L'ONTO-THÉO-LOGIE SELON HEIDEGGER ET L'IMMANENCE MODERNE AU REGARD DE LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

On sait que Heidegger a mis, non sans quelque solennité, le thème de la fin de la métaphysique au centre de sa pensée. Selon lui, le destin de la métaphysique en Occident est lié à celui de Dieu au point que la «mort de Dieu» apparaît comme un aboutissement inéluctable dès lors que l'on croit pouvoir discourir «du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser l'être même»¹. Et telle est bien pour Heidegger la constitution essentielle de la métaphysique, puisqu'elle «repose sur l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême»². A partir du moment où elle se conçoit comme ontologie ou ontosophie, à savoir science de l'étant en son entier, elle ne peut qu'être indissociablement discours sur Dieu ou théologie, puisque «Dieu entre dans la philosophie» comme l'Étant premier³. Mais dès lors que l'homme se dresse «dans l'égoïté de l'*ego cogito*», c'est «l'Entier de l'étant comme tel» qui devient objet, en sorte que «l'étant est englouti, comme objectif, en l'immanence de la subjectivité»⁴. La métaphysique, pourra en conclure le penseur de Messkirch, est donc bien, en son essence, nihiliste. D'elle-même, oublieuse de l'être, elle va à la mort de celui qu'elle conçoit d'abord comme le suprême Etant. Ausi, en proclamant que Dieu est mort, c'est-à-dire qu'il a été tué, Nietzsche ne fait-il pas autre chose que prononcer «la parole qui, tacitement, est dite depuis toujours dans l'Histoire de l'Occident déterminée par la Métaphysique»⁵. Celle-ci, dans sa constitution onto-théo-logique, est vouée à l'athéisme et au nihilisme. Dépassez le nihilisme, c'est par conséquent dépasser la métaphysique oublieuse de l'être, une fois que l'on a pris conscience qu'elle est «entrée dans son tré-passement»⁶ et «qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées»⁷.

Cette analyse heideggérienne des rapports de la philosophie et de la question de Dieu prévaut encore largement aujourd'hui. La critique de l'onto-théo-logie qu'elle

---

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», Paris, Gallimard, 1962, p. 213.

² MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique»: *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 295.

³ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 290.

⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p. 214s.

⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 176.

⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Essais et conférences*, «Dépassement de la métaphysique», Paris, Gallimard, 1954, p. 81.

⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 95.

Dieu prévaut encore largement aujourd'hui. La critique de l'onto-théo-logie qu'elle contient séduit à plus d'un titre. En premier lieu, elle est profondément cohérente avec l'ensemble de l'entreprise du penseur de Messkirch, et, en outre, elle est en bien des aspects pertinente lorsqu'il s'agit de comprendre l'évolution de l'histoire des métaphysiques. Je ne puis m'arrêter sur ce sujet, mais il est vrai qu'elle rend compte notamment, jusqu'à un certain point, de l'emprise moderne d'une ontologie foncièrement univoque, celle-ci accordant au concept indéterminé de l'étant comme englobant le créé et l'incrée une priorité qui est, finalement, celle du possible sur le réel. La question reste posée, lancinante, de savoir si cette lecture onto-théo-logique de l'ensemble de la métaphysique occidentale est entièrement irréprochable, ou bien si certaines métaphysiques échappent au modèle dont elle est porteur. Cette interrogation est d'autant plus anxieuse parfois, chez ceux qui entendent défendre la possibilité d'une métaphysique, que les thèses heideggériennes ont fait longtemps l'objet d'une sorte de culte qui mettait les «hétérodoxes» en demeure de se justifier. Il semble qu'aujourd'hui une certaine disculpation soit accordée à ceux-ci, du moins à ceux qui se réclament d'une philosophie de l'être telle que saint Thomas, au confluent de traditions diverses, en a élaboré les principes. La *Revue Thomiste* a publié les actes d'un fort intéressant et suggestif colloque, dont la lecture, à cet égard, ne laisse guère de doute⁸. J'aimerais néanmoins soulever certains problèmes qui me semblent subsister. Leur enjeu, en effet, est à mon sens fondamental pour ceux qui continuent à penser que la question de l'être et de Dieu fait partie intégrante d'une réflexion philosophique qui peut et doit emprunter, sans ambiguïté, les chemins de la rationalité métaphysique. Mais cela suppose que soit bien comprise la signification de l'immanence moderne et qu'en soient clairement établis ses fondements premiers. Je proposerai donc quelques réflexions à ce sujet en m'appuyant sur les travaux d'André de Muralt, avant de développer un certain nombre de remarques conclusives sur le projet, dans le contexte présent, de la métaphysique thomiste.

I. HEIDEGGER ET L'ONTO-THÉOLOGIE

1. *La valeur du critère onto-théo-logique et la métaphysique thomasiennne.*

La première question porte sur la valeur intrinsèque du critère onto-théo-logique. Il s'agit là, en effet, si surprenant que cela puisse paraître, d'une interrogation qui n'est guère soulevée. Et cependant, si l'on veut entreprendre un vrai dialogue, apprécier jusqu'à quel point on entre dans un modèle philosophique, cela semble appeler normalement ce discernement préalable. Il est significatif que, en ce qui concerne du moins le modèle onto-théo-logique tel que Heidegger le présente, on est beaucoup plus enclin, pour défendre la métaphysique, à rechercher si et comment on y échappe, qu'à méditer sur sa pertinence. Or il se trouve que ce concept d'onto-

---

⁸ *Saint Thomas et l'onto-théologie*, Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994: *Revue Thomiste* XCV (1995) 1-192.

théo-logie, tel que l'explicite le penseur de Messkirch —c'est-à-dire en un sens beaucoup plus large que chez Kant où il se résume à l'utilisation de la preuve ontologique⁹—, ne peut pas ne pas poser question dès lors qu'il prétend recouvrir la presque totalité de l'histoire de la philosophie, de Platon jusqu'à Nietzsche. Nul ne l'ignore, qui trop embrasse mal étreint. Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles certains tenants de ce concept y verraient volontiers une figure qui est réalisée plus précisément depuis Henri de Gand, Duns Scot ou Suárez¹⁰, à moins qu'ils ne lui reconnaissent une duplicité telle qu'elle puisse s'appliquer, en un sens dès la formation elle-même du projet métaphysique, particulièrement avec Aristote, et en un autre sens en un moment que l'on peut caractériser en gros comme scotisto-suárezien¹¹. On peut se demander pourtant si le maintien du modèle onto-théo-logique dans une pareille ambivalence lui laisse beaucoup d'efficacité dans l'interprétation historique. Il apparaît, en tout état de cause, que Heidegger se meut avec beaucoup d'aisance dans cette ambiguïté, parce que son propos n'est pas, en réalité, d'ordre premièrement historique. La signification du regard qu'il porte sur l'histoire de la philosophie est d'une envergure bien différente, et c'est cela qui, avant toute autre démarche, demande à être mieux mis en lumière.

Sans prétendre conduire ici, comme elle le mériterait, une telle recherche, il me semble que l'on peut rapidement apprécier la congruence historique de l'onto-théologie selon Heidegger. Cela surprendra-t-il si, sur ce point, je donne raison à celui-ci? Les critères qu'il retient ont une ampleur suffisante pour trouver à se vérifier dans tout projet métaphysique. En effet, s'ils ne conviennent pas dans leur intégralité à n'importe quelle entreprise métaphysique, il en est au moins un —et c'est lui qui est, me semble-t-il, décisif pour Heidegger— qui correspond à chacune: la métaphysique «ne pense l'Être qu'autant qu'elle représente l'étant en tant qu'étant»¹². Qui pourrait alléguer —par delà les expressions utilisées par Heidegger et où transparaissent déjà, il est vrai, ses positions les plus chères sur la «différence ontologique»— une pensée métaphysique qui, en s'interrogeant sur «l'étant dans son Être», n'aille ainsi «de l'étant vers l'Être»¹³? Saint Thomas? Certes, celui-ci a su appréhender l'étant comme ce qui a l'être (*habens esse*) dans une perspective dont l'originalité est

⁹ Cfr. EMMANUEL KANT, *Critique de la raison pure*, Deuxième division, Livre II, ch. I, Section 7, trad. de A. Tremesaygues et B. Pacaud, 6e. éd., Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 446s.: La «théologie transcendantale» (qui «conçoit simplement son objet par la raison pure, au moyen de purs concepts transcendants») «ou bien songe à dériver l'existence d'un Être suprême d'une expérience en général [...] et elle s'appelle *cosmothéologie*; ou bien elle s'imagine en connaître l'existence par de simples concepts, sans le secours de la moindre expérience, et elle s'appelle alors l'*ontothéologie*».

¹⁰ Voir JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

¹¹ C'est la thèse soutenue par OLIVIER BOULNOIS, «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Saint Thomas et l'ontothéologie*, p. 85s.

¹² MARTIN HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction: «Le retour au fondement de la métaphysique» (1949): *Questions I*, éd. cit.

¹³ MARTIN HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 205.

la primauté de l'être *dans* l'étant, au point que sa théologie philosophique ne se hausse jusqu'au *maxime ens* qu'autant qu'il est l'*ipsum Esse subsistens*. Il reste que, pour ne donner aucun gage au conceptualisme essentialiste et à la neutralité d'un concept d'étant recouvrant l'incrée aussi bien que le créé¹⁴, pour ne jamais concevoir l'aséité divine à la manière d'une *causa sui*, sa métaphysique n'en demeure pas moins une métaphysique de l'étant en tant qu'étant, qui appréhende l'étant dans son être au bénéfice d'une connaissance plus approfondie de l'étant, et qui s'élève jusqu'à l'Étant premier comme celui qui fonde, par son efficence créatrice, les étants finis et participés dans leur être. En ce sens, je ne vois pas que la philosophie de saint Thomas, dans le discours qu'elle renferme sur l'étant et sur Dieu, échappe à l'onto-théologie, même si la manière thomasienne de pratiquer ce modèle général, qui est celui de toute métaphysique, doit être qualifiée bien plutôt de théo-onto-logique tant il est vrai que, pour le Docteur commun, la métaphysique est une «science divine» qui assume l'ordination de toute la philosophie à la connaissance de Dieu comme à son ultime finalité¹⁵.

De ce point de vue, et en définitive, toute recherche de disculpation me semble donc vaine. Les raisons en sont multiples. En premier lieu, il n'y a aucune culpabilité à nourrir du fait que saint Thomas s'inscrit dans le projet nécessairement onto-théologique de la métaphysique dès lors que ce projet est, chez lui, dégagé de toute compromission avec le réductionnisme moderne d'une soumission de la théologie rationnelle à une ontologie générale et indéterminée. En outre, on devine aisément à quoi pourrait conduire une réinterprétation de la pensée philosophique thomasienne, notamment en sa dimension théologique, qui se préoccuperait d'y trouver des fulgurances déjà post-métaphysiques. Il y a fort à parier que la voie négative, assurément déterminante chez Thomas d'Aquin, se verrait l'objet d'une sorte de surenchère qui laisserait loin derrière elle les spéculations et les interrogations nées de «l'agnosticisme de définition» selon le Père Sertillanges. N'est-ce pas dans cette direction que l'on s'orienterait dès là que l'intention supposée de la philosophie thomasienne serait d'«excepter Dieu de l'être»¹⁶, au point que l'*esse* thomasien pourrait accueillir l'«acception méta-ontologique» d'«un *esse* sans l'être»¹⁷? Au vrai, on aurait là un saint Thomas qui ressemblerait moins à lui-même qu'à Maître Eckhart, si l'on pense, par exemple, au *wesen weselos* dont parle ce dernier¹⁸... Ce n'est pas ainsi que s'exprime saint Thomas. S'il lui arrive, en effet, d'affirmer de Dieu qu'il est *supra ens*, ce n'est pas au sens où Dieu n'aurait pas d'essence ou de quiddité, mais dans la me-

¹⁴ Cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In librum De divinis nominibus*, V, 2, n. 660: «Omnia existentia continentur sub esse ipso communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute qua virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum».

¹⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. c. Gent.*, III, c. 25.

¹⁶ JEAN-LUC MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», *Saint Thomas et l'onto-théologie*, p. 58.

