

Persée

<http://www.persee.fr>

Rémi Brague, La sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers

Stoffel Jean-François

Revue Philosophique de Louvain, Année 2000, Volume 98, Numéro 3
p. 603 - 610

[Voir l'article en ligne](#)

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

COMPTES RENDUS

Histoire de la philosophie

Rémi BRAGUE, *La sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (L'esprit de la cité). Un vol. 22 × 14 de 334 pp. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

De manière très significative, c'est par une citation de Conan Doyle que débute ce remarquable ouvrage. Elle donne à lire la réponse que fit Sherlock Holmes au docteur Watson qui l'entretenait du mouvement de la Terre: «Qu'est-ce que cela peut bien me faire!», s'était-il exclamé. «Vous dites que nous tournons autour du Soleil. Si nous tournions autour de la Lune, cela ne ferait pas un sou de différence pour moi ou pour mon travail». Nous ne saurions reprocher au célèbre détective son dédain pour les questions de cosmologie, car bien naturellement, ce qui lui importe, comme ce qui importe à l'homme de la rue lorsqu'il se découvre l'humour métaphysique, ce qui, au bout du compte, nous importe tous, ce n'est évidemment pas la position de notre planète, mais la réponse à cette question — la seule qui compte sans doute véritablement: — quel est le sens de ma vie? Que suis-je venu faire sur Terre? Tiens donc, voilà revenir la cosmologie au moment même où l'on croit s'en désintéresser le plus: que suis-je venu faire *sur Terre*? Dans sa simplicité, cette formule témoigne d'une certaine profondeur: la vie humaine ne se déploie pas dans un espace indéterminé, mais elle s'enracine d'emblée, toujours et partout, à la surface d'un espace strictement localisé, la Terre, qui entretient lui-même toute une série de relations avec le reste de l'univers. Que Sherlock Holmes ait pu perdre de vue cette réalité marque clairement qu'il est bien de son siècle, qu'il appartient bien à notre modernité. Durant un millénaire en effet, sa réponse n'eût pas été possible, tant il était alors évident que la connaissance de la cosmologie est au plus haut point pertinente pour répondre à ces éternelles questions: qu'est-ce que l'homme? Que lui appartient-il de faire? Comment peut-il atteindre la plénitude de son humanité? Se souvenant de cette alliance séculaire entre anthropologie et cosmographie, qui faisait de la sagesse une «sagesse du monde», R. Brague nous livre dans cette monographie exceptionnelle une histoire des différentes façons dont l'homme a fait l'expérience de l'univers dans lequel il vit, bref une histoire de l'être-dans-le-monde.

Ayant établi que, dans les civilisations archaïques (Égypte, Mésopotamie), l'absence du concept de «monde» ne permettait pas d'envisager une cosmologie (entendue dorénavant comme «un rapport réflexif au monde») et que, de toute façon, leur relation au monde ne permettait pas davantage d'entrevoir une sagesse du monde (puisque l'homme y assure l'ordre cosmique au lieu qu'un ordre cosmique autonome ne se propose à son imitation), l'A. nous fait assister à l'émergence progressive de l'idée de «monde» chez les Grecs. Ce préalable indispensable à toute conception d'une sagesse du monde trouve cette fois sa réalisation dans cette innovation qu'est l'attribution au monde d'un nom qui lui soit spécifique, à savoir celui de *kosmos*. Due à Pythagore, ancrée dans l'usage par Platon, cette dénomination instaure l'idée d'une totalité ordonnée qui se suffit à elle-même et dont ni la constitution ni la maintenance ne sont tributaires de l'homme. C'est précisément cette extériorité de l'homme qui lui permettra de développer le type de rapport au monde qui fait l'objet de ce livre, à savoir la sagesse comme imitation du monde.

En effet, différents rapports au monde sont possibles. Après avoir écarté les sophistes, les cyniques et les sceptiques — qui n'ont pas grand-chose à dire sur ce thème, car il existe bien sûr, comme c'est le cas chez eux, des sagesse non cosmiques — et avoir ramené le stoïcisme au modèle timéen, l'A. distingue quatre positions: celle du Timée, celle d'Épicure, celle des Écritures (ou modèle abrahamique) et enfin celle de la Gnose.

