Aubin Robert

M1 - Philosophie du langage et de l'esprit

Dieu est-il mort intestat ?

D'un usage clair de l'incompréhensible.

« Je sais que tu es tout-puissant, Que pour Toi nul dessein n'est irréalisable ! »

*(*Job*, XLII, 2).*

« Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. »

René Char, *Feuillets d'Hypnos*

On s'intéresse à un usage cartésien de l'omnipotence. Si « toute puissance est principe d'*une* opération »[1], comment la saisir ? Déjà chez Platon, et jusqu'à un certain point seulement chez Aristote qui s'est efforcé de dégager une spécificité de la puissance rationnelle, un consensus existe quant à cette monovalence de la puissance en général. La médecine est puissance de guérir : c'est sa fin essentielle, par quoi on la distingue, tandis que tuer l'est par accident et ne lui appartient pas en propre, ou alors sous la forme d'un *logos* par soi négatif[2]. Face à un Dieu sans puissance, pôle éminemment désirable de toute kinèse déployé pour « sauver les apparences » contre la pure actualité éléatique : que ne peut la puissance *active* de YHVH portée à « l'absolue » ? Ce complexe notionnel s'est trouvé au cœur d'une élaboration à plusieurs mains où se lisent des foyers de tensions dont les catégories interagissent finement avec la philosophie. Élever la puissance de Dieu au-dessus de sa raison telle que la réalise les lois physiques c'est, d'abord, donner à penser en retour la contingence de tout ordre naturel[3]. Est par là battu en brèche le nécessitarisme des païens dont les divinités foulant la terre étaient certes puissantes mais non omnipotentes. Cela se fit

---

[1] T. D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, Livre I, distinctions 42-44, éd. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929, p. 598-620.

[2] D. LEFEBVRE, « Comment bien définir une puissance ? Sur la notion de puissance des contraires (Aristote, Métaphysique, Θ2) », *Philosophie antique*, 2003, 3, p. 121-44.

[3] « [...] la bonté divine est une fin qui dépasse sans proportion les choses créées. Elle n'est donc pas contrainte à un certain ordre des choses, au point qu'un autre cours des choses ne puisse en découler », T. D'AQUIN, *Somme Théologique*, I, q. 25, a. 5, trad. G. Théry, Paris, Éditions du Cerf, 1925-1967

au nom d'un Dieu qui transcende une nature dont il fonde l'ordre par son verbe et n'y est dès lors pas soumis comme, à l'inverse, pouvaient l'être encore les olympiens *parjures,* Zeus y compris*,* au Styx :

> « Si l'un des immortels qui habitent le faîte du neigeux Olympe se parjure en répandant les libations, il languit pendant toute une année, privé du souffle de la vie ; ne savoure plus ni l'ambroisie ni le nectar, et reste étendu sur sa couche sans respiration, sans parole, plongé dans un fatal engourdissement. […] Ainsi les dieux consacrèrent au serment l'onde incorruptible du Styx. »
>
> Hésiode, *La Théogonie*, §136-137, trad. L. d. Lisle, *Paris, Alphonse Lemerre,* 1869

Quant au dieu abrahamique, loin d'avoir émergé de « Béance », du chaos primordial, il a pu faire surgir le monde *ex nihilo* et pourrait aussi, admet d'Aquin, « de puissance absolue », l'y renvoyer. Non, cependant, de puissance « ordonnée ». C'est qu'il *ne le veut pas*, étant bon, et ne le fera donc pas. S'il est vrai qu'il ne veut que ce qu'il fait, ce serait blasphème de dire qu'il ne peut que ce qu'il veut et « n'omettre que ce qu'il omet[4]», lui dont le crédo affirme qu'il peut *tout* : d'où une puissance absolue qui déborde la raison de son vouloir effectif. Dieu ? Il en a *en réserve*. La liberté chez les chrétiens est affaire de retenue, non de spontanéité[5]. Ici aussi, comme chez Hésiode, entre en considération la notion performative de promesse. Si on a vu que le Styx punit durement les olympiens parjures, Dieu tout-puissant est-il tenu, lui, à la promesse de salut éternel qui semble le définir[6] ? Peut-il dire et faire autrement qu'il n'a dit et ne fait par son verbe réalisé ? S'il est lié par un contrat avec lui-même n'est-il pas en mesure de le rompre, s'avérant par-là absolument sans obligation, libre de se dédire[7] ? Tracer les contours de la puissance divine rejaillit également sur sa créature, héritière d'un authentique pouvoir d'agir aux modalités corrélatives du pouvoir divin qui