¹⁷ JEAN-LUC MARION, *Ibid.*, p. 64.

¹⁸ Cfr. MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, trad. par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979 (Sermon 71), p. 80: «Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode».

sure où la *quidditas Dei est ipsum esse infinitum*, alors que l'étant dont nous pouvons nous former un concept est, selon le mode de signifier que nous tenons de sa finitude, *id quod finite participat esse*¹⁹. C'est pourquoi saint Thomas n'est pas victime de quelque distraction lorsque, d'un même mouvement, il attribue à Dieu selon ce qu'elle signifie, à travers et infiniment au-delà du mode de signifier qui est nécessairement le nôtre, cette perfection première de la *ratio entis* qui, étant toujours pour nous affectée par la limitation de sa *proportio ad esse*, est en Dieu identiquement son *esse* même²⁰. Il faut y insister, ce n'est pas à un Absolu informe, indistinct ou indéterminé que la rationalité métaphysique conduit Thomas d'Aquin, mais à l'Absolu qui est l'*ens primum*, parce qu'il a cette détermination infinie d'être par identité le *purum esse*. Pour autant, le Docteur commun parvient à élaborer une théologie qui, tout en respectant par la voie analogique de la négation la transcendance absolue et le mystère en lui-même ineffable de l'incrédé, demeure résolument ontologique. A aucun moment il ne donne prise au vertige immanent d'un divin informe, indifférent à être, et qui ne se laisserait pas nommer comme Celui qui est. Pour lui, *Dieu n'est ni sans l'étant ni sans l'être, il est l'Étant qui n'est qu'être*. Le fondement d'une position aussi peu «méta-ontologique» et aussi clairement onto-théo-logique est, assurément, un refus total d'une dissociation de l'être et de l'étant qui ferait de l'acte d'être (*actus essendi*) une pure abstraction de la raison sans possibilité d'être²¹, et enfermerait de toute façon l'étant dans le seul domaine du possible, donc de l'univoque²². Excepter Dieu de la *ratio entis* ou de la *ratio essendi*, disons de l'«étance», loin de préserver son infinie transcendance, serait donc paradoxalement le réduire à une abstraction qui, même infinitisée, n'aurait de réalité que mentale. Emancipée de tout lien avec ce qui est, engagée de fait hors de toute perspective analogique dans une radicale négativité de principe, c'est la pensée spéculative qui serait, comme telle, purement et simplement remise en cause dans sa capacité à connaître l'Absolu en vérité, sauf à renouer avec quelque forme de monisme rendant vaines la transcendance et l'efficacité créatrice de Dieu.

On voit l'ambiguïté foncière de la notion heideggerienne d'onto-théo-logie. Elle se donne, d'une certaine manière, comme une lecture historique dont les critères présentent déjà une certaine ambivalence, puisqu'ils disposent d'un spectre de diffraction beaucoup trop large pour permettre une analyse vraiment féconde des rapports de la philosophie avec l'étant, l'être et Dieu. En même temps, et plus profondément, elle n'est aussi extensible au point de recouvrir l'ensemble de l'histoire de la métaphysique occidentale que parce qu'elle permet, par un phénomène de transgression, de libérer une option philosophique d'une tout autre importance: creuser un é-

¹⁹ Cfr. *Super librum De causis*, prop. 6.

²⁰ Cfr. par exemple, parmi de nombreuses occurrences, *Summ. c. Gent.* II 1: «Deus est ens per essentiam suam, quia est suum esse».

²¹ Cfr. *Summ. c. Gent.* I 26: «Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum (A plus forte raison l'être commun lui-même n'est-il pas quelque chose d'extérieur aux réalités existantes, si ce n'est pour l'intelligence)».

²² *Summ. theol.* I q. 5 a. 1 ad 1um: «Nam cum ens dicat proprie esse in actu (L'étant, à proprement parler, signifie l'être en acte)».

cart tel, entre l'être et l'étant, que s'y puisse inscrire une mutation décisive de la nature même de la pensée et de son lien à l'être.

2. *L'entreprise heideggérienne et l'appel d'une mystique d'immanence.*

Etienne Gilson, après avoir noté avec une grande lucidité que l'ambition heideggérienne est de «dépasser la métaphysique sans sortir de la pensée», remarquait que «la raison principale qui retient un thomiste de prendre position vis-à-vis de Heidegger est qu'il ne parvient pas à trouver au mot être un sens précis chez ce philosophe», puisque requis par lui à chercher le sens de l'être hors des limites de la métaphysique, «nous ne savons de quel côté nous tourner»²³. De fait, les thomistes ne manquent pas, qui se sont essayés à comparer le penseur de Messkirch et l'Aquinat. Citons par exemple, pour mémoire, les tentatives de Bertrand Rioux et de Johannes B. Lotz²⁴. Mais aucune de ces tentatives n'est parvenue à poser le problème dans les termes adéquats, alors qu'une juste compréhension de la métaphysique thomiste de l'être eut permis de mettre en évidence ce qui rend précisément en grande partie inopérante toute confrontation sur un plan exclusivement spéculatif, à savoir la nature transphilosophique et proprement *mystique* de la quête heideggérienne.

La mystique dont il s'agit est, à l'évidence, d'ordre immanent²⁵. Comme toute mystique, elle est recherche d'une conjonction avec l'absolu, mais ici l'aimantation

---

²³ ETIENNE GILSON, *L'être et l'essence*, 2e. éd., Paris, Vrin, 1962, p. 371s. L'ouvrage de Gilson, publié de manière posthume, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, ne semble pas apporter du nouveau sur cette question par rapport à *L'être et l'essence* (cfr. notre C. R. dans *Revue Thomiste* LXXXIV [1984] 463s). Néanmoins, quelques avancées significatives et prometteuses y apparaissent. Cfr. par exemple, p. 212: «Pour aller au-delà de la métaphysique, il faut en sortir, ce qui est plutôt aller ailleurs. Ce n'est que trop facile à faire. Sans parler de la théologie, qui est en effet au-delà, mais non pas sur la même ligne puisqu'elle est d'un autre genre et diffère de la philosophie *toto caelo*, toutes les mystiques naturelles, toutes les pensées passionnées, toutes les poésies spéculatives, ultime recours de ceux qui cherchent le secret de l'intellect ailleurs qu'en lui-même, toutes les actions en quête d'intelligibilité, autant d'invitations à laisser là le vieil arbre au feuillage gris d'argent, qui est pourtant celui de l'olivier».

²⁴ Cfr. BERTRAND RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Paris, Presses universitaires de France, 1963; et JOHANNES B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin. Homme-Temps-Etre*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

²⁵ Avec JACQUES MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, *Oeuvres complètes*, Fribourg-Paris, 1988, vol. VII, p. 160; et LOUIS GARDET, *La Mystique*, «Que sais-je? 694», 2e. éd., Paris, 1981, p. 5, je définis la mystique, dans sa signification générale et analogique, comme une «expérience fruite de l'absolu». Louis Gardet précise: «Expérience —et donc connaissance par connaturalité— fruite», qui a sa complétude en elle-même» (*Ibid.*). Sur la mystique naturelle du Soi ou mystique d'immanence (distinguée essentiellement de la mystique surnaturelle des profondeurs de Dieu ou mystique de transcendance), la référence première demeure JACQUES MARITAIN, *Quatre essais...*, ch. III: «L'expérience mystique naturelle et le vide», p. 159-195. Louis Gardet présente ainsi cette distinction (*La Mystique*, p. 9): «Une distinction majeure s'établira selon que l'absolu sera situé au terme d'une démarche de pure immanence, identité de Soi à Soi (ou à un Tout dont le Soi ne se distingue pas), ou saisi comme une altérité transcendante, disons le Dieu Un et Créateur de la foi monothéiste. Mais cette distinction, que postule le terme atteint ou recherché, n'est pas sans accueillir dans la réalité vécue des imbrications parfois fort étroites».

de l'absolu ne s'exerce qu'aux sources mêmes de l'esprit et y demeure. Ne faut-il pas chercher là le sens véritable de l'essence propre du *Dasein* qui n'est extatique qu'à la mesure de l'*enstase* en Soi de son auto-transcendance? C'est à Louis Gardet que revient le mérite d'avoir mis en lumière, dans un article mémorable de la *Revue Thomiste*, la «valeur d'expérience de la "question du sens de l'être"»²⁶ chez Heidegger et l'imbrication mutuelle, qui en résulte, de l'expérience et du discours philosophique, lequel prend lui-même une dimension opérative. Les écrits de Heidegger et sa posture mentale sont de ce point de vue d'une grande cohérence, par delà les «périodes» que l'on peut légitimement distinguer dans son évolution intellectuelle. Les percées déjà accomplies dans ce livre fondateur qu'est *Sein und Zeit* ne peuvent être adéquatement interprétées comme de simples «thèses» spéculatives. «Il n'y a pas de "thèses" heideggériennes» remarque Louis Gardet²⁷, et cela vaut déjà, me semble-t-il, pour *Sein und Zeit*. L'attraction du fond sans fond (*Ungrund*), des abîmes du Soi, s'y fait déjà sentir dans le vœu d'une *Fundamentalontologie*, car l'analytique existentielle du *Dasein* n'est jamais présentée comme se suffisant à elle-même. La réduction du *Dasein*, à savoir de la «mienneté» (*Jemeinigkeit*) de l'être de l'étant, au noyau existentiel ne doit pas être interprétée, croyons-nous, comme une démarche dont la signification serait purement spéculative. Elle est en réalité un éveil à cette «voix amie, que tout *Dasein* porte en lui-même»²⁸ et dont l'écho, dans et par son occultation sur l'horizon de la temporalité originaire et de sa finitude, et aussi dans et par la «négativité» existentielle qui est caractéristique de l'être même du *Dasein* comme «être-endeette» (*Schuldigsein*), appelle au retournement radical de la pure habitation en Soi. Selon Heidegger, «pour "voir clair" en lui-même et dans son monde, le *Dasein* n'a pas besoin d'une lumière artificielle venue de l'extérieur. Il porte avec lui sa propre lumière, il est même le lieu de cette clarté, c'est-à-dire la "clairière"»²⁹. On ne saurait mieux affirmer que, avec ce «voir en soi», qui est selon nous de nature mystique, «nous ne sortons pas du plan d'immanence»³⁰.

Sans doute, il n'est pas totalement illégitime de considérer le dessein heideggérien comme une phénoménologie ou plutôt une ontologie «transcendantale» au sens où ce qui est recherché, c'est la plus ultime des conditions de possibilité de la compréhension de l'être. C'est ainsi que Heidegger s'exprime lui-même à propos de la connaissance apriorique selon Kant³¹. De même, c'est une vocation ontologique qu'il re-

²⁶ Cfr. LOUIS GARDET, «A propos de Heidegger: Valeur d'expérience de la "question du sens de l'être»: *Revue Thomiste* LXVIII (1968) 381-418, repris dans LOUIS GARDET-OLIVIER LACOMBE, *L'expérience du Soi. Etude de mystique comparée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 319-369. Cfr. également ERNST R. KORN (HEINZ SCHMITZ), «La question de l'être chez Martin Heidegger»: *Revue Thomiste* LXX (1970) 227-263 et 560-603, et LXXI (1971) 33-58.

²⁷ Cfr. art. cit., 418, et *L'expérience de Soi*, p. 369.

²⁸ *Sein und Zeit*, Tubingue, éd. Niemeyer, 1967 (11e. éd.), p. 163.

²⁹ JEAN GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 174.

³⁰ JEAN GREISCH, *Ibid.*, p. 199.

