'annule, et redevient: et en tant que tel, il est médiatisé»⁶⁴. À l'intérieur de ce cercle dialectique présenté, en quelque sorte, par Rosmini comme un cercle vicieux, l'être, en d'autres termes, Dieu et, par conséquent, tout être, devient égal au néant⁶⁵, ce qui lui vaut de pouvoir examiner le bien-fondé du panthéisme et de l'athéisme dont Hegel fut taxé. Le panthéisme de Hegel fut très discrédité par l'éclectisme français, en la personne de Victor Cousin (qui s'était, pourtant, inspiré de l'hégélianisme), ainsi que par les divers représentants de son école⁶⁶. Pour Rosmini, il existe deux sortes de panthéismes: alors que pour tous Dieu et

59. Cf. *ibid.*

60. Cf. *ibid.*

61. Cf. *ibid.*, chap. XV, p. 693, et chap. XVI, pp. 694-700.

62. Cf. *ibid.*, chap. XV, p. 693.

63. *Ibid.*; Rosmini reprend ici à son compte des distinctions de PLATON, *Théétète*, 151 e et suiv.

64. *Teosofia*, chap. XV, p. 693.

65. Cf. *ibid.*

66. Cf. H.J. ODY, *Victor Cousin, Studien zur Geschichte des französischen Bildungswesen und seiner Beziehungen zu Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, t.1, Karlsruhe, G.Braun, 1933 ; IDEM, *Victor Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum*, Saarbrücken, West-Ost Verlag, 1953; V.COUSIN, *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les Hégéliens. Lettres rassemblées par M.Espagne et M.Werner, avec la collaboration de Françoise Lagier, d'après les manuscrits de la Bibliothèque de la Sorbonne*, Tusson, Du Lerot, coll. «Transferts», 1990; V. GIOBERTI, *Considérations sur les doctrines religieuses de M. Victor Cousin*, trad. fr. par l'abbé Tourneur, Reims, 1844; cf. IDEM, *Teorica del sovranaturale*, Bruxelles, 1838; F. ZERELLA, *L'eclettismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del*

le monde ne font qu'une seule substance, les uns attribuent à cette substance unique toutes les qualités divines; les autres les lui nient, pour ne lui reconnaître que celles qui sont propres aux êtres limités. Les premiers seraient manifestement incohérents; les seconds mériteraient plutôt la qualification d'athéismes, dont le panthéisme hégélien pourrait bien faire partie⁶⁷. Selon Hegel, tout est réductible au mouvement dialectique et à l'Idée absolue. Le mouvement dialectique dont elle est régie la transforme, par voie de négation, en Dieu, en monde, en nature, en esprit⁶⁸. Hegel se défend d'être panthéiste, le panthéisme étant pour lui dans l'affirmation, respectivement, de l'identité de l'être avec l'être et du néant avec le néant⁶⁹. En réalité, l'être, pour Hegel, est identifiable au néant. Même Dieu se trouve en devenir constant, à l'instar du monde et de l'esprit. Ce Dieu est privé de la propriété divine par excellence, celle d'être immuable. Et Hegel de conclure qu' «il n'existe rien dans le ciel ou sur terre qui ne contienne en soi l'être et le non être»⁷⁰. C'est dans le même esprit que Rosmini critique alors la distinction hégélienne, entre raison divine absolue et raison humaine limitée, poussant même sa critique au cours d'un long développement, jusqu'à railler, Hegel lorsqu'il prétend que sa propre raison est l'incarnation de la raison divine⁷¹.

Or Hegel s'évertue à prouver que la négativité existe même en Dieu. la bonté divine est une bonté non pas au sens courant, mais une bonté à l'extrême, qui ne diffère en rien de la justice, et *vice-versa*. Dès lors, la bonté n'est plus bonté, et la justice n'est plus justice⁷². La puissance, pour sa part, doit être tempérée par la sagesse: ni l'une ni l'autre n'est plus ce qu'elle est censée être, puisque même la sagesse disparaît en tant que sagesse déterminant finalité et mesure⁷³. Par des raisonnements de cet ordre Hegel tente de montrer que la négativité s'introduit en Dieu qui s'identifie dès lors au néant. Il suppose que la pensée humaine produit Dieu en produisant son concept⁷⁴. Dieu ne serait par conséquent que concept, et l'argument ontologique ne serait valable que pour la seule majeure du syllogisme auquel l'argument est réductible. Pour Rosmini,