[4] Pierre Abélard a formulé plusieurs propositions théologiques qui ont été condamnées lors du concile de Sens en 1141. Parmi celles-ci, l'une affirme que « Dieu ne peut accomplir ou omettre que ce qu'il accomplit ou omet, et encore seulement de la manière et dans le temps qu'il le fait et non autrement ».

[5] On peut cependant nuancer la spontanéité en la distinguant de la simple *décharge* : « Même l'explosion d'un volcan suppose une longue période de compression préalable […]. La "spontanéité" est le résultat de longues périodes d'activité, ou bien elle est si vide qu'elle n'est pas un acte d'expression. » J. DEWEY, *Art as Experience*, New York, Minton, Balch & Company, 1934. Nous traduisons.

[6] « God or no God?' means 'promise or no promise ? ». William James, *Complete works*, p.2093

[7] « Aucune personne ne peut être obligée envers elle-même, car celui qui peut obliger peut aussi libérer de cette obligation, et celui qui n'est obligé qu'envers lui-même n'est donc pas obligé. » T. HOBBES, *Léviathan*, XXVI, 6, p. 283, cité par L. FOISNEAU, Op. Cit. Hobbes récuse *au profit de la seule puissance absolue* la puissance ordonnée pensée par Anselme sur le modèle auto-obligeant du vœu monastique.

l'instaure. En pensant celle de son Dieu, l'être humain réfléchit aux conditions de sa propre liberté. Là où la langue grecque ne connaissait que « *l'eleutheria* », la liberté d'aller, les chrétiens inventent le « libre-arbitre » et consolident le quant-à-soi sur la base de la liberté d'indifférence, bilatéralité ancrée dans les contradictoires, vraie déjà de Dieu. Comment toutefois, sans en rabattre sur sa puissance, ne pas franchir certains caps intolérables à la dignité du « Seigneur » ?

Dieu tout-puissant peut-il annuler le passé ? Sauver Juda et damner Pierre ? Peut-il, apex de nos interrogations, *rendre vrais les contraires* ? Prémisse révélée et dès lors vraie mais aux contours d'abord vagues, l'exigence d'omnipotence s'est vue confrontée à des réquisits délicats à réconcilier. Ils ont, semble-t-il, favorisés la créativité de ressaisies successives la déterminant plus concrètement. Irons-nous jusqu'à dire « sans reste » ? Peut-on tout dire de la toute-puissance, au moins en droit : voilà peut-être où passe la frontière entre théologie et philosophie. La foi, en effet, engage le croyant à son contenu sans médiation. Celui-ci reste pourtant ouvert à la « sémiose ». Nous reprenons ce mot de Peirce[8] pour indiquer le cours d'un procès interprétatif infini qui intègre et rejaillit sur ses acteurs. L'herméneutique continuée est toutefois moins au goût des chrétiens que des juifs. Pensons à l'ouverture à la polysémie (celle toutefois d'*un* texte) qu'engage une expression comme « les soixante-dix visages de la Torah ». Au contraire, les chrétiens entendent trancher les problèmes épineux par des *décisions* auxquelles les Conciles et les décrets des papes apposent leur sceau, inaugurant dès lors un mode d'unification qui est cette fois le fait non du texte mais de l'*institution* ecclésiale. Église « manifeste » dont l'autorité ne sera remise en cause que par des réformés dès lors coupés de cette tradition comme *série de décisions.* On est alors tenté de dire que l'Église s'est efforcée de ne montrer, spirituellement, qu'*un seul visage.* Que risque-t-on dès lors à supposer que cette cohésion ait pu contribuer, par l'inertie de toute valeur qui dure, à sa *puissance* toute terrestre, « temporelle » ? L'usage, par un roi, de la notion de puissance absolue pour penser le pouvoir papal[9] est un indice qu'on ne peut ignorer quant à ces effets de retour sur le politique. Au sein même de l'histoire du christianisme, le débat focalisé sur l'attribut de toute-puissance éclaire la transition entre une patristique principalement

