

Absolu

Absolu, du lat. *absolutus*, qualifie la réalité achevée, détachée de toute imperfection. Le terme devient un nom au XVIII^e siècle, utilisé en philosophie pour désigner l'être parfait, plus précisément l'être qui n'est pas relatif, qui ne dépend d'aucune condition car il donne à chaque chose sa condition, tel le Dieu créateur.

Peut-on penser ce qui échappe à toute condition de pensée? La philosophie ne trouve-t-elle pas là un objet à sa mesure? Mais dès lors cet absolu n'est-il qu'une abstraction, un au-delà impensable?

■ Le verbe *absolvere*, « délier », a un sens religieux : « absoudre, délier du péché, pardonner ». Absolu se dit donc de l'être accompli ou rétabli dans son intégrité par l'absolution (l'acquittement des fautes). Cette notion d'absolution, empruntée au droit romain, désignait à l'origine l'émancipation du mineur, l'affranchissement de l'esclave. L'autonomisation du politique (le pouvoir absolu ou pleins pouvoirs de la monarchie) a favorisé la signification philosophique de l'être illimité et autosuffisant, qui ne dépend d'aucune loi, d'aucune condition (d'où l'absolutisme). Cf. Souverain

■ ■ De Cuse serait le premier à poser l'absolu comme l'objet de la philosophie en l'identifiant à Dieu (DI II, 9). Un tournant de la modernité est certainement cette volonté d'une fondation absolue de la pensée.

Ainsi Descartes pose Dieu comme être absolu au sens où il est le créateur des vérités éternelles, échappant par là même aux lois logiques et physiques dont il s'absout. Dès lors, Dieu ne peut être saisi par la pensée humaine, en raison de cette « toute-puissance incompréhensible » (Marion 1981, 281).

Cet « absolutisme théologique » a un usage ambivalent chez Montaigne : s'agit-il du fondement du scepticisme – le Dieu absolu obligeant l'homme à se comprendre en dehors de la relation à Dieu (Imbach, Carraud 2004, 170, n.1), ou au contraire d'une stratégie apologétique – l'homme face à l'absolu n'est rien et se trompe lui-même en croyant être quelque chose (*Essais* I, 449 citant Gal. 6, 3) d'où la raison défaillante qui se rend à la foi (Carraud 2004, 149) ?

La qualification « absolu » correspond aux attributs divins de l'omniscience, de l'omnipotence, bref de l'omniprésence que Leibniz représente par une sphère dont le centre est partout mais la circonférence nulle part car tout est immédiatement présent à Dieu qui est la source de tout être (PNG § 13). Si pour Spinoza, la nature absolue de Dieu signifie également puissance infinie et souverainement parfaite (EI, app. 346 et 353), c'est parce que l'adjectif absolu désigne non un sujet mais la façon de considérer toute chose en tant qu'une totalité : l'idée absolue, c'est-à-dire « adéquate et parfaite, est vraie » (II, 34).

Kant précise la distinction entre l'adjectif absolu désignant la valeur intrinsèque ou universelle d'une attribution (C1, III, 253) et le nom absolu désignant « l'inconditionné » au sens de la totalité des conditions qui rendent possibles une expérience et donc une connaissance du monde.

Pour Hegel, si l'absolu est vie, c'est qu'il ne s'agit pas d'un universel vide (1991, XXIII), d'un être indifférent et abstrait mais au contraire d'un sujet en devenir, d'un « résultat ». L'absolu est « médiation », détermination de soi où l'absolu assume la nature et l'histoire, et par là même transcende cette expression finie, sur

le modèle de l'incarnation de Dieu en un fils mortel, dépassant la solitude sans vie de l'esprit absolu (524).

Schelling veut aller au-delà de l'auto-affirmation de l'absolu comme Moi (attribuée à Fichte) pour penser une théogonie, une genèse de Dieu : l'absolu neutre et bienheureux prend le risque de s'affirmer, de poser sa finitude. Cf. Création.

Chez Husserl, la suspension du jugement d'existence (*epokhè*) fait de la conscience pure un absolu original qui cependant a sa source originelle dans un absolu transcendant la conscience, « ultime et véritable » (Hua III/1, 126 ; trad. Greisch 2002 53).

■■■ La place de l'absolu est-elle laissée vacante par le retrait du divin depuis l'ère moderne ?

Blumenberg considère ainsi que le cogito, la conscience pensante du sujet, exerce la fonction d'absolu : l'absolutisme théologique oblige la pensée occidentale à renoncer à l'idéal de la théorie comme divinisation par le savoir (à l'origine, la théorie est une procession religieuse visant à une contemplation parfaite [gr. *theôria*] de l'ordre divin du monde). « L'évidence absolue » (Blu, 214) fondée sur le seul sujet transcendantal remplace l'impossible vision bienheureuse (226), la certitude de la connaissance supplée à l'incertitude de la grâce.