En présentant les réalités cosmiques comme axiologiquement neutres, la révolution socratique avait momentanément délié l'anthropologie de la cosmologie. Mais par son *Timée*, Platon vint restaurer cette alliance en soutenant que la vie humaine peut et doit se ramener à une imitation du *kosmos*. D'ailleurs, argumentait-il, si dieu nous a donné la vue et s'il nous a pourvu d'une station droite, c'est, dans un premier temps, pour que nous puissions étudier l'astronomie et, dans un second temps, pour que notre âme individuelle se propose d'imiter cette régularité des mouvements de l'âme du monde qu'elle aura au préalable repéré grâce à cette étude préliminaire. Avec le modèle timéen, qui restera dominant jusqu'à l'ère moderne, c'est donc en imitant l'ordre cosmique préexistant que l'homme pourra atteindre la plénitude de son humanité.

La conception épicurienne substitue la connaissance à l'imitation: si la science peut effectivement avoir une portée morale, celle-ci ne réside cependant pas dans l'imitation des régularités cosmiques, mais bien dans la connaissance elle-même en tant qu'elle peut nous préserver de toute une série de troubles. Ce n'est donc pas tant le monde physique en tant que tel qui est visé que sa connaissance et c'est moins cette

connaissance elle-même qui est prisée que les apaisements qu'elle peut nous procurer. Songeons par exemple à ces mouvements célestes qui, bien que vantés par Platon, sont en fait de nature à provoquer le trouble et l'angoisse; aussi est-ce leur maîtrise intellectuelle qui nous permettra de recouvrer la tranquillité. Dans cette doctrine, il ne saurait être question d'une sagesse du monde: essentiellement fragile, probablement éphémère, le monde est précisément ce sur quoi il ne faut pas compter. En lieu et place de l'imitation des réalités cosmiques, c'est donc l'accord entre les hommes qui est principalement proposé au sein de cette sagesse métacosmique.

Voie moyenne entre l'extrême valorisation du monde céleste propre au platonisme et l'attitude de relative indifférence que prône à son égard l'épicurisme, le modèle qui émerge des Écritures tend à rappeler que les astres ne sauraient être adorés (ils servent et ne sauraient donc être servis) ni même imités (l'homme ne saurait régler sa conduite sur des réalités qui ont moins de valeur que lui; il ne peut se régler que sur Dieu). Ces réalités, qui, dans l'échelle des êtres, ne sont donc pas les plus hautes, peuvent néanmoins faire connaître le Créateur; encore ce détour n'est-il pas indispensable, puisque la Révélation fournit au croyant tout ce qu'il doit savoir.

Réalité la meilleure et seul accès à la plénitude de notre propre humanité selon le platonisme, axiologiquement indifférent mais intéressant à connaître en fait sinon en droit pour l'épicurisme, bon puisque résultant d'un Dieu qui l'est tout autant et apte à nous conduire vers le Créateur d'après les Écritures, le monde est finalement, pour la Gnose, franchement mauvais et sa connaissance, parfaitement inutile.

Ces quatre modèles connurent un succès bien différent: les modèles épicurien et gnostique furent vaincus ou du moins domestiqués. Quant au modèle dominant, le modèle timéen, il fut lui-même l'objet de quelques contestations: soit que l'on remette en question l'idée même de *kosmos* (Lucien); soit que l'on dénie toute pertinence anthropologique ou éthique à la cosmologie (Galien); soit enfin que l'on restaure le socratisme comme meilleure voie d'accès vers Dieu (Philon d'Alexandrie). Seuls restèrent finalement en lice les modèles timéen et abrahamique qui, au moyen âge, s'adaptèrent l'un à l'autre pour ne plus former qu'un seul modèle.

Après avoir rappelé la vision standard du monde qui était unanimement partagée à cette époque, l'A. approfondit sa portée éthique. L'attribution respective du bien et du mal au Ciel et à la Terre permet de relativiser le mal — véritable exception, celui-ci ne se rencontre que sur notre petite planète — et, inversement, de majorer le Bien en l'identifiant à l'Être — loin de constituer seulement une possibilité, le Bien

apparaît donc, du moins dans la majeure partie du cosmos, comme une triomphante réalité. Cette répartition doit finalement nous conduire, même ici sur Terre, à participer à ce mouvement général du cosmos en voulant — la liberté est notre privilège — ce que les astres font sans le savoir ni le choisir. Un millénaire durant, le cosmos, proposé aux hommes comme «le» modèle à suivre, a donc eu une véritable pertinence anthropologique et éthique, et ce d'une manière qui semble échapper à la célèbre alternative kantienne entre autonomie et hétéronomie, puisque ce n'est pas en se pliant à une loi extérieure que le sujet devient authentiquement lui-même, mais en s'insérant dans ce cosmos qui, loin d'être conçu comme une instance extérieure à laquelle il s'agirait d'obéir, est presque perçu comme une instance intérieure (songeons par exemple à la thématique du microcosme et du macrocosme témoignant que l'homme est autant cosmique que le cosmos est humain).