[8] C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, éd. A. Burks, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1958
[9] « […] cette analogie, qui a pour origine la comparaison de la *plenitudo potestatis* du pape avec la *potentia absoluta* de Dieu, est en effet présente dans les écrits politiques de Jacques Ier. » L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, p. 12.

exégétique et une scolastique déployant l'autonomie de ses normes inférentielles à travers la recherche d'unité et de cohérence où s'initieront les rationalismes occidentaux, - fut-ce en tuant le « père » scolastique.

D'un usage rationnel de la puissance « incompréhensible »

Lorsque Descartes, rompant avec une École à laquelle il doit plus qu'il ne dit, pose une alternative telle que notre origine, qu'elle soit le fait d'un Dieu tout-puissant, et donc parfaite, ou qu'elle soit imparfaite, conduit dans chaque cas à la possibilité de l'erreur, ne s'est-il pas par-là rendu *raisonnablement* maitre d'une puissance déployée précisément par les théologiens comme le débordement « incompréhensible » de toute raison ? Formellement, cela consiste à conclure C de « A ou non-A » pour la bonne raison qu'on peut déduire C tant de A que de non-A. Parfaite *ou non*, notre origine implique la faillibilité de notre jugement. Cela correspond à ce qu'on nomme en logique des preuves une élimination de la disjonction. Cette règle d'inférence permet de conclure au conséquent sans s'engager à l'un des antécédents disjoints mais uniquement à la disjonction elle-même. Comme chose pensante, est supposée notre origine[10]. L'erreur étant pensable dans les deux cas, malin génie oblige, Descartes met par ce dispositif sceptique *philosophiquement* à profit la puissance absolue puisque la validité de l'argument ne dépend pas de l'existence effective de Dieu[11]. C'est un argument, non un dogme. Magnifique opération de phagocytage. Descartes pare ainsi à l'éventualité de l'inexistence divine tout en pensant la possibilité de l'inconsistance du champ extra-noétique. Montaigne avant lui, déployant des raisons de douter certes moins économes, avait initié le repli sur la « membrane » de la subjectivité que Meillassoux considère comme proprement moderne du point de vue philosophique. Si Descartes s'immunise par le Cogito contre le scepticisme suraiguë qu'il s'est inoculé via l'hypothèse du dieu trompeur (un dieu réduit *à sa puissance*) et parvient à fonder la science, c'est au prix d'avoir laissé entrevoir une sidérante éventualité : un Dieu existe *peut-être* dont la puissance nous rend opaque *jusqu'à l'existence* d'un au-delà de nous-même. On comprend qu'il faille se hâter de prouver sa bénévolence : ce qu'on

[10] Que cette origine qui « me met en l'esprit ces pensées [soit autre que moi-même] n'est pas nécessaire. » Dès lors, qu'il y *ait* même un dehors est révoqué en doute. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF, 2021, p. 93

[11] Nous devons cette analyse, comme nombre des intuitions à l'origine de notre étude, à l'enseignement de Quentin Meillassoux, en particulier celui se déroulant actuellement (2024/25) à la Sorbonne-mère.

pourrait appeler le harnais de Dieu, voire le sceau qui en inhibe la vraie puissance, en jugule l'ombre.