³¹ MARTIN HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 76: «La connaissance transcendantale n'examine donc pas l'étant lui-même mais la possibilité de la

connaît à la philosophie et, même si *Sein und Zeit* hésite encore autour de diverses figures de la «différence ontologique», c'est bien celle-ci qui est, pour le penseur de Messkirch, le coeur de la question du sens de l'être. Mais de tout ce qui relève de l'analytique existentielle, de la *Fundamentalontologie*, de la métaphysique ou, même, de la «méta-ontologie» (s'il est vrai que, selon Heidegger, l'ontologie fondamentale n'épuise pas l'intégralité de ce que la métaphysique recouvre), comment parler? Y a-t-il là une succession de discours dont la finalité serait une appréhension intellectuelle et abstractive, toujours plus approfondie, de *ce qui est*, ou bien ces diverses approches ne sont-elles pas en réalité une herméneutique opératoire qui n'use du langage rationnel comme des ressources du langage des poètes que pour faire naître, de l'abolition de toute rationalité, une pensée radicalement nouvelle, sans cesser jamais néanmoins d'en chercher une transcription conceptuelle? L'expression rationnelle ne serait alors, dans une négation expérimentée d'elle-même, par le moyen de la «répétition» et par une sorte de «jeu» mental de la dissimulation et de la manifestation, qu'une sorte d'auto-révélation progressive de ce que la raison ne peut d'elle-même donner à la pensée, à savoir une conjonction expérimentée à l'identité ou à la «même-té» du néant irrélatif et de l'être.

La nouveauté de Heidegger n'est certes pas cette attraction d'une nescience vécue au coeur du discours philosophique. L'oeuvre d'un Plotin serait inintelligible en dehors d'une telle soif mystique, mais chez l'auteur des *Ennéades* cette soif ne se retourne pas contre les exigences de la rationalité. Il n'en est pas de même dans la pensée moderne, sans doute à cause de l'influence déterminante du christianisme et de l'ordre qu'il a imprimé à la sagesse, contre lequel cette pensée se révolte. Ainsi, de Boehme à Hegel, toute une famille de pensée allemande, qui reconnaît en Luther son propre père, a cherché à élaborer sa *Denkform* grâce à l'aimentation de l'autohabitation expérimentée de l'esprit dans les sources de son être, par et dans la négation drastique de toute limite ou détermination essentielle, qui caractérise la mystique d'immanence. Mais jamais peut être, comme chez Heidegger, il n'y a eu cette conscience que, par le tour de force philosophique d'une «répétition» générale de la tradition métaphysique, une nouvelle aurore de la pensée pourrait naître de ce vertige mental sur le cadavre de la raison onto-théo-logique. Et, assurément, une pareille prise de conscience ne pouvait se nourrir elle-même que des progrès de l'aventure intérieure et de la relecture déconstructrice de toute l'histoire de la pensée occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche. Le projet de ce radical exhaussement d'une pensée transrationnelle est, à mon avis, déjà initié dans *Sein und Zeit*, notamment à travers l'insistance sur le thème de l'«originaire», et rien n'est plus nécessaire que de faire apparaître comment les fondements en sont peu à peu mis en place. Je ne puis entrer ici dans cette indispensable exégèse. Mais peut-on comprendre autrement, par exemple, ce soupçon que, dans les années qui précèdent le commencement de la rédaction du traité, Heidegger fait peser sur Descartes et Husserl «d'avoir manqué le «sens d'être» du *je suis*, en se focalisant seulement sur l'*ego*»³²? Comment concevoir autre-

---

compréhension préalable de l'être, c'est-à-dire du même coup la constitution de l'être de l'étant».

³² JEAN GREISCH, *op. cit.*, p. 42.

ment ce souci de «destruction» (*Destruktion*) ou de déconstruction —en vue d'une réappropriation entièrement nouvelle— de la tradition métaphysique? Comment comprendre, tout particulièrement, que Heidegger refuse la voie ontologique d'une intellection abstractive de ce qui est en tant qu'étant, parce que «entre "l'intuition ontologique" et la "compréhension" de l'être (*Seinsverständnis*) il faut choisir!»³³?

A la vérité, c'est bien dans cette dernière alternative que se situe la croisée des chemins. Elle était présente à l'esprit de Heidegger au moment où, donnant son enseignement à Marbourg, il lisait le *De ente et essentia* et le *De veritate* de saint Thomas d'Aquin... Ou bien l'on respectera l'intention naturellement réaliste de l'intelligence abstractive jusqu'à obtenir une connaissance toujours plus profonde de l'étant dans son être, ou bien l'on demandera à l'intelligence de nier son élan le plus naturel afin que, une fois déchargée à l'intérieur d'elle-même de sa vocation métaphysique par l'absolue négation de tout étant, elle puisse par une rétorsion consentie en son propre fond répondre à l'appel de l'être. Mais, dès lors, le *Sein* ne peut plus apparaître, dans sa «différence ontologique», que comme le tout autre que tout étant. Néant ou être, peu importe, pourvu qu'il soit pure Présence de soi à Soi. Désormais, ce sont toutes les distinctions et oppositions qui sont transgressées: le subjectif et l'objectif, en sorte que la vérité n'est plus une *adaequatio rei et intellectus*, mais l'«auto-légitimation» (*Selbstaussweisung*) de l'étant dans sa «mêmeté»; le réalisme et l'idéalisme, transcendés précisément par la question du sens de l'être, l'ontologique et l'éthique, dont le dépassement témoigne en réalité, pour Ricoeur, d'un primat absolu de l'ontologique qui lui paraît, à juste titre, comporter un risque de «dé-moralisation de la conscience»³⁴. Contre cet effacement de l'éthique, Emmanuel Lévinas réagira en vertu d'une autre «logique» inspirée de la pensée hébraïque. Mais, hélas! il ne se donnera pas les moyens, en s'affranchissant radicalement des principes de l'heideggérianisme, d'éviter l'excès inverse d'une occupation éthique du terrain métaphysique et d'intégrer de la sorte les richesses propres de la mémoire juive dans une restauration préalable des principes mêmes de la métaphysique de l'être.

3. Le caractère anti-métaphysique et néo-païen du Denken heideggérien.

Ainsi nous apparaît le véritable enjeu de la tentative heideggérienne: une fois la métaphysique de l'étant rejetée par la «transcendance» même du *Sein* sur tout étant comme sur «toute détermination ontique possible (*mögliche seiende Beschaffenheit*)»³⁵, il n'est d'autre issue pour la pensée comme *Denken* (au sens heideggérien en rupture avec toute intelligence spéculative de l'*ens in quantum ens*) que de s'employer à se constituer contre la raison égarée dans le domaine des étants et de leur «différence ontique». C'est pourquoi le *Denken* deviendra, dans l'oeuvre du penseur de

³³ JEAN GREISCH, *Ibid.*, p. 193.

³⁴ Cfr. PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 404.; cité par JEAN GREISCH, *op. cit.*, p. 293.

³⁵ MARTIN HEIDEGGER, *L'être et le temps*, trad. française de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 56.

Messkirch, de plus en plus antimétaphysique et même antiphilosophique dans la mesure où la philosophie continuerait à se prétendre un savoir conceptuel. Ne laissant aucune place à la distinction du fini et de l'infini, du créé et de l'incrédé, il ne se voudra ni théiste ni athée. Habitée néanmoins par un «pressentiment» du divin (*Abnung*), par un sacré purement immanent et en attente de lui-même, à savoir le sacré de l'Originaire³⁶, la *Denkform* heideggérienne apparaîtra comme le fruit d'une volonté de sagesse néo-païenne au regard de la sagesse chrétienne³⁷. Cela devrait pour le moins nous interroger sur la signification des efforts de certains philosophes chrétiens contemporains qui s'adonnent à la phénoménologie et à l'herméneutique pour en scruter les possibles ouvertures théologiques³⁸. Fondant largement leur rejet d'une métaphysique de l'être sur l'entreprise heideggérienne, ils sollicitent celle-ci indûment en fonction de problématiques qui ne sont et ne peuvent être les siennes³⁹. Il nous faudra revenir en terminant sur les conséquences déterminantes pour la pensée chrétienne de ce véritable détournement de sens.

II. QUELQUES STRUCTURES DE LA PENSÉE MODERNE

1. *Duns Scot, la distinction formelle a parte rei, et les causes partielles concurrantes.*

Si la lecture heideggérienne de l'histoire des philosophies appelle des réserves, c'est donc avant tout à cause de son caractère médiocrement historique. De ce point de vue, en effet, elle n'est certes pas dénuée de tout bien-fondé, mais son ambition synthétique manque par trop de mesure pour qu'elle puisse constituer une exégèse sûre des mutations de la pensée. Lui échappent notamment, assez largement, les caractéristiques propres de la modernité philosophique. On prétendra peut-être qu'une telle périodisation est difficile à établir, je n'en disconviens pas, mais l'historien,

³⁶ Cfr. ERNST R. KORN (HEINZ SCHMITZ), «Le sacré dans l'oeuvre de Martin Heidegger»: *No-va et Vetera XLV* (1970) 36-57.

³⁷ Dans le style polémique qui est le sien, Claude Tresmontant fait une analyse lucide lorsqu'il remarque qu'«avec Heidegger nous sommes revenus à ce qui est exactement le contraire du monothéisme hébreu, à ce contre quoi le monothéisme hébreu s'était constitué. La théorie de l'être de Heidegger est foncièrement païenne, foncièrement et essentiellement anti-chrétienne, puisqu'elle rejette avec mépris et sans aucune analyse ce qui constitue le fond du monothéisme hébreu: la distinction entre l'Être créé et l'Être incréé» (CLAUDE TRESMONTANT, *Les métaphysiques principales. Essai de typologie*, Paris, 1989, p. 74).

³⁸ Cfr. par exemple, J.-L. CHRÉTIEN-M. HENRY-J.-L. MARION-P. RICOEUR, *Phénoménologie et théologie*, présentation de J.-F. Courtine, Paris, Criterion, 1992.

³⁹ JEAN GREISCH (*Ontologie et temporalité*, p. 454) note justement au terme de sa lecture de la conférence de Heidegger sur «phénoménologie et théologie»: «Sa conclusion est claire: en aucun cas, la théologie ne saurait s'annexer la phénoménologie, entendue au sens heideggérien. Il ne saurait donc y avoir, pour Heidegger au moins, de "tournant théologique de la phénoménologie", pas plus qu'il ne saurait y avoir de "tournant phénoménologique de la théologie"». La traduction française de la conférence donnée par Heidegger à Marbourg, en 1928, a été publiée par les *Archives de Philosophie XXXII* (1969) 355-415.

quoiqu'il en ait, ne peut y échapper. Nous alions le voir, il n'est pas impossible de faire valoir la prépondérance, dans la diversité même des discours philosophiques depuis le quatorzième siècle au moins, de formes de pensée communes qui constituent aujourd'hui encore, fût-ce chez ceux qui voudraient aborder aux rives d'une hypothétique post-modernité, un cadre mental de référence quasi obligée. Cette mise en évidence de ce que l'on pourrait appeler des schèmes recteurs de l'intelligence moderne comporte un certain nombre de conditions. Elle exige en particulier que l'on soit dégagé, non point de tout discernement philosophique propre, bien au contraire, mais précisément de toute tentation d'utiliser les diverses démarches philosophiques historiquement repérables comme des pièces d'une sorte de mise en scène dont l'objet premier ne serait aucunement d'en comprendre la véritable signification. Or, il faut bien le dire, la relecture des philosophes par mode de répétition générale, à laquelle se livre Heidegger, ressemble beaucoup à une manière de psychodrame dont la visée est immédiatement opératoire. Il s'agit moins pour lui, en effet, de chercher une meilleure compréhension des différents systèmes que de faire advenir un mode radicalement nouveau de la pensée.

Tout autre est l'approche indissociablement historique et philosophique, que conduit depuis près de quarante ans, assurément dans la discrétion, mais avec une admirable constance, André de Muralt. Avec lui, on peut définir cette approche comme «une oeuvre d'analyse doctrinale des pensées philosophiques, selon les structures propres qui les régissent et selon l'ordre de ces structures les unes aux autres»⁴⁰. Avec rigueur et compétence, de Muralt est ainsi parvenu à montrer comment, dans le creuset de la pensée médiévale, ont été élaborées et articulées des thématiques aux contours suffisamment précis pour que l'on n'ait pas besoin d'en accuser les traits. Dans ces thématiques, et sans en connaître toujours les origines historiques, les grandes philosophies modernes jusqu'à la phénoménologie contemporaine ont obstinément puisé leur inspiration. Les véritables pères de la philosophie moderne, ce sont par conséquent Duns Scot, Guillaume d'Occam ou Maître Eckhart au point que, dès la fin du XIII^e siècle et au XIV^e, «une philosophie nouvelle naît de l'opposition d'une structure de pensée de type scotiste à une structure de pensée de type aristotélicien et thomiste»⁴¹. De Guillaume d'Occam, en effet, ce sont

---

⁴⁰ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1991, p. XII. Du même auteur, voir notamment *La conscience transcendante dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958; *L'idée de la phénoménologie husserlienne. L'exemplarisme husserlien*, Paris, Presses universitaires de France, 1958; *Souveraineté et pouvoir. La structure de la philosophie politique moderne d'Occam à Rousseau*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Paris, Vrin, 1978; *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Paris, Vrin, 1985; *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1985.