secolo XIX, Roma, 1952; P. BRAILAS - ARMÉNIS, Contre les panthéistes, *Études philosophiques*, 1864, pp. 319-330 et 331-342 (*Œuvres philosophiques*, t.4 B, Athènes, 1974, éd. par E. Moutsopoulos et A. Glycophrydou-Léontsini, *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, publ. par la Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, sous la dir. de E. Moutsopoulos, pp. 55-75); Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème du beau...*, pp. 42-44; IDEM, *Petros Brailas-Armenis*, New York, Twayne, 1974, pp. 29 ; 51; 68; P. BRAILAS-ARMÉNIS, Histoire et définition du beau, *Pandora*, t. 16-19, notamment t. 17, pp. 409 et suiv. (*Œuvres philosophiques*, t. 4A, éd. par E. Moutsopoulos et A. Glycophrydou-Léontsini, *CPGR*, pp. 412, 16 - 419,14).

67. *Teosofia*, chap. XVI, p. 694.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.* Cf. HEGEL, *Science de la logique* (éd. G. Lasson), p. 81.

70. *Ibid.*

71. Cf. *Teosofia*, chap. XVI, pp. 695-696.

72. Cf. HEGEL, *Science de la logique*, partie I, section I, p. 116. Cf. *Teosofia*, chap. XVI, p. 696.

73. Cf. *ibid.* p. 697.

74. Cf. *supra*, et les notes 2 et suiv.

cette attitude n'est pas seulement contestable du point de vue rigoureusement philosophique, mais aussi du point de vue strictement logique. Hegel se contenterait d'attrapper au vol, et de manière vulgaire, les attributs de bonté, de justice, de sagesse, de puissance etc.⁷⁵, à supposer qu'ils constituent des essences réelles distinctes, pour concevoir Dieu à travers une série de plans superposés intermédiaires, comme une réalité factice, donc inexistante en définitive, dans la mesure où *déterminer* et *nier*, de la part de la conscience subjective, sont des opérations qui n'entraînent qu'une connaissance subjective⁷⁶. Dans ce contexte, comment la raison est-elle en mesure de s'ajuster et de se conformer à la nature de son objet pour en procurer une connaissance adéquate? Si déterminer et nier n'appartiennent, selon Hegel, ni à la pensée spéculative, ni à la pensée dialectique, l'absolu ne peut être saisi en soi. Si la raison ne peut saisir l'absolu que comme devenir, c'est qu'en vertu de l'adéquation dont elle est capable, l'absolu est lui-même un devenir. Ne pouvant être connu en tant qu'être, il s'affirme en tant que pure négation. En démontrant, au sujet de Dieu, l'absurdité de l'hégélianisme réduit à ses ultimes conséquences, Rosmini justifie du même coup l'absurdité de l'athéisme en général dont l'athéisme hégélien serait l'exemple le plus typique. En dernière analyse, toute attitude athéiste serait le résultat d'une erreur.

3. Absurdité et erreur. Le modèle hégélien de l'athéisme est aussi absurde que malicieux, ce qui implique une intention perfide, partant une attitude moins erronée, que mensongère. Divers aspects (ou catégories) d'états rendent compte d'une divergence de la vérité proprement dite⁷⁷. La distinction classique entre vrai et faux est inadéquate et insuffisante. Dans certains cas le faux ne s'oppose pas au vrai, mais plutôt en fait partie. En fait, le faux s'oppose au correct plutôt qu'au vrai. Pour être plus concret, supposons un plan à partir d'un point duquel une perpendiculaire, portée par rapport à ce plan, désigne le correct. Toute oblique désignera l'erroné. L'ensemble du champ que forment correct et erroné serait celui du vrai. Symétriquement, dans le prolongement de la perpendiculaire qui représente le correct se situerait la droite qui désigne le contrefait, le fallacieux, le falsifié, le mensonger, le plagié, le simulé, le trompeur, construit, lui, *punctum contra punctum* par rapport au correct. Toute oblique à ce prolongement de la perpendiculaire initiale désignerait l'absurde. Ainsi, par l'établissement de concordances entre rectitude et erreur à l'intérieur du domaine de la vérité, entre rectitude et mensonge, et entre toutes ces qualifications et l'absurde, le champ épistémologique du vrai se trouve élargi. «Alors que rectitude et fausseté sont des limitations de l'horizon de la conscience, les domaines de l'erreur et de l'absurde en sont des élargis-

75. *Teosofia*, chap. XVI, p. 697.