Certains auteurs accentuent le « désenchantement du monde » inspiré de Weber en évoquant un « absolu terrestre » (Gauchet 2004, 71-74) qui n'est plus la divinisation de l'homme mais la vérité « indériverable », la valeur « intransigeable » dont on peut faire l'expérience collective en sortant de nos individualités.

Retrouvant en un sens Spinoza, Michel Henry permet de penser une expérience où nous « incarnons » l'absolu « en tout point

de notre chair » (Audi 2006, 244), car l'absolu ne serait autre que l'absoluité de la vie qui s'éprouve en nous dans la jouissance comme la souffrance.

Acédie

Le terme acédie vient du gr. *akèdeô*, « ne pas prendre soin », en particulier laisser un mort sans sépulture. Il désigne la négligence religieuse, l'apathie spirituelle.

Ceci ouvre un questionnement : d'où vient la possibilité de négliger les questions spirituelles, de ne plus croire ? Cette désaffection est-elle une indifférence à l'égard de la vie de l'esprit ou une pathologie du désir ? L'homme actuel a-t-il perdu le goût de l'au-delà ou le goût de croire ?

■ Véritable « épreuve solitaire de soi » chez l'ermite (Évagre du Pont), pour Cassien elle se réduit à l'oisiveté monastique. Elle deviendra ensuite « le dégoût des exercices spirituels » (Augustin), une « désolation » sans faute morale (Ignace de Loyola). À partir d'Ockham au contraire, elle est souvent confondue avec le vice moral de la paresse, puis avec la pathologie de la dépression.

■ ■ Kierkegaard rapproche la mélancolie moderne (« ce que nous désignons par *spleen* », PS I 129) de la notion théologique, citant Grégoire le Grand, pour lequel l'acédie touche l'homme solitaire : « maladie typique de l'homme parvenu à son suprême point d'isolement (l'humour) » (Pap. 2 A 484 ; JG 1, 166-167). Elle désigne l'ambivalente mélancolie kierkegaardienne, à la fois malédiction et bénédiction, qui accable l'unique, l'Individu isolé dans son rapport à l'absolu, en raison d'une angoisse devant le

salut « que l'individu aime et craint à la fois » (Ang, 156). Ceci annonce la sécularisation de la notion, utilisée pour penser la dépression du sujet moderne.

La transposition ontologique chez Heidegger de l'intuition existentielle de Kierkegaard serait ici « l'état d'être laissé vide », l'ennui profond où « l'indifférence de l'étant en son entier » est manifeste au Dasein qui y est livré à travers une épreuve du temps propre à l'existence humaine (GA 29/30 § 31, 209 *sq.*).

De même, chez Arendt une notion analogue à l'acédie est l'impuissance de la volonté (gr. *akrasia*) qui provient de ce qu'elle « suscite ses propres obstacles » (1983, 88). Cette autocontradiction structurelle de la volonté, qui la rend capable de résister à l'omnipotence divine, est l'expérience spécifiquement chrétienne car elle opère le passage du concept politique de liberté à la notion de libre-arbitre et inaugure le problème philosophique de la liberté (1972, 205).

■■■ Les problématiques contemporaines se partagent globalement selon l'alternative présentée en introduction. Ainsi Barthes lit dans l'acédie chez Cassien non pas la perte de « l'objet de foi mais la perte de l'investissement », la tristesse de ne plus aimer, une défection de la libido (*Comment vivre ensemble*, Collège de France, 1977, cité in Jeanmart 2006, 10).

Agamben rapproche cette divagation de l'âme (*evagatio mentis*) du « dévalement » heideggerien dans l'inauthenticité. Or cet être en défaut n'est pas une faute : l'acédie est le vertigineux retrait devant l'obligation faite à l'homme de « se tenir en face de Dieu », *i.e.* non pas une honte de sa faillibilité mais au contraire le vertige du bien, fuite « devant la richesse de ses possibilités spirituelles » (1998, 25).

Pour Bernard Forthomme, l'acédie n'est pas un dégoût de la vie (*taedium vitae*) mais un ennui de cette vie quand le sujet se perd de vue dans la quête d'un point de vue sublime, d'une « éternité qui ne serait pas *capable* du temps » (2001, 5).

Dans une perspective phénoménologique, Gaëlle Jeanmart voit dans l'acédie la « sensation de l'intentionnalité de l'âme, [la perception] d'elle comme distension » (2006, 26). De là se déduit le désir de rien, l'inappétence originaire. Dès lors on comprend que l'acédiaste a pour figure une « dépouille sèche », un cadavre sans sépulture (*akèdeia*), représentant l'expérience aporétique d'être im-monde, plongé en un monde sans issue (17-18).