⁴¹ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. XII. Cfr. aussi, du même auteur, «Kant, le dernier occamien, une nouvelle définition de la philosophie moderne»: *La métaphysique du phénomène*, p. 140: «En réalité, et dans la mesure où il est permis de risquer un découpage de l'histoire des idées, il faut faire remonter la philosophie moderne à la fin du XIII^e siècle, au mo-

plutôt les éléments scotistes qui sont retenus en sorte qu'il convient de parler, si l'on veut situer au mieux les influences, d'«un occamisme adouci par Scot» ou d'«un scotisme mâtiné d'Occam»⁴² ce qui, de fait, définit assez bien l'inspiration syncretiste d'un Suárez⁴³.

Comment caractériser la structure de pensée de type scotiste? Elle comporte, à titre d'élément essentiel, l'univocité de l'étant comme de tout concept universel, et c'est en quoi elle rompt avec la perspective polyvalente ou analogique qui définit la structure de pensée aristotélicienne et thomiste⁴⁴. La conséquence en est une affirmation de la neutralité du concept de l'*ens* qui lui permet de désigner, selon une raison formelle commune, des étants qui, dans la réalité, n'ont rien de commun. Ainsi la notion d'étant est-elle indifférente au créé et à l'incrédé alors que la réalité est celle du créateur et de sa créature⁴⁵. Il s'ensuit un essentialisme et un conceptualisme dont la pensée moderne sera largement l'héritière. André de Muralt en énonce les divers versants ontologiques: «métaphysique univoque de la substance et de l'accident, par opposition à la métaphysique authentiquement aristotélicienne qui distingue analogiquement ce qui est en tant que substance et quiddité et ce qui est en tant qu'acte et exercice. L'acte, l'exercice, l'existence même, seront conçus dans cette perspective

---

ment où sous l'impulsion de trois maîtres, la grande synthèse aristotélicienne et thomiste commence à rencontrer ses premiers critiques. Car il apparaît que les principales thèses de la philosophie moderne et contemporaine sont déjà contenues dans les philosophies de Duns Scot, Guillaume d'Occam et Maître Eckhart». Le choix de ces trois grands représentants de la pensée chrétienne au XIV^e siècle procède du souci de la mise en lumière, dans cette riche période de l'histoire des idées, de thèmes philosophiques qui se retrouveront dans la pensée moderne. Or, c'est bien dans l'oeuvre de ces trois maîtres que ces thèmes trouvent la structure à laquelle ils doivent leur exceptionnelle fécondité. Il reste qu'aucun des trois n'est un commencement absolu et l'on estimera pour autant que l'on aurait pu s'arrêter à d'autres auteurs qui les précèdent dans leur problématique propre. Par exemple, on dira peut-être que, pour mieux comprendre Occam, il conviendrait sans doute de scruter assez largement les milieux franciscains de la fin du XIII^e siècle, que pour mieux comprendre Duns Scot, il ne serait pas inutile d'examiner attentivement un Mathieu d'Aquasparta, ou encore que pour effectuer une meilleure lecture d'Eckhart, il serait bon de s'intéresser à un Thierry de Freiberg... Cela est indéniable, mais la nécessité demeure de s'arrêter de manière privilégiée aux maîtres chez qui, pour une part au moins en raison de leur génie particulier, les grandes thèses qui ont fait la modernité philosophique se sont nouées d'une manière exceptionnelle et promise à une profonde et durable emprise».

⁴² ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, p. 71.

⁴³ JEAN-FRANÇOIS COURTINE (*Suárez et le système de la métaphysique*), p. 247, remarque très justement, à propos des *Disputationes Metaphysicae*: «si en effet une telle oeuvre est importante —et assurément elle l'est à sa façon—, c'est moins par ce qu'elle peut elle-même apporter directement en fait de pensées nouveaux, puisque aussi bien il s'agit surtout pour Suárez d'élaborer, de systématiser du déjà pensé (voire du trop-pensé), que par ce qu'elle transporte et transpose de l'horizon médiéval, et principalement de l'horizon médiéval tardif —disons post-thomiste, scotiste et nominaliste—, et délivre ainsi à notre modernité philosophique».

⁴⁴ JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Ordinatio I, Distinction 3, 1^{ère} partie; Ordinatio I, Distinction 8, 1^{ère} partie, et Collatio 24, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

⁴⁵ Cfr. ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, p. 236s.

nouvelle de manière diminutive comme un accident de la substance, au lieu que dans l'aristotélisme substance et acte, quiddité et exercice, sont des modes principiellement divers (*primo diversa*) de l'être, selon l'analogie même des causes et leur causalité réciproque et totale⁴⁶.

Sur cette question de la causalité, nous reviendrons, mais il est un autre point de la tradition scotiste que souligne le philosophe genevois et sur lequel nous devons nous arrêter quelque peu. La distinction formelle *ex natura rei*, en effet, est devenue, dans sa double signification ontologique et critique, un instrument privilégié de connaissance pour la philosophie moderne. Lorsque Descartes, dans sa *Méditation sixième*, déclare : « parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu »⁴⁷, il définit très précisément une doctrine d'origine scotiste et en fait, au sujet de l'âme et du corps, l'application que l'on sait. Cette réification des concepts, qui est pour la pensée moderne un principe méthodique absolu, se trouve chez le Docteur subtil dans la mesure où il cherche un type nouveau de distinction qui ne soit entièrement réductible ni à la distinction réelle ni à la distinction de raison. La distinction de raison raisonnée ou distinction virtuelle intrinsèque qui, en thomisme, n'a de fondement dans la réalité que parce que celle-ci est trop riche pour être saisie par l'intelligence abstraite en une seule notion, devient chez Scot et son école une forme originale de distinction réelle ce qui permet de faire se correspondre plus étroitement formalités conceptualisées et formes réellement existantes. La distinction de raison étant réduite à « divers modes de concevoir le même objet formel »⁴⁸, comme entre le sage et la sagesse, et la distinction réelle intervenant actuellement entre des sujets individuels ou des natures dont il es manifeste que l'une de ces choses peut demeurer sans l'autre⁴⁹, la distinction formelle *ex natura rei* est une non-identité de formalités dans une chose réelle qui garde son identité absolue⁵⁰. Cette non-identité formelle, intermédiaire entre la distinction de raison et la pure et simple distinction réelle, ne s'applique donc que *secundum quid* pour des formalités qui « auraient des définitions distinctes si elles étaient définissables »⁵¹. On le voit, une perspective intellectuelle aussi soucieuse de

⁴⁶ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. XIII.

⁴⁷ DESCARTES, *Méditations*, Méditation sixième, dans *Oeuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1953, p. 323.

⁴⁸ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 8, § 193, dans *Sur la connaissance de Dieu...*, p. 284.

⁴⁹ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 2, q. 7, § 43 : « realis actualis illa quae est differentia rerum et in actu » ; cité par ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 290 n. 2. Cfr. aussi DUNS SCOT, *Ordinatio* II, Distinction 1, q. 4-5, § 203, Ed. Vaticane VII, p. 103 : « Ces choses sont distinctes réellement, dont l'une peut demeurer sans l'autre » ; cité par ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 66.

⁵⁰ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 67.

⁵¹ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 8, § 193, dans *Sur la connaissance de Dieu...*, p. 284.

faire coïncider les articulations notionnelles et les articulations de la réalité engage assurément une primauté de l'intuition des «raisons formelles» sur l'induction abstraite puisque, selon Duns Scot, «l'intellect intuitif n'a [l'intuition d'] aucune distinction dans l'objet, sinon en tant qu'elle est existante, car il ne connaît un objet qu'en tant qu'existant et ne connaît donc des choses formellement distinctes dans l'objet qu'en tant que [l'objet] est existant»⁵². Cette formalisation de la réalité en une diversité de raisons va même jusqu'à la reconnaissance d'une séparabilité réelle de ce que aristotélisme et thomisme regardaient comme réellement distinct et néanmoins inséparable dans un même subsistant. Ainsi de la matière et de la forme considérées désormais, contre les principes de l'hylémorphisme, comme des entités dissociables et capables d'exister séparément.

On conçoit que, sur de tels fondements, l'unité du singulier ne soit pensable que comme une superposition de formes complétées et investies par une forme supérieure. Là où, pour saint Thomas, le concret est en tout état de cause irréductible à une composition de raisons formelles abstractivement appréhendées, pour Duns Scot, les degrés génériques et spécifiques ont une quasi-existence et indépendance dans la chose concrète. Sans doute, l'«entité du singulier» et l'«entité de la nature» «ne se comportent pas l'une envers l'autre comme une chose [res] envers une autre chose, comme le font la réalité d'où se tire le genre et celle d'où se tire l'espèce [la différence spécifique se tirant de l'un et de l'autre]», néanmoins «dans une même chose [soit en partie soit en totalité], elles sont des réalités formellement distinctes de cette même chose [realitates eiusdem rei, formaliter distinctae]»⁵³. La réalité singulière, dans cette projection de l'abstrait sur le concret, se voit pour autant transformée en un enchâssement d'abstractions réalisées alors que, pour saint Thomas qui sait que le concret «n'est pas la somme indéfiniment agrandie des notions abstraites»⁵⁴, il est clair que *universalialia, quocumque modo aggregantur, numquam ex eis fiet singulare*⁵⁵.

Cette «sédution de l'abstrait»⁵⁶, que nous rencontrons chez Duns Scot, André de Muralt souligne à quel point elle s'est exercée sur la philosophie moderne qui «n'a de cesse qu'elle n'ait trouvé le moyen d'assurer la correspondance nécessaire de la réalité ou essence objective de l'idée avec la réalité ou essence formelle de la chose

⁵² JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* I, Distinction 8, § 187, dans *Sur la connaissance de Dieu...*, p. 281.

⁵³ JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio* II, Distinction 3, 1ère. partie, q. 6, § 188, dans DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, Introduction, traduction et notes de Gérard Sondag, Paris, Vrin, 1992, p. 176s.

⁵⁴ AIMÉ FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, Aubier, 1936, p. 19.

⁵⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.* dist. 36 q. 1 a. 1. Sur ce point, saint Thomas s'opposait à Avicébron qui tenait, déjà, que «tout ce que l'intelligence divise et résout doit être composé des éléments mêmes de cette résolution». Cf. AIMÉ FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, 2e. éd., Paris, Vrin, 1956, p. 87. Tout le chapitre III de cet ouvrage, consacré aux «rapports de l'abstrait et du concret» et au combat de saint Thomas contre ceux qui veulent *quod quilibet abstractioni intellectus respondeat abstractio in esse rerum*, est à lire, pp. 73-97.

⁵⁶ Cf. AIMÉ FOREST, *Du consentement à l'être*, p. 84: «Le consentement à l'être est d'abord l'attitude qui nous délivre de ce que nous nommerons la sédution de l'abstrait».

qui est son idéat», une correspondance qui «permet de plus de comprendre le fondement métaphysique de la mathématisation possible du savoir»⁵⁷. L'univocité foncière qui caractérise cette optique générale trouve à s'appliquer, en outre, au plan de la doctrine des causes, et de Muralt montre admirablement la nature radicale des transformations auxquelles aboutit ainsi la tradition scotiste et occamienne.