Mais, nous l'avons dit, le modèle médiéval résulte d'une alliance entre Timée et Abraham, aussi l'A. s'attache-t-il maintenant à relever les éléments nouveaux venus spécifiquement d'Abraham et à cerner les effets (souvent déstabilisateurs) de leur introduction dans Timée. Parmi ces éléments, nous relèverons la Révélation qui court-circuite les autres accès à Dieu; l'incarnation qui dévalorise les régularités cosmiques en introduisant une temporalité linéaire; le ravalement des corps célestes au second rang consécutif à l'introduction d'un niveau qui leur est supérieur, à savoir Dieu; le rabotage des différences ontologiques entre monde supralunaire et monde sublunaire au nom de l'universalité de la providence divine qui s'exerce sur l'un comme sur l'autre; la supériorité de l'homme sur le monde (l'homme, loin d'être soumis au monde, ne peut être dominé que par Dieu); et enfin l'historicité du monde naturel qui participe pleinement à l'histoire du salut (également frappé par la chute, le monde, actuellement inachevé, connaîtra une fin)... Au terme de toutes ces modifications, le modèle timéen se trouve profondément changé. Il s'est d'abord opéré une première désacralisation du cosmos et un premier réajustement de notre équation entre l'Être et le Bien, puisque l'Être de notre monde trouve désormais sa source dans un Bien qui ne coïncide plus avec lui, mais qui lui est extérieur, en l'occurrence la divinité créatrice. Il s'est également réalisé un réajustement de notre rapport au monde: si celui-ci peut encore être imité, ce n'est plus dans ses régularités, mais dans l'obéissance qu'il témoigne à l'égard de la volonté divine et dans la justice et dans la concorde qu'il manifeste entre ses parties constitutives.

Toutefois, c'est bien sûr la cosmographie et l'époque modernes qui donneront le coup de grâce à cette conception selon laquelle le monde pouvait nous aider à devenir hommes. L'homogénéisation de l'univers

ne permettant plus de distinguer différents niveaux du monde qui auraient une plus ou moins grande valeur, il n'y a en effet plus aucun sens à vouloir imiter le ciel: ce serait tout bonnement se singer. Nous arrivons ainsi à une cosmographie éthiquement indifférente: réduit avec Newton à un jeu de forces aveugles — jeu qui contraste radicalement avec la conduite morale exemplaire que le Ciel manifestait précédemment —, l'univers moderne, qui est désormais chaos, ne se prête plus à la considération du Bien; il ne se prête même pas à une lecture en termes de mal ou de cruauté, car nous vouloir du mal, c'est encore nous vouloir; or l'homme moderne est amené à faire la douloureuse expérience d'un univers tout simplement indifférent. Dans ce nouveau contexte, l'ascension céleste n'est plus un voyage vers le monde supérieur, elle devient une excursion pédagogique destinée, depuis un point de vue plus approprié, à mieux appréhender la complexité des phénomènes astronomiques; la station droite n'est plus destinée à nous permettre la contemplation du cosmos, elle est signe de domination, puisqu'elle nous permet de regarder, de haut, le reste de la création; le Ciel étoilé n'est plus une chapelle ardente, il n'est que silence. Les thèmes que véhicule alors la nouvelle vision du monde sont ceux de la «neutralisation du cosmos», c'est-à-dire de sa scandaleuse indifférence à notre égard; de l'imitation impossible de la nature (vouloir l'imiter serait tout simplement absurde et aurait des conséquences amORALES, voire immORALES); de l'extrême violence de ce monde naturel dont l'homme fait désormais partie... Bref, le monde ne peut plus nous aider à devenir des hommes et s'il n'en reste pas moins possible de fonder une morale non cosmique, il demeure que l'existence même de l'homme dans le monde n'a plus, pour nous, de dimension morale: nous ne savons plus en quoi il est moralement bien qu'il y ait des hommes dans le monde et pourquoi il serait bon qu'il continue à y en avoir. Pour retrouver une réponse à ces questions, il nous faudrait chercher un autre concept de monde et reformuler notre idée de ce qu'est l'homme.