L'auteur d'*Après la finitude* trouve chez Descartes les ressources justifiant d'amaigrir le sujet jusqu'aux actes d'un « je indiciel » à quoi sont relativisées toutes prétentions à l'absolu. Le roc de la modernité se trouvant alors réduit à la peau de chagrin qui énonce en somme qu'il y a des sujets, tandis qu'ils pensent, qui pensent ce qu'ils pensent, quand bien même ce qu'ils pensent serait faux, voire pire : aussi bien vrai que faux. On peut songer que le « je » est impensable sans la médiation d'une communauté entretenant par des jeux pratiques de reconnaissance un « espace des raisons »[12] autorisant des indentifications à la première personne *du pluriel* qui sont distributives et le fait d'individus singuliers affirmant, avec toute la violence qui peut découler : « Nous, membres de Y, pouvons X ». Notre suggestion est qu'on trouve ici, dans la rencontre des premières personnes, dans ce Je qui *incarne* un Nous qui en est *la condition*, une certitude subjective où réaffleure quelque chose de la toute-puissance. Certes, ce pouvoir s'autorise d'un devoir lui-même échu aux membres. Sans le critère des valeurs communes endossées en première personne, comment affirmer du normatif, qu'il soit discussif (normes du penser) ou pratique (normes de l'agir) ? En prescrivant et fondant du tabou, la communauté ouvre la possibilité d'un sujet du devoir : libre, puissant, car *pétris* de généralités inculquées. Ainsi donc, si nous héritons de la puissance d'institution de l'ordre, si *la droiture elle-même* nous échoit, au moins *comme groupe*, ne doit-on pas dire : « il eût suffi que nous eussions voulu le faire pour que cela eût été juste » ? On reconnait ici le schème propre à la puissance absolue qui fait dépendre le juste du vouloir. Pourtant, à l'origine de la philosophie politique moderne, ce fut le geste de Hobbes que de fonder « l'obligation naturelle » [13] de vivre sur une reconnaissance de la différence *de nature* qui nous oppose à l'être immortel, ce qui deviendra la mort chez Hegel, ce très-justement nommé « maitre absolu » qui nous signifie nos limites.

---

[12] W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

[13] « Dire que les hommes sont obligés d'obéir à Dieu de par sa toute-puissance équivaut ainsi à dire que la vie ne relève pas d'abord d'un instinct, mais d'une obligation. Celui qui accepte de vivre — ce qui n'a pas besoin pour être signifié d'autre chose que de vivre — est de ce simple fait obligé de vivre. Il pourrait, certes, sembler étrange de vouloir fonder une obligation morale sur un fait. Aussi n'est-ce pas non plus ce que Hobbes entend faire. Le fondement de l'obligation de se conserver ne réside pas, selon lui, dans le fait biologique de vivre, car, en tant que tel, ce fait n'oblige à rien, mais dans le fait de vivre en sachant que l'on est mortel. Autrement dit, l'homme qui ignore sa propre mortalité ignore également qu'il est obligé par nature : c'est le cas des enfants, des fous et des athées. ». FOISNEAU, op, cit, p.234