Tout d'abord, ce sont les causalités formelle et finale qui font les frais de ce bouleversement au profit de la causalité matérielle et, particulièrement chez Occam, du primat univoque de la causalité efficiente agissant sur la cause matérielle. Comment pourrait-il être encore question, dans ces conditions, de causes réciproques et totales? Pour saint Thomas, dans le plein respect de l'altérité transcendante de la *ratio* créée par rapport à la *ratio* créée, qui interdit assurément la réciprocité, la cause seconde n'est pas purement instrumentale (même si, comme la cause instrumentale, elle agit *in virtute agentis principalis*). Elle est une cause principale en son ordre et, dans sa subordination à la causalité totale (non univoque, puisque créée) de la cause première divine qui lui donne l'être et l'agir, elle est également à son plan, selon l'écart de l'analogie, une cause totale de son effet, puisque «rien ne s'oppose à ce qu'un même effet ressortisse à un agent subalterne et à Dieu, de part et d'autre immédiatement, mais de manière différente»⁵⁸. De même, il y a pour Thomas d'Aquin une causalité totale, et réciproque cette fois, étant sauve leur diversité de *ratio*, entre les causalités efficiente et finale, formelle et matérielle⁵⁹. Désormais, avec Scot et Occam, il ne sera plus question que du concours à un effet commun de causes partielles indépendantes, un concours accidentel qui, à la mesure de l'autonomie de ces causes partielles, menace à tout moment de tourner à la rivalité. Ainsi, dans ce cadre univoque, seront privilégiées «tour à tour et exclusivement soit la toute-puissance divine ou la nécessité, soit la liberté humaine ou la contingence»⁶⁰. Pour André de Muralt, «il s'agit ici très certainement de la seule révolution doctrinale digne de ce nom qui se soit produite dans l'histoire de la pensée occidentale»⁶¹, une «révolution silencieuse» au demeurant et «dont aucun auteur de ce temps, on ne saurait trop le souligner, n'eut conscience de l'accomplir, tant chacun d'eux était convaincu de rester sur ce point fidèle au plus strict aristotélisme»⁶².

⁵⁷ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, pp. 73s.

⁵⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. c. Gent.* III, c. 70. Et saint Thomas poursuit: «En outre il est clair qu'un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à Dieu, comme si une partie était de Dieu et l'autre de sa cause; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale». Cfr. THÉODORE DE RÉGNON S. I., *La métaphysique des causes*, Paris, 1886, 2e. éd., 1906, Livre III: «Classification des causes», pp. 517s., et Livre IX: «Coordination des causes», pp. 669s.

⁵⁹ Cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In V Metaph.*, lect. 2, n. 775 (Marietti, p. 213): «Sciendum est autem, quod cum sit quatuor causae superius positae, earum duae sibiinvicem correspondent, et aliae duae similiter. Nam efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit».

⁶⁰ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 33.

⁶¹ ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 118.

⁶² ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. XIII.

2. *L'argument occamien de potentia absoluta dei et la métaphysique eckhartienne.*

Les conséquences de l'enseignement scotiste sur la causalité, que nous avons brièvement évoqué, sont considérables et se conjuguent à celles de la doctrine de la distinction formelle *ex natura rei*. Cela apparaît d'autant plus clairement que l'on prend en compte, pour l'articuler à ces thèses nouvelles, le fameux argument occamien (et déjà scotiste) *de potentia absoluta dei*.

Cet argument jouera un rôle décisif dans l'ensemble de la philosophie moderne qui en cela aussi est très profondément, même si c'est de manière plus ou moins discrète, pétrie de théologie. Sans doute tous les théologiens médiévaux connaissent-ils la distinction en Dieu de la puissance ordonnée et de la puissance absolue⁶³. Ainsi, saint Thomas explique que la puissance de Dieu est infinie et donc absolue, la seule chose qui ne soit pas comprise dans cette toute-puissance étant évidemment de donner l'être à de l'irréalisable, à savoir ce qui implique en soi simultanément l'être et le non-être⁶⁴. Mais puisqu'en Dieu c'est une même chose que la puissance, la volonté, l'intelligence, la sagesse et la justice, rien ne peut relever de sa puissance qui ne soit en même temps dans sa volonté juste et dans la sagesse de son intelligence. En sorte que, si l'on tient compte du fait que ni la justice ni la sagesse de Dieu ne sont nécessairement déterminées à un ordre de réalités plutôt qu'à un autre, on comprend qu'il peut se trouver, dans la puissance absolue de Dieu, quelque chose que, de fait, il ne veut pas de puissance ordonnée et qui n'appartient donc pas à l'ordre établi par lui entre les choses. Ainsi, de puissance absolue, Dieu peut accomplir tout ce qui a raison d'être et n'est donc pas soumis à la contradiction qui en ferait de l'irréalisable, tandis que, de puissance ordonnée, il ne peut qu'exécuter ce qu'il a prévu dans sa sagesse et dans sa justice⁶⁵.

---

⁶³ *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Sous la direction d'Olivier Boulnois, Paris, Aubier, 1994.

⁶⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 3 in c.: «Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius discitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere».

⁶⁵ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 5 ad 1um: «In Deo est idem potentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hoc vel illud, nisi forte ex suppositione; nec sapientia et iustitia Dei determinatur ad hunc ordinem; nihil prohibet esse in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, dicitur posse de potentia ordinata. Secundum hoc, dicendum est quod Deus alia potest facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et ordinavit se facturum».

Toute différente est la conception de la puissance absolue et de la puissance ordonnée en Dieu, que développe Occam. Au vrai, celui-ci a plus que jamais conscience, en s'y référant, d'être un croyant véritable, soucieux avant toute autre chose de souligner le plus fortement possible la puissance infinie et la transcendance de Dieu. Ainsi, «quelles que soient cependant les conséquences de fait de sa doctrine, il n'en faut pas moins souligner que son intention est au contraire d'établir définitivement la "philosophie du croyant", en exaltant à l'extrême la toute-puissance gratuite de Dieu le Créateur»⁶⁶. Il reste que cette exaltation est inspirée par un fidéisme sans réserve dès lors qu'elle est mue par un apophatisme radical et inicial. Pour saint Thomas, si de par sa puissance ordonnée Dieu peut exécuter ce qu'il a décidé de faire en toute sagesse et justice, cela ne signifie aucunement que, de par sa puissance absolue, il soit soustrait à sa sagesse et à sa justice, puisqu'aussi bien sa puissance comme sa sagesse ou sa justice s'identifient à son essence. En toute rigueur, «Dieu ne peut rien faire qui ne fût convenable et juste s'il le faisait»⁶⁷. Dès lors, dans la pensée du Docteur Angélique, la limite que représente la contradiction n'est pas une règle octroyée par la seule logique humaine. Si Dieu ne peut faire que ce qui relève de la *ratio possibilis absoluti*, à savoir ce qui est réalisable ou susceptible d'être un *habens esse*, c'est avant tout parce qu'il est l'*ipsum esse* et qu'il ne peut créer, par conséquent, que ce qui a quelque proportion à être (*proportio ad esse*). «L'être divin, sur qui prend appui la notion de la divine puissance, est un être infini et non limité à quelque façon d'être, vu qu'il détient, avant toute communication, la totale perfection de l'être. En conséquence, tout ce qui peut répondre à la notion d'être se trouve contenu dans le possible absolu, à l'égard duquel Dieu se dit tout-puissant»⁶⁸.

Chez Occam, au contraire, la puissance de Dieu ne se voit sauvegarder son indépendance souveraine que par la substitution, à l'ordre de sa sagesse ou de sa justice, de l'arbitraire d'une pure capacité de décréter détachée de son intelligence et de son amour. Au-delà même de Duns Scot, qui ramenait encore le possible à l'idée divine en conservant, par conséquent, une exemplarité du créable pour la volonté du tout-puissant, Occam considère le possible comme étant, purement et simplement, ce que la puissance divine peut produire sans contradiction et selon une absolue primauté de la volonté de Dieu sur quelque ordre de sagesse que ce soit. Dieu ne veut

---

non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praedordinaverit se facturum, quia ipsum facere subiacet praedordinationi praescientiae: non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult: non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura»

⁶⁶ ANDRÉ DE MURALT, «Epoché-Malin Génie-Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée», dans *La métaphysique du phénomène*, p. 127.

⁶⁷ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 5 ad 2um: «Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esse conveniens et iustum».

⁶⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 25 a. 3 in c.: «Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens».

selon une dénomination extrinsèque et parce qu'elle est produite par le vouloir de Dieu. Il y a là une radicalisation de la *potentia absoluta* qui est désormais détachée de tout ordre. Occam dispose donc en quelque sorte, en un face à face de pure coexistence, d'une part un singular créé qui n'existe que de fait et de manière purement contingente, sans aucune espèce de finalité ou de nécessité interne révélatrices d'une nature, dans l'univocité de sa pure identité à soi, sans universalité et sans autre mode d'être que la singularité, et d'autre part une puissance absolue créatrice qui s'ordonne librement (de puissance ordonnée) aux liens de causalité entre les êtres, mais qui pourrait dans sa liberté souveraine adopter d'autres règles du jeu. «La créature est un absolu produit par Dieu, ou du moins productible par lui, Dieu est un autre absolu, producteur et créateur. Entre ces deux absolus, aucune relation réelle, et donc aucune participation constitutive d'être, ni aucun amour créateur. Ils coexistent absolument de *potentia absoluta dei* comme les deux fondements absolus d'une relation»⁶⁹.

Assurément, le discours occamien ne rencontre aucunement le *wesen ohne wesen* ou le «pur néant» (incrée ou créé) eckhartiens⁷⁰. Il n'en relève pas moins, je crois, de la même structure de pensée. D'une part, le Dieu tout-puissant d'Occam indifférent à tout ordre n'est pas loin du Dieu eckhartien qui est la totalité de l'Être, mais qui est aussi pur Néant, puisqu'il est indifférent à tout mode. Par ailleurs, si la créature selon Eckhart est formellement néant par rapport à l'exclusivité divine de l'Être, au point qu'elle n'est appelée être que par une dénomination extrinsèque, de son côté le «particularisme ontologique» occamien⁷¹ souffre de ce que l'on pourrait appeler un déficit ontologique dans la mesure où il nous est dit qu'une réalité singulière n'est rien d'autre qu'identique à elle-même et demeure intrinsèquement dépourvue de toute nécessité intelligible. Cette contingence radicale du singulier nous renvoie à la liberté absolue de Dieu qui précède tout ordre de sagesse et donc toute finalité de nature, car «c'est précisément pour ne pas limiter la puissance divine qu'Occam réduit la consistance ontologique du possible»⁷². La conséquence de cette perspective apophatique à l'extrême, et de cet «agnosticisme métaphysique»⁷³ qui réduit «le projet

⁶⁹ ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, p. 246.

⁷⁰ Cfr. MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, éd. cit., (Sermon 71), t. III, p. 80: «Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode». *Ibid.*, p. 77: «Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant». Je ne peux pas voir ce qui est Un, il vit le Néant, c'était Dieu, Dieu est un Néant et Dieu est un Quelque chose. Ce qui est Quelque chose est aussi Néant. Ce que Dieu est, il l'est absolument [...] Quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre en un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme dans un néant». *Ibid.*, p. 78: «Il vit Dieu en qui toutes les créatures sont néant. Il vit toutes les créatures comme un néant car il [Dieu] a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a en lui la totalité de l'être». Voir EMILE ZUM BRUNN, «Dieu n'est pas être», dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 84s., et EMILE ZUM BRUNN-ALAIN DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984.

⁷¹ CYRILLE MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994, p. 483.

⁷² PIERRE ALFERI, *Guillaume d'Occam. Le singulier*, Paris., Ed. de Minuit, 1989, p. 129.

⁷³ CYRILLE MICHON, *op. cit.*, p. 489: «L'ontologie du nominalisme, le particularisme, découle de la sémantique unitaire et de la noétique qui lui est associée. Elle s'oppose à un fondement réel de la signification des termes connotatifs et universels, et professe un agnosticisme métaphysique

théologique traditionnel à celui d'une science verbale, c'est-à-dire d'une non-science⁷⁴, c'est que, paradoxalement, la seule limite envisageable à la puissance divine créatrice tient à la logique humaine et à sa règle de la non-contradiction. Tout est possible à Dieu de par sa puissance absolue sauf le contradictoire, à savoir, pour le singulier, «le "fait" d'être et de ne pas être en même temps ce qu'il est», en telle manière que «le possible laissé ouvert par l'existence d'un singulier contient absolument toutes les possibilités excepté sa non-existence» et que, «entre des singuliers de plein droit, il ne saurait y avoir aucune relation d' "incompossibilité"»⁷⁵. Voilà qui, pour le moins, ôte à tout agir créé quelque exigence de nature que ce soit, et le suspend au seul décret extrinsèque de la toute-puissance divine. Ainsi, «une chose n'est bonne que par le décret divin, indépendamment de l'intelligence et de l'amour divins, et son contraire aurait pu être tout aussi bon, si Dieu l'avait voulu ainsi: le vol, l'adultère, le meurtre, la haine de Dieu, par exemple, sont mauvais selon une détermination purement extrinsèque; puisqu'ils ne contredisent aucun ordre de la nature créée, ils pourraient être tout aussi bien méritoires du salut éternel, si Dieu l'avait décidé»⁷⁶.