Au terme de cet aperçu de l'extraordinaire richesse de cet ouvrage, risquons-nous à quelques réflexions. L'A. a parfaitement mis en évidence cette alliance nouée entre, d'une part, la cosmographie et, d'autre part, la philosophie et la théologie. Mais ne devrait-on pas s'interroger sur les conséquences d'une telle alliance pour les disciplines concernées? Que signifie pour la philosophie et la théologie une telle dépendance à l'égard d'une cosmographie bien déterminée? Historiquement, cette alliance privilégiée n'a-t-elle pas été un obstacle empêchant une transition plus sereine du géocentrisme à l'héliocentrisme (songeons à l'«affaire Galilée»)? Et, inversement, quelles sont les conséquences d'une telle situation pour l'astronomie? Cette jointure avec la théologie

n'a-t-elle pas fini par restreindre sa liberté en induisant un certain conservatisme, dès lors que les théologiens ne pouvaient que préférer la sécurité de l'astronomie traditionnelle, celle-là même qui a fait ses preuves?

Avec une modestie qui l'honore, l'A. a volontairement restreint son enquête aux périodes qu'il a coutume de pratiquer et aux civilisations auxquelles il pouvait avoir directement accès; il s'est donc limité, géographiquement, aux mondes circum-méditerranéens et, chronologiquement, à l'espace borné par Platon et Copernic. Il ne s'est pas privé pour autant de nous décrire, avec beaucoup de justesse, la situation qui est dorénavant la nôtre. Mais ce faisant, il se plaçait d'emblée à une époque (XVIII^e et XIX^e siècles) où l'ancien monde était entièrement révolu. Aussi serait-il souhaitable de poursuivre son enquête en étudiant cette époque charnière (XVI^e et XVII^e siècles) où l'ancien côtoie quelque temps le nouveau, avant que tout ne bascule irrémédiablement. De telles recherches permettraient de mieux appréhender le mécanisme qui présida à la disparition progressive de l'ancienne sagesse du monde. En effet, ébranlé par Abraham, il n'est pas sûr que Timée soit simplement tombé sous les coups du seul Copernic. Cette dissolution de l'antique alliance entre anthropologie, éthique et cosmologie nous semble s'être faite en plusieurs étapes dont nous voudrions donner ici un aperçu. La possibilité de prendre le cosmos pour modèle se fondait tout à la fois sur une ressemblance et sur une différence: sur cette ressemblance qui voulait que les mêmes lois morales gouvernent aussi bien le monde céleste que le monde terrestre et sur cette différence qui faisait du monde céleste le lieu d'application de cette loi et du monde terrestre le lieu où cette loi devait encore être appliquée. Avec la suppression de cette bipartition cosmologique et avec le nivellement ontologique qui en résulte, la science moderne nous semble trouver dans cette pertinence éthique du cosmos sa première victime toute désignée: comment pourrions-nous encore vouloir imiter des astres qui sont comme nous davantage encore que nous ne sommes comme eux? Cependant, malgré cette suppression de la bipartition aristotélicienne et malgré le repositionnement de la Terre et du Soleil, le monde copernicien conserve, pour quelques temps encore, une topographie. Les anciennes métaphores qui permettaient de penser le monde et les analogies qui permettaient de le lire peuvent donc continuer à jouer leur rôle; mieux, l'héliocentrisme — assez paradoxalement — a même contribué à accentuer leur pertinence. Dépourvu de portée éthique, l'univers copernicien garde donc une portée symbolique et anthropologique qui, précisément, réjouira les contemporains de ces événements et les gardera de cette nostalgie dont voudrait les affubler l'interprétation traditionnelle de la révolution copernicienne. Mais la

révolution cosmologique du XVII^e siècle ne s'arrêtera pas en si bon chemin: après avoir décentré la Terre, agrandi l'univers, supprimé l'antique bipartition, elle proclamera l'infinité de l'univers, sanctionnant ainsi la perte de toute topographie possible. Alors seulement, l'univers des modernes perdra également cette portée symbolique et anthropologique qu'il avait jusqu'ici su conserver. L'antique connivence avec l'univers étant cette fois entièrement perdue, nous rentrons, vers 1650, dans une ère nouvelle. Et comme par hasard, c'est à cette époque qu'une nouvelle stratégie destinée à discréditer le géocentrisme fait son apparition: celle consistant à le qualifier d'anthropocentrique et d'anthropomorphique. L'avènement de ces épithètes atteste, nous semble-t-il, qu'un chapitre de l'histoire de l'expérience humaine de l'univers vient de se clore, qu'il n'est d'ailleurs déjà plus lisible, et qu'un autre vient de s'ouvrir, celui qu'évoque excellemment R. Brague.