76. Cf. *ibid.*, p. 698.

77. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1961, pp. 37-52 ; IDEM, Vers un élargissement du concept de vérité : le presque vrai, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 40, 1966, pp. 189-196.

sements... L'erroné s'infiltré dans une pensée... dépourvue de critères... Le faux épouse une forme logique requise pour être acceptée dans son ensemble quand l'élément qui le différencie du correct à été dissimulé par inadvertance de la conscience approbatrice. L'absurde, lui, est une structure imaginaire... opposée à la rectitude... à l'intérieur d'un système... donné, mais qui peut ne pas l'être, en fonction d'un autre système. la vulnérabilité de l'absurde réside dans le fait qu'il prétend s'imposer comme correct précisément par rapport au système à l'intérieur duquel il est inadmissible; il prétend introduire... dans une axiomatique donnée, et au nom de celle-ci, une axiomatique différente»⁷⁸. Or «l'absurde se pose... comme un être qui aspire au non-être (puisqu'une fois mis à l'épreuve il sera rejeté, alors que dans des conditions différentes, il eût été accepté), plutôt que comme un non-être qui aspire à l'être...; structure doublement ambiguë... (autant dire) hypothétique, il rejoint par là-même le conjectural»⁷⁹. Selon Rosmini, l'absurde résulte d'une insistance de la raison à maintenir ses données fallacieuses. L'absurdité de l'athéisme, en particulier, résulte d'une méfiance de la raison vis-à-vis de la foi⁸⁰. On retrouve, ici encore, la relation, constante chez Rosmini, entre foi et raison, dans leur fonction commune qui est de permettre à la conscience de s'élever jusqu'au divin⁸¹.

Cette fonction est efficace malgré l'opposition de ses deux éléments constitutifs, et peut être envisagée selon deux modalités principales: *Premièrement*, comme relation de simple *diversité* qui, de la part de la raison, est conçue négativement: la raison ne s'oppose à la foi que dans la mesure où celle-ci propose des réalités que la raison ne peut concevoir d'elle-même⁸²; *deuxièmement*, comme relation de *contrariété* entre foi et raison⁸³: contrariété qui peut être *réelle*, si elle exprime une opposition des principes de la raison et de la foi; *apparente*, si elle ne concerne que les modes de déduction des conséquences respectives⁸⁴. La contrariété réelle est une véritable *contradiction*: ce sont des principes qui sont mis en cause; c'est pourquoi seul l'un d'entre eux est valable, l'autre étant relégué au rang de faux principe; plus correctement, de principe erroné. En cas de contrariété apparente, seules les modalités des procédures respectives divergent, ce qui n'entraîne aucune contradiction irréductible; la raison alors, consciente de ses propres limites, se tourne vers la foi qui l'aidera à combler les lacunes de la pensée discursive. Ce faisant, la raison reconnaît son ignorance, autrement dit ses erreurs dues à la limitation de son autorité⁸⁵.

78. Cf. IDEM, *Les structures de l'imaginaire*, p. 170.

79. *Ibid.*, pp. 170-171.