On pressent que les retentissements de ces thèses dépendantes de la compréhension scotiste et occamienne de la *potentia dei absoluta*, conjuguées et articulées à la théorie scotiste de la *distinctio formalis a parte rei* et à la doctrine scotiste et occamienne des causes partielles et autonomes, vont être considérables et décisifs. De fait, c'est bien ainsi qu'il en a été pour l'ensemble de la philosophie moderne. Nous ne pouvons retenir, à la suite d'André de Murait, que quelques points essentiels et fondateurs.

3. Quelques fruits du scotisme et de l'occamisme.

Notons d'abord que, si ce qui est pensé distinctement est séparé dans la réalité ou séparable de par la puissance absolue de Dieu, on ne voit pas pourquoi la matière, à l'intérieur de la substance corporelle, n'aurait pas une actualité indépendante de la forme, l'unité substantielle étant ainsi récusée, comme nous l'avons vu, au profit

---

la signification des termes connotatifs et universels, et professe un agnosticisme métaphysique quant à la validité objective de ces significations».

⁷⁴ PIERRE ALFERI, *Ibid.*, p. 135. L'auteur insiste beaucoup, et avec raison, sur la négativité radicale de la théologie occamienne. Voir p. 429s. Cfr., par exemple, p. 454: «Dieu est le singulier par excellence, ni objet d'intuition ni connaissable dans son existence ou dans son essence. Nos concepts de Dieu ne sont que des noms et des noms impropres. Notre discours à son sujet se forme sans raison à partir de la foi, pur discours sans référent disponible, sans épreuve empirique possible [...] Dieu, s'il existe, est tout-puissant et inconnu, séparateur et séparé».

⁷⁵ PIERRE ALFERI, *Ibid.*, p. 128. Voir aussi, p. 131: «L'émergence d'une multiplicité d'étants est première, plus originaire que toute relation, que toute causalité. Telle est, sans doute, l'une des thèses les plus radicales d'Occam concernant le monde. Le monde est avant tout constitué de singularités qui ne doivent leur être, dans son unicité autonome, qu'à une puissance créante. La cohésion causale et la nécessité qui l'accompagne ne sont pas fondatrices du monde; elles sont secondaires, précaires, et ne s'imposent pas à la puissance créante qui s'y exerce».

⁷⁶ ANDRÉ DE MURAIT, «Epoque-Malin Génie-Théologie de la toute-puissance divine...», dans *La métaphysique du phénomène*, p. 127.

d'un emboîtement de formes unifiées par une forme supérieure. Si, en conséquence, on applique analogiquement le rapport forme-matière à la relation du sujet et de son objet de connaissance, c'est toute unité intentionnelle du sujet et de l'objet extramental dans l'acte de connaître qui est compromise. Elle l'est d'autant plus que l'on fait jouer l'hypothèse occamienne *de potentia dei absoluta*. Selon cette hypothèse, en effet, rien n'empêche que la toute-puissance divine se substitue à une cause seconde, puisque les causes sont désormais conçues comme partielles, non réciproques, et accidentellement concourantes à un même effet.

Dans ces conditions, la causalité du sujet et la causalité de l'objet sont dissociables⁷⁷. Le divorce est d'autant plus compréhensible que l'idée occamienne de la causalité (restreinte univoquement à l'efficience) se ramène à une juxtaposition ou à la coexistence, sans transitivité aucune, de la cause et de son effet. Ainsi de l'objet qui est, pour Occam, pure cause efficiente de la connaissance, mais cause seconde par rapport à la cause première universelle qui est Dieu. Certes, celle-ci est de fait, *de potentia ordinata*, une cause principale (plus principale que toute autre), mais néanmoins une cause partielle et immédiate. Il reste que la toute-puissance de la causalité divine, *de potentia absoluta*, peut se substituer entièrement à l'exercice de la cause seconde et devenir cause totale en même temps que l'unique cause immédiate. Dieu aura donc le pouvoir de causer en totalité la connaissance, l'objet n'ayant plus qu'à s'effacer au point que, même si une chose n'existe pas, elle n'en sera pas moins objectivée en vérité. Tel est le thème occamien de la *notitia intuitiva rei non existentis* que, même à l'état de pure hypothèse, il rend douteuse, suspecte, la valeur réaliste de la connaissance humaine. On peut dire que, désormais, «la connaissance se définit essentiellement dans une indépendance absolue à l'égard de son objet»⁷⁸.

Le sujet n'en retire aucune autonomie d'action supplémentaire, bien au contraire, puisque l'efficience divine se substitue à la sienne. On le voit bien dans la philosophie classique, où la dépendance radicale par rapport à l'Absolu divin (pensons, par exemple, à l'innéité chez Descartes des vérités éternelles) devient la source suprême de toute clarté dans la connaissance humaine, du moins tant que Kant n'aura pas donné à la subjectivité transcendante une capacité souveraine d'objectivation par une mise en forme de l'expérience ne devant rien aux choses. C'est donc d'une autre manière que le sujet va être privilégié dans la philosophie moderne. Ce privilège dépendra effectivement de la rupture consommée entre l'acte de connaître et la réalité à appréhender. Il en résultera que seule sera, à la limite, absolument certaine la connaissance d'un objet identique à la connaissance même, à savoir le moi et les objets qu'il renferme. Il est légitime de dire ainsi que, par l'hypothèse occamienne, et la dissociation qu'elle enveloppe entre l'acte subjectif et la réalité de son objet, c'est le *Cogito*, tel que Descartes l'intronisera comme principe de la philosophie, qui est incorporé à la pensée moderne. La reprise qu'en fera Husserl ne parviendra pas à s'émanciper d'une intentionnalité purement intramentale dans le rapport transcendantal du sujet à son acte.

⁷⁷ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *Lenjeu de la philosophie médiévale*, pp. 112s.

⁷⁸ ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 76.

Il en est analogiquement de même, nous y avons fait allusion, dans l'ordre de l'activité volontaire. La volonté selon Occam n'est pas plus déterminée causalement (selon la finalité) par son objet que l'intellect ne l'était (formellement) par le sien. La volonté n'a pas de fin qui lui soit par soi naturelle. Ce que nous appelons le bien moral n'est poursuivi par elle qu'accidentellement et en vertu d'un libre décret de la toute-puissance divine qui, *de potentia absoluta*, pourrait prescrire le contraire. Aimer ou haïr Dieu est en soi indifférent, et l'un ne fait pas plus violence que l'autre à une volonté qui n'a point elle-même de nature, et n'est *a fortiori* en rien la faculté d'un sujet qui aurait lui-même une nature avec ses fins propres. Par suite, il n'est point d'inclination naturelle à assumer volontairement, et point de loi naturelle, en conséquence, qui vaudrait en elle-même et épouserait, de l'intérieur de la faculté d'appétit intellectuel, et comme la finalisant, le dynamisme consubstantiel à la nature humaine créée. La loi ne peut plus être qu'un impératif catégorique suspendu à un décret gratuit et immotivé de Dieu, à moins qu'elle ne soit plus qu'une pierre d'achoppement et une occasion de rejet pour une liberté créée informe, se concevant comme entièrement livrée à elle-même, et en réalité soumise à l'arbitraire du désir. En toute hypothèse, c'est toujours ce règne sans partage, dont nous sommes encore les victimes consentantes, d'une liberté d'indifférence qui, si elle est limitée, ne pourra l'être que d'une manière entièrement extrinsèque. Kant aussi bien que Sartre (pour ne citer qu'eux) sont, en ceci, les héritiers d'une problématique médiévale. Également, «la définition de la liberté dans la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 est un écho proche encore de cette liberté centrale de toute la philosophie morale moderne: "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui". Les deux traits essentiels de la conception occamienne-moderne, c'est-à-dire de la conception libérale de la liberté, se retrouvent ici: la liberté comme pouvoir essentiellement infini et sa limitation extrinsèque»⁷⁹.

Nous pourrions poursuivre cette étude des implications de la révolution scotisto-occamienne au cœur même de la philosophie de Pare et de l'esprit. Il serait intéressant à cet égard d'accompagner plus avant André de Muralt dans sa rigoureuse et lucide radioscopie des grands courants de la pensée moderne. Les points auxquels je me suis tenu montrent déjà suffisamment la gravité de ce qui est en jeu. Ils témoignent surtout d'une orientation générale de la pensée, que Pon pourrait caractériser à la fois comme une ontologie parcimonieuse et comme une rupture du lien de l'esprit avec l'être (soit par une remise totale du sujet à une toute-puissance indifférente de Dieu, soit par mode de repli dans une subjectivité transcendantale et *a priori*, soit par une identification à l'Absolu et la mise en place d'une dialectique purement idéaliste de l'auto-constitution divinisatrice de soi).

Il nous reste à nous demander s'il est possible de mettre au jour un principe général susceptible de régir cette double option métaphysique et à nous interroger, sans négliger de remonter à ses sources les plus profondes, sur la manière dont nous pouvons le caractériser. Ne renverrait-il pas de soi, sinon toujours de fait, à une certaine posture mystique de l'esprit?

⁷⁹ ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 81.

111. DU PRINCIPE D'IMMANENCE A LA MYSTIQUE D'IMMANENCE

1. *Le principe moderne d'immanence.*

Si telles sont quelques unes des caractéristiques les plus profondes de la philosophie moderne, on peut une fois de plus s'interroger sur la pertinence de l'analyse onto-théo-logique qu'en propose Heidegger. Il semble, sans qu'il soit besoin de (aire une enquête systématique, que les critères que celui-ci retient correspondent, au moins en partie, à ce que nous avons cherché à décrire. On peut en juger en relisant ces quelques lignes où le penseur de Messkirch tente de déterminer ce qui fait, selon lui, l'essence de la métaphysique (puisque l'onto-thé-ologie, nous le montrions en commençant, constitue à ses yeux la substance même du système de la métaphysique et de son destin) : «La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa généralité. La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa totalité. La métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité, fondatrice en raison, de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout. Ainsi d'avance l'être de l'étant est pensé comme le fond qui fonde. C'est pourquoi toute métaphysique est, dans son fond et à partir de son fond, la Fondation qui rend compte du fond, qui lui rend raison et qui finalement lui demande raison»⁸⁰.

Heidegger, dans ce texte, insiste donc sur le visage d'universalité, de généralité, de totalité, et d'unité fondatrice de cette totalité, que comporte la pensée onto-théologique. Elle est une «représentation» de l'étant et de l'être de l'étant, ou plutôt de «l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême»⁸¹, à savoir de divin. Or, aussi bien chez Duns Scot que chez Occam, nous trouvons effectivement ce souci de connaissance universelle, cette recherche d'une vision intégrale ou totalisante des choses. Différemment, mais avec la même affirmation de son univocité, le concept de l'étant est au coeur de la systématisation. Chez Occam, en dépit de son nominalisme qui ne lui fait reconnaître comme réel que l'individu ou le singulier, on peut même parler, de ce point de vue, par rapport à Duns Scot, d'une poussée à la limite. Chez Duns Scot, en effet, l'univocité du concept d'étant, comme englobant le créé et l'incrété, laisse néanmoins en dehors de ses rets les qualités qui donnent à l'étant son espèce propre et constituent donc ses ultimes déterminations, ainsi que les «passions» ou les transcendants qui ne représentent pas un élément de sa définition. Elle se limite à la prédication quidditative par laquelle on attribue à un sujet son essence en tant que telle. Chez Occam, au contraire, l'univocité de l'étant est un principe universel de détermination qui enve-

⁸⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», dans *Questions I*, éd. cit., p. 292s.