En effet, sur quelle base laïque peut-on espérer fonder cette égalité devant la loi, communauté de tous ceux qui, ayant reconnus leur commune finitude, aliènent une part de leur puissance à l'État en vertu de ce *devoir* de vivre qui incombe aux vivants ? Si l'existence n'est plus un prédicat déterminant (Kant), sans dérivation du Dieu bénévole extra-discursif pour garantir nos chaines argumentatives par-delà l'instant, comment s'assurer de notre mortalité sans ce recours à la comparaison avec sa toute-puissance ? Mourir même n'est plus une vérité fiable. Si toutefois nous sécurisions *en un point au moins* la vérité du principe de non-contradiction, et non universellement, comme ce fut le cas des principaux théologiens[14], d'Aquin à Ockham, on pourrait en dériver la certitude de la contingence *d'au moins une* chose. Non la certitude de mourir mais bien celle que tout doit pouvoir être cette chose qui doit pouvoir être anéantis sans raison. C'est soutenir la contingence *en droit* mais non nécessairement *en fait.* On ne se donne que les moyens d'affirmer que tout ne doit pas exister nécessairement en vertu du fait que tout serait contradictoire, à la fois lui-même et son autre. Il serait alors possible que toute chose soit un dieu *sauf une* ; or, dès lors, *toute chose non-anéantie pourrait être celle-là*. Point (creux) d'Archimède par quoi le monde demeure *muable* sans toutefois prétendre à une connaissance positive sur tous les étants. Nous quantifions existentiellement, non universellement, la contingence. C'est bien un absolu. Une perversion pourtant de la thèse de Meillassoux qu'est la nécessité de la contingence. Retrait de soi de la divinité en un point seulement, origine réelle du déterminable. Tel est l'enjeu. C'est un dogme positif mais renversant aussi toute foi. Il vise à agréger des arguments, plutôt qu'à offrir une démonstration, en faveur de l'existence d'un seul être qui, non-contradictoire, puisse *ne pas* être. Rien n'interdit qu'il en aille ainsi de tous.

On l'a vu, c'est Descartes qui le premier laisse suspecter qu'en dehors de la sphère de nos représentations les contradictions pullulent sans recours, éventualité qui à elle seule nous en bloque d'emblée l'accès. Que vaut un réel qui est *peut-être* à la fois tout ce qu'il est et ce qu'il n'est pas ? Un réel dont on ne peut pas s'assurer qu'il n'est pas livré à l'inconsistance d'un Dieu aussi bien mort que vivant, se survivant comme puissance de désordre susceptible à chaque instant d'abolir et de brouiller toutes frontières, y compris l'ultime appui éthique : nous ôter notre mortalité. La pensée

[14] « Même si (par impossible) Dieu n'était pas, il répugnerait au contradictoire d'être » J. DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, distinction 43, § 5, cité par O. BOULNOIS, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 2010, p. 145.

s'étant accaparée rationnellement la puissance absolue sensée la déborder elle s'est interdite au cours de l'opération tout dogmatisme positif sur son dehors. L'assurance acquise par le sujet singulier, -agent pensant certain de lui-même grâce au truchement de la communauté à laquelle il donne corps, - s'est payée d'une radicale incertitude sur l'existence même d'un dehors indépendant de la subjectivité. Le penseur ne peut plus tenir sur la réalité le discours naïf convaincu d'y trouver un monde consistant, structuré par des catégories et qu'on peut alors espérer représenter par le concept. En évacuant si fermement hors d'elle le scepticisme qui s'était emparé de la représentation pour fonder la science sur la véracité des propositions « claires et distinctes », critère avéré du vrai par le Cogito, la philosophie a vu ressurgir au dehors avec la même force l'incertitude qu'elle avait chassé du seuil de sa porte. Le remède, puissant, requiert à son tour un antidote. Un Dieu qui existe comme l'un des deux versants d'une alternative indécidable fonde en raison une modernité sceptique initiée par un Montaigne qui refusait, *par piété*, qu'on dise de Dieu qu'il ne peut pas se suicider. On le voit, non pas tant un Dieu mort qu'un Dieu *peut-être* vivant… ou *peut-être* pas, voire les deux, laissant dans tous les cas jusqu'à la consistance du réel dans l'indécision. Gödel aussi pour le champ mathématique, communément jugé le plus sûr, nous légua avec le second théorème d'incomplétude la certitude que tout système formel en mesure de dériver une quantité suffisante d'arithmétique est incapable, sous l'hypothèse qu'elle soit vraie, *de dire sa propre consistance*. Ce repli sur soi *rationnel* de la pensée ne déployant localement ses constellations qu'au prix d'un doute inéliminable sur le statut de sa consistance globale fut initiée, aurons-nous soutenu, par l'opération d'une puissance incompréhensible qui s'est avérée opérante dans l'éventualité même que nous soyons, sur le Dehors, son goût et sa teneur, notre *propre* dupe. (C.f note 10)

Conclusion.