80. Cf. *Teodicea*, livre I, chap. XXVI, p. 107.

81. Cf. *supra* et les notes 8 et suiv.

82. Cf. *Teodicea*, I, XXV, par. 133, p. 107.

83. Cf. *ibid.*, par. 134, p. 107.

84. Cf. *ibid.*

85. Cf. *ibid.*

L'erreur la plus grave où risque de conduire la limitation du pouvoir de la raison est le scepticisme, attitude fondée sur le refus de la raison d'émettre un jugement positif ou négatif sur un problème, en l'occurrence sur le problème de Dieu. C'est précisément vers le scepticisme que convergent, selon Rosmini, deux courants philosophiques puissants de son époque: le sensualisme et l'idéalisme transcendantal. Le *sensualisme*, que Rosmini appelle «sensisme», est alimenté par des tendances qui remontent à Locke et à Condillac, donc aussi bien à l'empirisme qu'au sensualisme proprement dit⁸⁶. D'après Rosmini, le propre du scepticisme est de mettre en doute les principes de la raison, mais aussi à nier toute connaissance par le recours à la foi; au point que le scepticisme devient-il dangereux pour le fonctionnement même de la raison: il détruit simultanément et la foi et la raison⁸⁷. Contre Descartes, Locke, porte-parole de l'empirisme, sut réaffirmer l'idée scolastique de la primauté des sens sur l'intellect⁸⁸, et celle de la conscience comme reflet des sensations. C'est en vain, on le sait, que Leibniz combattit cette assertion⁸⁹ qui, sous une forme mutilée, réapparut avec Kant sur un plan «critique». Promoteur du sensualisme à proprement parler, Condillac voulut simplifier le «système» en le réduisant à ses conséquences ultimes et tenta de tout expliquer en s'appuyant sur l'idée de l'existence, au départ, d'une sensation unique⁹⁰. Esprit plus pénétrant que Locke, Hume fonda l'empirisme en général, ainsi que sa propre théorie de la formation des préjugés, sur la réalité du temps dans le cadre duquel la conscience acquiert ses connaissances soit par répétition soit par soumission aux idées communément acceptées⁹¹. L'*idéalisme transcendantal* est, lui aussi, un scepticisme, dans la mesure où il limite la raison jusqu'à la rendre impuissante à saisir la vérité du *noumène*. Kant sut puiser dans l'enseignement de Hume les éléments les plus essentiels pour construire un système qui se réclame, lui aussi, en définitive, du scepticisme. Certes, le kantisme renforça, tant soit peu, le statut de la raison en montrant le rôle prépondérant qu'elle joue dans le processus de la connaissance; or, s'il tenta, par cette voie, d'invalider le scepticisme de Hume, il en créa un autre, plus astucieux, certes, mais non moins condamnable⁹². Quant au *matérialisme* moderne, il se sert gratuitement de l'intelligence humaine pour affirmer qu'elle saisit les choses moyennant des apparences auxquelles elle impose ses formes propres⁹³.

Ces théories, toutes réductibles au scepticisme, manifestent une tendance

86. Cf. *ibid.*, chap. XXVII, par. 137, p. 109.

87. Cf. *ibid.*, par. 136, p. 109.

88. Cf. E.MOUTSOPOULOS, *L'itinéraire de l'esprit*, t.2: *Les idées*, Athènes, Hermès, 1975, p. 64.

89. Cf. *ibid.*, p. 278.

90. Cf. *Teodicea*, chap. XXVII, par. 137, p. 109.

91. Cf. *ibid.*, par. 138, p.111.

92. Cf. *ibid.*, chap. XXVIII, par. 142-143, pp. 113-114.

93. Cf. *ibid.*, par. 146, p. 115. Rosmini aurait certainement révisé ce jugement s'il avait connu les thèses de la psychologie de la forme, telles qu'elles ont été développées dès la fin du XIXe siècle.

fondamentalement erronée de l'esprit: erreur qui empêche l'intellect de chercher ailleurs, notamment en direction de la foi, un appui qui lui permette de dépasser ses propres limites. Agnosticisme et nihilisme⁹⁴ ne sont évidemment pas encore des attitudes sur lesquelles Rosmini s'attarde. Il juge toutefois indispensable de montrer la continuité de son argumentation aux termes de laquelle la raison, empêchée de par sa propre déficience de concevoir Dieu, doit, à cet effet, se tourner vers un autre mode de connaissance, la foi. D'où l'énumération, la critique et l'évaluation de la nature et du rôle des limitations de la raison, et qui ont été étudiées dans la première partie de cet exposé. Dans des conditions différentes, la prise en considération de ces limitations conduirait, elle aussi, nécessairement, à quelque scepticisme. Or Rosmini ne les met en relief, voire ne les invente, d'un point de vue stratégique, que parce qu'il préconise un recours à la foi. Corrélativement à cette stratégie qui veut que ce recours soit justifié par sa nécessité, Rosmini renforce son argumentation en en appelant au témoignage de l'Écriture⁹⁵: curieuse analogie, mais qui n'est nullement incompréhensible. Chacune des quatre limitations de la raison réclame un aspect particulier de l'assistance de la foi qui peut pallier à la faiblesse de l'intellect⁹⁶. On conçoit l'ébauche d'un scepticisme purement rosminien. En fait, Rosmini invente de toutes pièces un scepticisme spécifique en vue de justifier son appel à la foi; un scepticisme méthodique qui n'est pas sans rappeler le doute méthodique cartésien. Désormais Rosmini scrute les dispositions de l'âme, qui la rendent apte à profiter de la contribution de la foi à la recherche et à la connaissance de l'absolu. Ces dispositions ne sauraient être conçues en dehors d'une activité providentielle⁹⁷ qui les aurait établies. Il ne faudrait pas confondre *erreur* et *absurdité*. Sont erronées les conclusions auxquelles la raison parvient à force de primer un facteur de son questionnement au détriment des autres; inversement, sont absurdes ses conclusions quand elle néglige ses propres contradictions (et l'on a longuement suivi, dans la seconde partie de cet exposé, comment Rosmini érige le panthéisme hégélien en système philosophique absurde par excellence, en tant qu'athéisme).