⁸¹ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 295. Cfr. aussi *Qu'est-ce que la métaphysique?*, introduction (1949), dans *Questions I*, p. 40: «Précisément parce qu'elle porte à la représentation l'étant en tant qu'étant, la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet».

loppe aussi bien ses propriétés transcendantales que ses différences ultimes⁸². En outre, la métaphysique scotiste comme la métaphysique occamienne s'achèvent par une théologie du premier Etant, soit comme l'Etant infini, ce qui est alors la manière la plus appropriée de le nommer, soit comme le Singulier par excellence, incompréhensible en lui-même, et que nous ne pouvons que nommer improprement, mais qui nous permet de penser cet univers d'absolus individuels, séparés et co-existants. Ainsi l'une et l'autre métaphysique sont-elles effectivement des onto-théologies.

Disons-le cependant, une fois encore, les critères onto-théologiques énoncés par Heidegger sont suffisamment larges pour recouvrir toute métaphysique, que celle-ci soit scotiste, occamienne, ou qu'elle soit thomasiennne (il y a bien aussi, chez saint Thomas, une attention à la compréhension la plus totalisante et la plus universelle possible du mystère d'être jusqu'à reconnaître, en la cause première de tout étant comme étant, et cette fois, il est vrai, selon l'écart de l'analogie, le *maxime ens*). Il n'est pas jusqu'à cette connaissance «représentative» qui constitue, pour le penseur de Messkirch, un trait éminemment métaphysique, qui ne se retrouve chez Thomas d'Aquin. Sans doute, la «représentation» peut servir à désigner toute forme de conceptualisme et, particulièrement, cette doctrine médiévale de *l'esse obiectivum ou' re=praesentatum*, à savoir l'objectivité idéale, autonome et intermédiaire par rapport à la réalité connue, à laquelle le sujet connaissant est immédiatement référé, dont Guillaume d'Occam a fait un impitoyable procès, et qui traverse, selon André de Muralt, toute la tradition occidentale depuis Duns Scot jusqu'à Wittgenstein⁸³. Il demeure que, pour saint Thomas également, *l'intentio intellecta* est «ce que l'intelligence conçoit en elle-même de la chose qu'elle connaît», «une certaine similitude que l'intellect conçoit de la chose connue»⁸⁴. Cependant, —et c'est là une différence majeure—, cette similitude qui est le *verbum interius* n'est pas un intermédiaire d'abord connu (elle ne peut être appréhendée qu'au temps second de la réflexion, *quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur*⁸⁵), elle est ce dans quoi (*in quo*) la chose même est intelligée⁸⁶.

⁸² On consultera avec grand profit, à ce sujet, dans JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, l'introduction d'Olivier Boulnois, «La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», pp. 11-81.

⁸³ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Troisième étude: «La doctrine médiévale de *l'esse obiectivum*», p. 90-167. Un ouvrage du même auteur est annoncé sur ce thème. *Ti* sera intitulé: *Esse obiectivum. La représentation de l'objet de Duns Scot Wittgenstein*.

⁸⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. c. Gent.* IV 11: «Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum».

⁸⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Ibid.*

⁸⁶ Cfr. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, I, 1: «C'est donc ce qui est ainsi exprimé, ainsi formé dans l'esprit, qu'on appelle verbe intérieur. Par rapport à l'intelligence, ce n'est pas ce par quoi l'intelligence saisit, mais ce dans quoi elle saisit, parce qu'elle voit, dans ce qu'elle a formé et exprimé, la nature de la réalité qu'elle saisit».

Convenons donc que, si toute métaphysique entre comme telle, sinon à chaque fois en tout, du moins selon ses principaux aspects, dans l'onto-théo-logie telle que Heidegger la définit, nous sommes contraints, si nous voulons manifester ce qui confère une certaine unité spécifique aux grandes caractéristiques de la philosophie moderne, à chercher un principe d'interprétation plus approprié. Remarquons au demeurant qu'il y a en fin de compte quelque chose de particulièrement insatisfaisant à se contenter — ce qui est certes justifiable et même jusqu'à un certain point éclairant —, d'introduire dans le moule onto-théo-logique tout ce qui s'est philosophiquement pensé depuis Platon jusqu'à Nietzsche, alors que la philosophie moderne met à l'oeuvre des métaphysiques qui sont, plus ou moins manifestement selon les cas, des espaces de rationalité où s'élaborent les fondements d'une sortie de la métaphysique. Cela est vrai déjà, d'une manière remarquable, de la métaphysique de Guillaume d'Occam dont on a pu dire que, «en affirmant la pure singularité des étants et leur stricte coïncidence avec eux-mêmes au-delà de toute universalité et de tout "mode d'être"», elle implique une «ontologie minimaliste» qui «se destine et se résout à disparaître» et qui «exige d'elle-même sa résorption dans les connaissances empiriques particulières», bref qu'elle est une métaphysique «fantôme»⁸⁷.

Si nous voulons chercher à comprendre le principe qui structure la philosophie moderne, mieux vaut donc en revenir aux aspects fondateurs tels que nous les avons exposés à la suite d'André de Muralt. Ces aspects convergent vers une dissociation de Pacte de connaissance et de la réalité objective, et vers un désintérêt grandissant par rapport à une union intentionnelle de l'intellect et de l'intelligible extramentale, devenue totalement indifférente. En effet, rappelons-nous que, selon l'hypothèse de *potentia absoluta dei* retenue par Duns Scot et Guillaume d'Occam, le sujet connaissant peut appréhender en vérité (et même, pour Occam, par une *notitia intuitiva*) son objet *sive res sit sive res non sit*. Il en résulte que le sujet connaissant est en quelque sorte renvoyé à lui-même et à l'immanence de sa pensée. C'est en celle-ci et en ses capacités autonomes et *a priori* que Pon tendra à chercher les fondements et les critères du savoir vrai, en empruntant ainsi les voies d'«un immense argument ontologique»⁸⁸. L'évidence de la conscience de soi dans l'expérience subjective du *cogito* deviendra première sinon exclusive (et ici il faudrait invoquer la paternité de Nicolas d'Autrecourt plutôt que celle d'Occam), dans la mesure où une telle intuition permet alors de saisir l'identité du connaissant et du connu, de l'apparaître et de l'être, du sujet et de son acte même de se connaître»⁸⁹.

⁸⁷ PIERRE ALFERI, *op. cit.*, p. 462. Cfr. p. 454s.

⁸⁸ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, p. 79: «La philosophie moderne dans son ensemble est un immense argument ontologique qui, la causalité réciproque et totale du sujet et de l'objet étant supprimée, assure métaphysiquement la corrélation nécessaire de l'idée et de l'idéal, soit par création parallèle de l'ordre des essences et de celui des existences (Descartes), soit par l'unité de la substance (Spinoza), soit par l'harmonie providentielle divino (Leibniz)».

⁸⁹ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *Ibid.*, p. 77s: «Dans le contexte d'une pensée pour laquelle la définition essentielle de la connaissance n'implique pas nécessairement la causalité de l'objet réel, sujet connaissant et réalité extramentale sont absolument et définitivement séparés, et il ne reste plus à la pensée philosophique en quête de la vérité qu'à se retourner sur le sujet, son acte de con-

D'une manière générale, au demeurant, on peut dire que l'ontologie restreinte d'Occam invite à un tel repli du sujet sur lui-même, en sorte que les sources occamiennes de l'immanentisme moderne sont à chercher de ce point de vue, non point immédiatement en son nominalisme, mais bien dans ses prises de position empiristes. Le singulier occamien, en effet, ne comporte pas d'unité métaphysique immanente saisissable par la pensée. Celle-ci, délivrée de l'abstraction de l'universel qui, dans cette perspective, n'a aucune objectivité hors de l'intelligence et n'appartient aucunement à l'essence des choses singulières — il ne peut que suppléer par manière de signe mental — est vouée à une intuitivité à laquelle cependant il faut se garder de trop accorder. Le Père Joseph Maréchal fait très justement remarquer la modestie de l'intuition intellectuelle humaine selon Occam. Elle ne saisit que «l'écorce de l'individualité», son objet n'est pas «l'individualité métaphysique, ce sont les *faits individuels* internes ou externes», à savoir un ensemble assez mouvant de phénomènes constitutifs de «l'expérience concrète», en sorte que, «quoi qu'on en dise, elle n'est, pour majeure partie, qu'une transposition de l'expérience sensible et matérielle à l'intelligence»⁹⁰. Dès lors, l'esprit peut-il se satisfaire de cette appréhension d'une multiplicité de phénomènes coexistants, chacun étant un absolu de par sa simple coïncidence avec soi, sans que ne puisse être perçu ce qui en fait l'unité d'être? Ne sera-t-il pas tenté, dans son exigence d'intelligibilité (que le fidéisme auquel renvoie le scepticisme occamien ne saurait apaiser durablement), de regarder la pensée elle-même comme source *a priori* de l'univers objectif et de son unité? L'unité du composé n'est d'ailleurs pas plus facile à penser dans le cadre de la distinction formelle *a parte rei* selon Duns Scot. Chacune des formes qui constituent ensemble l'identité *simpliciter* de la chose concrète ayant une existence partielle, l'unité se dégage mal, en effet, de cette superposition des formes ordonnées comme un tout par la forme supérieure. L'option essentialiste comme l'option empiriste, chacune à sa façon, soustraient l'intelligence à son intention naturellement métaphysique et la rapportent à la seule identité qui ne puisse être contestée, celle du moi. Dès lors comment

naissance ou sa représentation objective absolue. Et cette réflexion, en qui s'exerce l'identité absolue du sujet et de son acte de se connaître soi-même, échappe définitivement à la possibilité *de potentia absoluta dei* d'être privée de son objet: elle est nécessairement vraie par soi. Nicolas d'Autrecourt invente ici le ressort structurel du *cogito* cartésien, bien plus que la doctrine voisine d'Occam à propos du privilège de la proposition "intelligo", et cette forme anticipée de la réflexion moderne permet de dissiper l'illusion que Descartes entretenait délibérément dans ses *Méditations*, à savoir que le *cogito* exprimerait une authentique démarche existentielle).

⁹⁰ JOSEPH MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahier 1: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance*, Louvain/Paris, Museum Lessianum/Alcan, 2e. éd., 1927, p. 180. Il y a bien, pour Occam, une *notitia abstractiva*. Mais, ou bien elle est une «intellection confuse de plusieurs singuliers», ou bien elle est «la connaissance d'une chose, abstraction faite de son existence ou de sa non existence. De ce point de vue, *notitia* intuitive et *notitia* abstractive ont le même objet "totalement et sous la même raison", ce qui suppose la corrélation d'une métaphysique univoque dans laquelle l'être n'est pas un véritable prédicat, à une noétique dans laquelle l'acte d'intellection est spécifié par soi et non par son objet».

s'étonner qu'un Nicolas d'Autrecourt découvre, dans cette identité subjective, le principe premier de tout savoir, «comme un principe *a priori* d'identité hypothétique: si A est, A est A», à l'évidence duquel tout peut être syllogistiquement réduit ou déduit»⁹¹ ? On comprend par là comment l'idéalisme peut apparaître «originellement comme le résultat d'une sorte de scandale, déterminé lui-même par la conception empiriste de la nature: l'univers, ramené à une pure multiplicité phénoménale, n'a plus assez de consistance pour s'affirmer en soi, comme un objet distinct du sujet-connaissant. Il s'évanouit en quelque sorte en apparences, engendrées mystérieusement des virtualités du sujet»⁹².

L'issue semble donc inévitable. Alors même qu'elles cherchent encore un fondement théologique, les métaphysiques de la modernité s'engagent sans réserve, et de plus en plus manifestement, dans les horizons de l'immanence. En ce sens, il convient de dire que le principe qui donne à la multiplicité de leurs démarches, et au-delà de leurs indéniables et parfois profondes différences, son unité d'orientation est un *principe d'immanence*. Ce principe, dont nous devons déterminer d'une manière plus précise la signification proprement philosophique, il faut dire tout de suite que sa précellence, son caractère axial et recteur, ne le rendent aucunement exclusif de corollaires plus accordés à telle ou telle approche particulière. En outre, il est complémentaire d'un autre principe, d'ordre premièrement théologique celui-ci, et dont nous n'avons pas à traiter ici pour lui-même, qui est le *principe de sécularisation*⁹³. C'est ce principe qui permet de comprendre comment, peu à peu, dans l'Occident chrétien où elle s'est de fait développée, la philosophie s'est détachée des sagesse de la foi et, quitte à en assimiler parfois des doctrines fondamentales désormais lalcisées, allant jusqu'au bout de sa rage destructrice de tout ce qui prétendrait procéder d'ailleurs que d'elle-même, elle s'est retournée contre elles.