Âme / Esprit

L'âme désigne l'être intérieur invisible, le siège de l'identité individuelle. Porteur d'une connotation religieuse (l'immortalité de l'âme), le terme se comprend non seulement par opposition au corps matériel mais aussi à l'esprit, qui concentre de nos jours les significations attribuées à l'âme : siège de la connaissance, de la réflexion sur soi, conscience morale, etc. Peut-on penser l'âme sans ce souffle sacré qui l'anime, selon les traditions religieuses ?

■ Le mot héb. *ruah* (gr. *pneuma*, lat. *spiritus*) désigne le vent physique aussi bien que le souffle créateur divin (Gn 1,2). L'esprit au sens biblique est échange qui redonne l'inspiration vitale (Ez 37,9), transmet l'animation des mouvements et les pensées intérieures. Cet esprit constitue l'âme (héb. *néphesh*, gr. *psuchè*), principe vital et individuel d'animation du corps. L'esprit saint ou souffle sacré, parfois manifeste sous forme d'esprits ou anges, inspire les prophètes, puis Jésus, et enfin la communauté des

croyants dont il est le défenseur (Paraclet) en tant que troisième personne de la trinité. Le don de l'esprit suppose une vie selon l'esprit qui oppose chez Paul l'être pneumatique et l'être psychique (1 Co. 2,14), c'est-à-dire le spirituel et le naturel animal ou la vie selon la chair.

■ ■ La pensée stoïcienne suit un paradigme théologique en concevant l'esprit (*animus*) non pas comme intellect (*mens*) ou raison (*ratio*) mais comme le réceptacle du « souffle sacré » (*sacer spiritus*), la « force divine » qui anime l'homme comme elle meut l'univers (Sénèque, *Ad Hel.*, 6, 6-7). Dès lors, accomplir son humanité en vivant conformément à sa nature est un culte rendu à la divinité (*Exhort.* cité in Lactance, *Instit. Div.*, VI).

On comprend la rupture de la modernité : Hobbes nomme âme un « corps vivant » (L 38, 243), mortel jusqu'à la résurrection (44, 346). En effet l'absence d'être incorporel justifie le principe qu'il n'y ait d'autorité que temporelle, séculière et non spirituelle (cf. Strauss 2005, 47). Ainsi l'esprit au sens biblique désigne seulement l'autorité transmise depuis Moïse (L 34).

Spinoza pose l'équivalence : l'âme et l'esprit (*mens*) désignent tous deux « l'idée du corps » (E V, préf. 563), car l'âme d'une chose est l'idée permettant de la penser (CT II, préf., n.43). En effet, notre esprit n'est qu'un « mode éternel du penser » formant avec tous les autres « l'entendement éternel et infini de Dieu » (V, 40, sc.). Réciproquement, la puissance de notre raison est à la mesure de la puissance d'agir de notre corps (II, 13, cor. ; V, préf. 562).

Nietzsche radicalise la notion d'une âme mortelle car formée d'une pluralité de forces, « société de pulsions et d'affects » (PBM, § 12) ; Mendelssohn à l'opposé retrouve un certain platonisme

juif, où « l'Être suprême des Êtres » garantit l'immortalité de l'âme humaine (*Phaedon*, II, 164).

Cette divinisation de l'âme fait que « l'homme moderne sent Dieu en lui-même », selon Gentile (*La filosofia di Marx*, 1899, trad. P. Olivier in Huisman 1994). L'actualisme de Gentile est un spiritualisme absolu, évoluant, après l'apologie du fascisme comme renouveau spirituel, vers un idéalisme catholique: « Je crois en la religion de l'esprit » (1942, 214), résolution du sujet dans l'objet absolu, car seul l'homme « entré déjà dans le royaume de l'esprit découvre en soi Dieu et d'une certaine manière le crée » (1992, 65).

■■■ L'existentialisme chrétien donne un statut fort à la dimension spirituelle de l'homme, l'âme désignant la « personne », « révélation naturelle de Dieu » (Scheler, E 1996, 21), totalité incarnée de l'individu (voir chez Dumery l'âme formée d'un « Moi-forme du corps », d'un « Moi sotériologique » en quête du salut et enfin d'une autonomie autorégulatrice, 1957, I 18).

Pour Unamuno, la tragédie de l'existence se sublime dans le sacrifice de notre conscience individuelle sur l'autel de la « Conscience Humaine parfaite, la Conscience divine » (1997, 275) qu'il s'agit de penser non comme une fusion des individus dans l'absolu (l'extinction ou *Nirvana* hindouiste), mais comme une récapitulation (gr. *anacéphaléosis*) ou une « christination de toutes les créatures » réunie sous le chef (gr. *kephalè*) du Christ. Dans une autre optique, le moi spirituel est pour Bruaire « un don de l'être, dont toute l'essence est d'être un don » (1980, 261) d'où le projet d'une ontologie de l'esprit comme « ontodologie » (262), logique du don.