Toutefois, et malgré son recours fréquent à l'Écriture, en guise d'appui méthodique de son argumentation, Rosmini n'hésite pas à proposer, à son tour,

Cf. A. MEINONG, Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, *Zeitschrift für Psychologie*, 1891; M. WERTHEIMER, Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt, *Psychologische Forschung*, 1, 1922, pp. 47-58 et 4, 1923, pp. 301-350; H. WERNER, L'unité des sens, *Journal de Psychologie*, 31, 1934, pp. 190-205; P. GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937, pp. 48 et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, *Les fonctions mentales comme manifestations du dynamisme de la conscience*, Athènes, Vayonakis, 1963, p. 8 et la note 2.

94. Cf. P.P. OTTONELLO, *op.cit.*, pp. 138; 143 et suiv.

95. *Teodicea*, chap. XXIX, par. 149, pp. 119.

96. Cf. *ibid.*, par. 149-154, pp. 119-122.

97. Cf. *ibid.*, XXXI, par. 164-168, pp. 129-133.

une démonstration ontologique de l'existence de Dieu. Il ne s'agit, certes, que d'une reprise de l'argument ontologique d'Anselme, sous forme cette fois de syllogisme hypothético-déductif rigoureux. Mais on se demande: pourquoi ce long détour après la constatation initiale relative aux limitations de la raison, sinon pour mettre l'accent sur l'importance de la foi qui, par ailleurs, semble ne rien ajouter à un produit de la raison, l'activité philosophique qui, elle, pourrait éventuellement se suffire à elle-même? Voici le syllogisme en question. «1. Tout être réel doit être connu: étant donné que tout ce qui est, est possible, et que tout ce qui est possible est tel parce qu'il est conçu par un intellect, il ne peut, par conséquent, exister rien de réel qu'à condition d'être l'objet d'une intelligence. 2. Or il existe plusieurs objets qui ne sont pas connus de l'intelligence humaine. 3. Il y a donc une intelligence supérieure qui connaît toutes les choses réelles, la réalité entière, y compris elle-même; qui la connaît sans réflexion, vu que toute réflexion s'exclut elle-même de l'objet pensé; qui la connaît *ab aeterno*, étant donné que s'il y avait eu un temps où la réalité ne fût pas connue, elle eût été impossible et n'aurait jamais pu être connue; qui connaît toute la réalité, même future, et partant toute la réalité possible, laquelle est infinie. Cette intelligence éternelle et infinie s'appelle Dieu»⁹⁸. On est en présence d'une véritable variation de l'argument anselmien, et qui tient compte de la doctrine rosminienne des limitations de la raison. On y trouve la preuve de la cohérence interne non seulement d'une argumentation particulière, mais aussi de la philosophie rosminienne dans son ensemble.

* * *

Au terme de cette analyse il se dégage que Rosmini s'efforce de souligner les défaillances de la raison quand il s'agit pour elle de concevoir l'absolu; mais qu'il s'efforce aussi de montrer qu'elle peut y pallier soit par le recours à la foi soit en démontrant en toute rigueur (ce dont elle est parfaitement capable) que tout athéisme est une attitude absurde. Rosmini en vient à cette conclusion en passant par les méandres d'un raisonnement discursif qui, de prime abord, semble tout à fait gratuit, mais se révèle fort utile pour la consolidation des thèses avancées. Finalement, Rosmini se range parmi les déistes de son temps. Mais, obsédé qu'il est par le kantisme et, surtout, par l'hégélianisme, il tente de se servir de ce qu'il considère comme des erreurs ou absurdités respectivement commises par eux, pour raffermir ses propres positions en les rendant plus critiques, tout en n'hésitant pas, ce faisant, à profiter des trésors de la vérité révélée.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

98. *Teosofia*, chap. XX, pp. 703 - 704.