On finit peut-être par apercevoir ce pourquoi nous demandions si Dieu est mort « intestat », autrement dit s'il est mort (*si*, il est mort/ a vécu) sans avoir *ordonnée* sa volonté en un testament. Voilà bien en effet l'origine dans le vocabulaire juridique romain de la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée[15]. Celui qui laisse un testament a mis en ordre sa volonté tandis que celui qui meurt intestat, la

[15] O. BOULNOIS (dir.), *La Puissance et son ombre : De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994. Intro.

laisse « *absolutas* » non-liée, ouvre son lègue à l'arbitraire et à la contingence. Dieu nous aurait-il laissé sur les bras un monde ne reposant sur aucune garantie, pas même sur sa propre origine, nous livrant en quelque sorte la tâche d'y construire ce qui bon nous semble dans la conscience qu'il pourrait à tout instant s'effondrer, renaitre autre ? A bien y prêter l'oreille, l'incertitude élevée à l'absolu se transforme pourtant en savoir. Serait-ce aussi un « don » (avec ou sans donateur) que ce monde sans fond, où tout ordre est *peut-être* celui-là qui est nécessairement susceptible de disparaitre en faveur d'un autre, libre fruit d'un (ou plusieurs) dieu(x) à l'existence elle-même contingente, quoique multipliée ? La leçon à en tirer n'est-elle pas dans la nécessité inéliminable de l'entreprise critique, s'ouvrant à la portée maximale pour atteindre jusqu'aux jugements « analytiques » eux-mêmes, à la nécessité *a priori* desquels Kant croyait encore ? On pourrait bien alors accepter une quantité *ad libitum* de contradictions locales mais jamais, si nous les acceptions *toutes*, pourrait-on encore critiquer quoi que ce soit, car alors le monde ne serait plus pensé comme libre, ni nous non plus, devenus incapables d'en recueillir la liberté en un savoir paradoxal : un îlot minimal de consistance de l'en-soi comme condition d'une absence de tout *x* transcendant *a priori* la raison. Kant aurait alors eu raison de dire que si l'en-soi est *inconnaissable*, il faut tout de même qu'il soit *pensable*. Nous ajoutons-on : en un lieu au moins. N'aurons-nous pas senti à quel point la raison ne repose que sur elle-même et n'a nulle part ailleurs que dans sa propre *activité* d'appui sûr ? Un monde qui ne trouve pas dans les lois mêmes qui en régissent l'agitation le repos de la certitude est un monde absolument libre ; et comme nous y sommes compris, libérer conceptuellement le monde, mettre un premier pied hors de notre gangue auto-induite ne semble-t-il pas une tâche combien plus noble encore que celle de penser un sujet capable de « libre-arbitre » reflet d'une liberté divine fondée sur le présupposé qu'être libre c'est *s'empêcher de faire ce qu'on pourrait*. De ce monde, la pensée semble avoir pour tâche de recueillir la non-clôture. Or, pour elle, comme pour lui, rien de plus contraignant que l'inconsistance totale : tout ordre où pourrait surgir ne serait-ce que pour un temps des différences y est mort-né. La véritable aliénation serait que tout soit et ne soit pas ce qu'il est : éternité de glace faite d'une unique certitude exclusive de tout reste. Reconnaitre au contraire qu'il n'y a aucune certitude absolue sur l'en-soi, articuler une intuition[16] de l'en-soi comme cela même, l'autre de tout format

[16] « Dès lors « Tout ce que peut la cause efficiente première avec la cause seconde elle le peut par elle-même immédiatement » […] est seulement objet de foi » J. DUNS SCOT, *Ordinatio*, distinction 42.