S'il fallait donc étudier davantage la révolution copernicienne et la révolution cosmologique du XVII^e siècle pour mieux comprendre la progressive dissolution de l'ancienne sagesse du monde, il faudrait également s'atteler à mieux appréhender la part qui revient réellement à la science dans cette décomposition. Il est en effet courant de rendre la science responsable du «désenchantement du monde» en disant que les nouvelles théories ne permettent plus ces lectures métaphoriques qui, précédemment, avaient un sens. Prenons garde cependant qu'une telle attitude revient à supposer l'univocité symbolique des théories scientifiques, alors que, dépourvues de toute signification intrinsèque, les théories se prêtent, plus ou moins bien, aux lectures que nous voulons en faire. Au lieu de proclamer la non-réceptivité des théories modernes à l'égard des lectures métaphoriques et analogiques, ne serait-il pas plus juste de dire que, au contraire, notre façon moderne de les interpréter, c'est précisément de *refuser* de telles interprétations? Pour le dire autrement, si notre nouveau cosmos est à nos yeux froid, sans gloire et sans romantisme, n'est-ce pas imputable davantage à l'absence de nouveaux Dante et Milton qu'à l'émergence d'une nouvelle cosmologie (G. Holton)?

Dans cet ouvrage qui réalise de la manière la plus heureuse qui soit la rencontre de la philosophie et de la cosmologie, on ne sait ce qu'il faut admirer le plus: l'érudition de l'auteur, la clarté de son propos, la pertinence de son plan ou la fidélité à son sujet? Qu'il nous soit cependant permis de mettre plus particulièrement en exergue cette dernière qualité. Toutes les conditions étaient en effet réunies pour que l'A. soit, malgré lui, régulièrement détourné de son chemin (une période excessivement vaste et un sujet qui appelle à la barre aussi bien la philosophie et la religion que l'art ou la science). Mais R. Brague ne s'en écarte jamais;

aussi, pour le plus grand plaisir du lecteur, son ouvrage témoigne-t-il d'une parfaite unité. Il ne nous reste plus qu'à remercier l'A. pour cette monographie exceptionnelle consacrée à une thématique trop peu étudiée.

Jean-François STOFFEL.

THOMAS AQUINAS, *Commentary on Aristotle's «Nicomachean Ethics»*. Translated by C.I. Litzinger, o.p. Foreword by Ralph McINERNY (Aristotle commentary series). Un vol. 23 × 15 de xvi-686 pp. Notre-Dame (Ind.), Dumb Ox Books, 1993.

THOMAS AQUINAS, *Commentary on Aristotle's «De Anima»*. Translated by Kenelm Foster, o.p., and Silvester Humphries, o.p. Introduction by Ralph McINERNY (Aristotle commentary series). Un vol. 23 × 15 de xxiii-276 pp. Notre-Dame (Ind.), Dumb Ox Books, 1994.

THOMAS AQUINAS, *Commentary on Aristotle's «Metaphysics»*. Translation and introduction by John P. Rowan. Preface by Ralph McINERNY (Aristotle commentary series). Un vol. 23 × 15 de xxxii-840 pp. Notre-Dame (Ind.), Dumb Ox Books, 1995.

Les éditions de l'université de Notre Dame (Indiana) et Ralph McInerny ont eu la très bonne idée de rééditer en 1993, 1994, 1995, les traductions complètes de trois commentaires d'Aristote légués par Thomas d'Aquin, à savoir le *Commentary on Aristotle's «Nicomachean Ethics»*, le *Commentary on Aristotle's «De Anima»*, et le *Commentary on Aristotle's «Metaphysics»*. Si ces traductions ne sont pas récentes (1964, 1951, 1961), elles méritent néanmoins notre attention, car d'une part, leur réédition fut longtemps attendue aux États-Unis où elles étaient épuisées, et d'autre part, elles restent souvent à découvrir sur notre continent.

Cette nouvelle édition réjouira particulièrement ceux qui lisent l'anglais avec plus d'aisance que le latin, puisque, rappelons-le, les commentaires thomasiens n'existent pas toujours en français. En outre, elle s'avère extrêmement pratique, car même si elle ne contient pas le texte latin, les références et le remaniement typographique permettent une comparaison aisée *a posteriori* avec ce dernier, ce qui, par exemple, n'est pas le cas de la traduction française de A. Thiéry du *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*. Les références de l'édition de Bekker du texte grec d'Aristote incluses dans chaque paragraphe de la traduction anglaise du texte latin, précédées du numéro du commentaire et suivies du commentaire proprement dit, facilitent grandement la lecture. Une préface de Ralph McInerny vient de surcroît enrichir chaque volume.