propositionnel indéboulonnable[17], c'est accepter une finitude indépassable en même temps que la nécessité *absolue* d'un ilot minimal de consistance qui en est la condition pérenne. Cette reconnaissance se fait en des corps frêles, pensants, capables peut-être d'augmenter indéfiniment leur puissance et leur longévité mais jamais d'atteindre la certitude d'une quelconque omnipotence ou immortalité. On peut craindre le « peut-être suis-je un dieu » qui ressort de notre analyse. Mais lui reprocher serait reprocher au médecin son diagnostic. À l'attention de ce « peut-être un Dieu » nous renvoyons son propre : « peut-être pas ». Nous disons *bon*, le « mauvais infini » où nous plonge à perpétuité cette hésitation inéliminable. Ce savoir nous réunit en un corps politique possible et fonde l'égalité devant la loi de la communauté, pourtant auto-normée de fond en comble, sur une fragilité commune reconnue dont la dignité est d'être *naturelle* :

« La première implication politique de la finitude est qu'il existe une égalité absolue dans la capacité que nous avons tous de ne pas comprendre la raison ultime des choses. […]. J'essaie de transmuter notre incapacité commune à comprendre le mystère de l'univers en notre capacité commune à comprendre qu'il n'y a pas de raison cachée des choses. […] Vous comprenez que les choses n'ont pas de raison. Vous êtes donc en mesure de donner toute sa dignité au fait que tout est [nous ajouterions : peut-être] *contingent, et en particulier à notre propre personne, à notre propre fragilité. »*[18]

La puissance absolue de Dieu captée *rationnellement* devient un savoir de l'irraison quand est reconnue la superfluité de la puissance ordonnée : *Ex nihilo fit quidlibet*. Du scepticisme face à toute connaissance professant de dire l'en-soi nous nous sommes efforcés de tirer le savoir acquis à son insu par la modernité elle-même. Il ne s'agit pas d'éliminer la source de l'incertitude mais d'en recueillir la vérité en l'entérinant. Nous aurons toujours en droit la puissance de pâtir, cela peut être admis et devenir une force : à savoir notre *fragilité actée*. En-deçà de cette exigence on peut trouver un esprit parfaitement transparent à lui-même : la subjectivité élevée à l'en soi. Un sujet absolutisé afin d'échapper au recroquevillement en le consacrant. Au pinacle (Ch.5) de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel parle ainsi de la conviction :

« Ce qui est fait avec la conviction du devoir est donc immédiatement quelque chose qui a consistance et existence. Il n'est donc plus question ici de ce que la bonne intention ne parvienne pas à s'effectuer, ou de ce que le bien aille plutôt mal ; mais ce qui est su comme devoir s'accomplit et vient à effectivité, précisément parce que ce

[17] Un autre qui n'est pas la négation du symbole, habituelle façon de lui appartenir.
[18] Quentin Meillassoux le 02/2025, en réponse à une question sur la portée politique de son œuvre lors d'une rencontre en ligne organisée par une maison d'édition ukrainienne. Transcription et traduction par nos soins.

qui est conforme au devoir est l'universel de toutes les consciences de soi, ce qui est reconnu et donc ce qui est. »

Entre un sujet médié par le collectif mais réduit à la conviction d'être toute réalité comme subjectivité agissante (figure du mal qui appellera la confession puis le pardon réconciliant) et un réel forclos où la vérité de *tout* et son contraire pourrait bien flotter dans l'indistinction, il nous aura fallu tracer une tierce voie, dire un appui minimal. A la raison, nous répondons par la raison.[19] Ce que la puissance absolue saisie de façon non-orthodoxe rend vrai c'est qu'il n'est pas démontrable que l'impensable est impossible. Si toutefois l'on veut se donner les moyens de penser une normativité *authentique* sur fond de contingence irréductible, on aura montré que le frêle passage entre impensable et impossible ne doit pas se refermer complètement. Qu'on ait eu à lutter contre un usage rationnel de ce qui fut à l'origine rendu opérant *contre* la raison, c'est bien ce dont témoigne l'affirmation du caractère « incompréhensible » de la toute-puissance, - or, nous avons défendu l'exigence d'élever la nécessité d'une consistance minimale du réel à un absolu indépendant de toute subjectivité. On pourra depuis ce site hésiter à loisir, -prouvant ainsi qu'on est bien de ce monde où l'hésitation *a toujours du sens,* et par-là même l'action qui malgré cela *se décide-,* sur cette question que nous espérons ultra-moderne : Dieu mort intestat[20], comment, sans l'appui du texte révélé, porter notre fêlure[21] au symbole sinon à **maintenir l'opération en dépit de l'opérateur** ? Contre la raison, la raison. Mais contre le mythe, le mythe. S'il ne nous reste de l'origine du monde qu'un Testament vide, un pur symbole indéterminé, collectivement recodable, certes cette évacuation de l'Éternel au sein de lui-même reflète l'irraison constitutive du réel mais cela ne contredit pas et consacre bien plutôt la pérenne actualité de la tâche de penser, valable et bonne *tant qu'on pense*. Contre l'inscrutable a priori, affirmer une intelligibilité minimale *en soi*. Cela ne prétend à rien d'autre qu'à la liberté d'enquête : artistique, empirique, spirituelle, pratique, politique. En doutant, on cherche, - or il est permis de savoir. *Scilicet.* N'est-il pas temps aussi de s'en réjouir ?

---

[19] Au prix du principe de raison mais non de l'exigence explicative. Les lois (entités postulées et leurs relations) expliquent les faits. La puissance absolue de Dieu *sans Dieu ni puissance ordonnée* affirme la contingence des lois. Dieu, qu'il fut ou non, n'ayant de toute manière *pas* ordonnée « sa » volonté, nous « lègue » un monde libre.

[20] xiie siècle. Emprunté du latin *testamentum*, « pacte, accord, alliance » et, par métonymie, « livre contenant le texte de l'alliance entre l'homme et Dieu », lui-même dérivé de *testari*, « prendre à témoin, attester ; témoigner »

[21] Nous jouons évidemment sur les connotations psychanalytiques de la castration : « Testicule. Nom masculin. XIVe siècle. Emprunté du latin *testiculus*, de même sens, lui-même dérivé de testis, « témoin », parce que ces organes étaient considérés comme la preuve de la virilité ». Nous voilà sans témoin, « sur la terre comme au ciel ». Ne nous reste comme seule vertu que la droite raison. Et *peut-être*, aussi, un aperçu du néant qui la borde.

Bibliographie

BOULNOIS O. (dir.), *La Puissance et son ombre : De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

BOULNOIS O., *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 2010.

D'AQUIN T., *Scriptum super libros Sententiarum*, Livre I, distinctions 42-44, éd. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929.

D'AQUIN T., *Somme Théologique*, I, q. 25, a. 5, trad. fr. G. Théry, Paris, Éditions du Cerf, 1925-1967.

DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF, 2021.

DEWEY J., *Art as Experience*, New York, Minton, Balch & Company, 1934.

J. DUNS SCOT, *Ordinatio*, Liber I (= *Opera Omnia*, vols. I-VI), éd. Commissio Scotistica, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-1963

FOISNEAU L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000.

HEGEL G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit* [1807], trad. fr. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, « GF Philosophie », 2023.

HOBBES T., *Léviathan ou Matière, forme et puissance d'un État ecclésiastique et civil* [1651], trad. fr. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

JAMES W., *The Complete Works of William James* (Illustrated), Hastings, Delphi Classics, 2018.

LEFEBVRE D., « Comment bien définir une puissance ? Sur la notion de puissance des contraires (Aristote, Métaphysique, Θ2) », *Philosophie antique*, 2003, 3, p. 121-44.

PEIRCE C. S., *Collected Papers,* éd. A. Burks, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1931-1958.

SELLARS W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.