De fait, le principe d'immanence, dont les fondements philosophiques immédiats doivent être cherchés, comme nous l'avons vu, dans une indigence ontologique, doit donc être mis, pour le théologien, en dépendance du principe de sécularisation. En effet, le retrait du métaphysique qui est la base de la pensée moderne se traduit inévitablement par un agnosticisme plus ou moins marqué de la théologie philosophique tandis que le fidéisme occupe, pour autant, le terrain perdu par la certitude rationnelle. De fait, ce fidéisme n'a pu résister aux coups de boutoir d'une pensée dressée contre toute idée de transcendance et qui a fait désormais de l'immanence sa loi. C'est en conséquence par rapport à ce qu'il semble approprié d'appeler le *principe de transcendance* que doit se comprendre d'abord le principe d'immanence.

⁹¹ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, «La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau», dans A. DE MURALT-A. DUFOUR-R. DERATHE-A. PHILONENKO, *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1978/2, p. 18.

⁹² RÉGIS JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie., 1936, p. 43.

⁹³ Est-il nécessaire de préciser que je n'entends point par là mettre en cause la reconnaissance de la *distinction* comme de la légitime et *relative autonomie* des choses séculières? La sécularisation qui est ici en question est l'aboutissement d'un processus de *séparation* et d'*indépendance absolue* qui est le fruit d'une idéologie séculariste.

En effet, le principe de transcendance recouvre de façon plénière la structure de pensée que de Muralt qualifie d'aristotélico-thomiste⁹⁴. Ti ne traduit pas seulement la

⁹⁴ Cfr. ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, p. 103. Je préciserais volontiers pour ma part que le principe de transcendance, s'il trouve à s'appliquer en plénitude dans la métaphysique de saint Thomas, ne s'applique qu'imparfaitement à la métaphysique d'Aristote dans laquelle l'étant n'est pas saisi en toute sa profondeur d'*habens esse*. En conséquence, mieux vaudrait caractériser le principe de transcendance, dans la plénitude de signification, comme le principe propre de la métaphysique chrétienne de l'être. De Muralt décrit en tout cas ainsi la structure de pensée qualifiée par lui d'aristotélico-thomiste : «L'être est dit multiplement, principalement comme substance et comme acte; les causes par soi sont causes réciproques et totales l'une de l'autre; l'information de l'intellect par son objet est une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucun intermédiaire objectif et représentatif; la finalisation de la volonté par son bien propre est de même une actuation opérative immédiate et par soi, qui ne requiert de soi aucune prescription légale, même si celle-ci est nécessaire comme condition "matérielle" de son exercice». Le philosophe genevois note lui-même à juste titre que l'on pourra contester que cette «information immédiate et par soi de l'intellect par son objet» (*Ibid.*, p. 103), dont il nous parle, se trouve effectivement chez saint Thomas. Il semble, de fait, que l'on pourrait difficilement considérer, ainsi que le propose de Muralt, l'information de l'intellect possible par la *species intelligibilis* et la conception du verbe dans l'immanence du connaître chez Thomas d'Aquin comme de pures «métaphores» (*Ibid.*, p. 42). Ce qui est vrai, c'est que, tout d'abord, l'espèce intelligible n'est autre, pour saint Thomas, qu'une forme présentative de l'intelligible contenu en puissance dans la chose et actualisé par l'intellect actif, une *similitudo obiecti*. En tant que principe de Pacte de connaître, elle n'est pas un *tertium quid*, puisqu'elle n'a qu'un *esse intentionale* (l'aspect sous lequel elle qualifie l'âme «physiquement» étant second et ne relevant pas du connaître comme tel), et qu'elle est, non point *quod intelligitur*, mais *quo intellectus intelligit* (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2). Par ailleurs, cette espèce intelligible ne saurait être confondue, comme ce fut hélas! parfois le cas, avec le verbe mental ou le concept qui est le terme de Pacte de connaître. On ne doit donc pas appliquer les textes de saint Thomas sur la *species intelligibilis* à une prétendue *species expressa*, dont saint Thomas ne parle pas, et qui désigne, pour les inventeurs scolastiques de ce terme assez malheureux, le verbe mental. Au demeurant, saint Thomas ne traite de ce dernier qu'en un contexte théologique, dans son élaboration de la doctrine trinitaire. Il est significatif, par exemple, qu'il n'y fait à aucun moment allusion dans son traité sur la pensée humaine (*Summ. theol.* I q. 84 a. 88), ce qui veut dire que le réalisme de celle-ci peut déjà être critiquement défendu avant même que ne soit abordée la question du statut du concept. Ce statut, du fait même de l'intérêt exorbitant qu'on lui a accordé, sans doute sous l'influence du conceptualisme moderne, a d'ailleurs donné lieu à des interprétations qui, pour le coup, devraient être révisées. On a en effet voulu tellement distinguer le *dicere* de l'*intelligere*, dans le souci de préserver l'immanence de la pensée, que l'on a identifié la conceptualisation à une activité transitive. C'est ainsi, par exemple, que YVES SIMON (cfr. *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie., 1934, p. 197s.) affirme que «la production du concept, l'expression intérieure du pensé, est *de soi* et si l'on considère isolément son aspect de production, une action transitive, un acte d'efficacité essentiellement rapporté à, l'apparition dans l'existence d'un terme distinct de Pacte lui-même». Il en résulte que Pacte de penser comporte, «comme deux modalités», l'immanence et la transitivité productive. Saint Thomas ne s'exprime pas ainsi dans son *De potentia* où il affine sa doctrine sur le concept. Celui-ci, est-il exposé, ne se distingue pas de l'*intelligere* comme une réalité qui lui serait extrinsèque. Il ne suppose aucune transitivité, mais il est simplement le terme de cette action immanente qu'est l'intellection, en telle sorte qu'il n'a qu'un *être réellement et par essence relatif*, tout dépendant de Pacte de connaître ou de dire en tant qu'il en est le terme. En étant relatif au principe même de l'action, c'est-à-dire à l'intelligence informée par l'espèce in-

reconnaissance, par la métaphysique thomasienne, de la dépendance intrinsèque de l'étant fini dans son être par rapport à sa cause première créatrice, et de l'absence, qui en résulte, de toute commune proportion entre le créé et l'incréé. Il signifie, plus largement, que toute perspective moviste est récusée, le régime des étants finis étant celui de la participation analogique. Il exprime enfin, dans l'ordre de la connaissance, le réalisme qui interdit à l'intériorité spirituelle de l'intellection et de l'amour de se concevoir comme une immanence close, quelle que soit le mode, relatif ou absolu, de cette clôture. Aussi bien le réalisme excessif de Duns Scot, dans la mesure où il cherche à faire se correspondre les formes conceptualisées et les formes existant dans la réalité, déserte déjà la zone d'influence du principe de transcendance au profit du principe d'immanence⁹⁵.

Tout comme le principe de transcendance, le principe d'immanence n'a certes pas qu'une signification gnoséologique. Sans doute, il est né historiquement au sein de la philosophie moderne, du fait de son nominalisme foncier; plus précisément, il exprime une certaine manière, qui est celle de la pensée moderne, de considérer le rapport de l'être et de l'esprit, où l'esprit, diverté de ce qui est, ne s'intéresse plus qu'à l'univers intérieur au sujet connaissant et tend à résorber finalement toute réalité dans la pensée. Mais une métaphysique de dimmanence pourra être ainsi l'expression d'une philosophie immanentiste et *a priori* de la connaissance. Dans ses formes extrêmes, sa caractéristique sera alors le monisme du «tout est en tout» qui définit, non seulement la relation des choses avec la subjectivité, mais aussi les rapports qui unissent, par leur essence même, les choses entre elles. En toute hypothèse, c'est à une perspective foncièrement univoque qu'obéira cette métaphysique. Dès lors, on le comprend, le principe d'immanence n'est pas la simple expression de l'intériorité du connaître (qui est du reste, paradoxalement, assez largement trahie par la philosophie moderne), il désigne bien plutôt une intimité parfaitement étanche à toute réalité extramentale qui la transcenderait, et centrée sur la relation du sujet à son acte de connaître. Bien plus, cette intimité, «en passant à la limite, devient l'identité. A mesure que les séparations s'effacent et que la fusion s'opère, on s'achemine vers l'unité absolue. La plupart de nos modernes idéalistes suivent le principe jusque là.

telligible comme *similitudo obiecti*, il est pur rapport à la chose connue. Cfr. *De potent.* q. 7 a. 10: «Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu [intellectus], quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam». *Ibid.*, q. 8 a. 1: «Intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat [...] Differt autem [conceptio] ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum [...] Huius autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto». Sur le verbe mental chez saint Thomas, cfr. Dom CHAMBAT, *Les Missions des Personnes de la Sainte-Trinité*, Saint-Wandrille, 1943, et HENRI PAISSAC O. P., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Cerf, 1951, p. 101a.

" Il en était déjà ainsi, nous l'avons vu, des disciples d'Avicébron critiqués par saint Thomas. Voir SAINT THOMAS D'AQUIN, *De spirit. creat.* a. 3: «Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet».

Ils ne reconnaissent qu'une seule réalité, la pensée, étoffe unique où sont taillés les divers phénomènes. Il n'y a pour eux rien de distinct du fait de conscience: c'est l'immanence universelle. Ici l'application psychologique épuise le principe métaphysique et coïncide en extension avec lui, puisque la réalité est, tout entière, de nature psychique... On ne voit pas que Dieu lui-même puisse avoir de place en dehors de cette unité si absolue»⁹⁶.

2. *La consonance mystique de l'immanence moderne.*

Me permettra-t-on de poursuivre ces quelques réflexions en avançant une hypothèse nouvelle au sujet de ce principe d'immanence qui semble gouverner la pensée la plus représentative de la modernité? Cette hypothèse, je ne la propose qu'avec la plus grande prudence, puisque l'on comprendra que je ne puisse dans le cadre de cette étude, et à l'aide des références précises et détaillées que l'on serait en droit d'attendre, montrer comment elle se vérifie dans l'histoire des doctrines philosophiques. On aura au moins la faculté de se reporter aux travaux déjà existants, dont on trouvera ici les références, et qui ont posé en ce domaine, avec toute la rigueur souhaitable, de fort précieux jalons.

Ce que je veux dire suppose en premier lieu que l'on n'adhère pas *a priori* au décrochage typiquement moderne de la réflexion philosophique d'avec la soif religieuse de l'Absolu. C'est cette soif qui soutient en réalité, *in actu exercito*, l'intelligence en son oeuvre spéculative, lorsque celle-ci devient proprement métaphysique, ce qui se traduit dans la substance même de l'esprit par ce que saint Thomas a si bien défini

---

⁹⁶ Cfr. JOSEPH DE TONQUÉDEC S. I., *Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 4s. Le célèbre jésuite propose cette définition générale du principe d'immanence: «Le principe d'immanence applique la notion d'immanence à la généralité des choses. Il fait de cette notion une catégorie première, fondamentale, où tout entre, de laquelle participe tout être, par le seul fait qu'il se réalise, qu'il tient une place dans l'univers. Le principe d'immanence s'érige en principe premier, c'est-à-dire qu'il se donne pour une de ces lois constitutives de la pensée et de l'être —telles que le principe d'identité— en opposition avec lesquelles rien ne saurait exister, être perçu ni conçu. En faisant abstraction des particularités qui le modifient chez les différents auteurs, et en lui laissant intentionnellement la plus grande élasticité, on peut le formuler ainsi: Rien n'existe à l'état isolé; tout tient à tout, non point par des liens adventices et séparables, mais par le fond et l'essence même. En particulier, comme il y a, dans l'ensemble du donné, un point central, le moi, auquel tout est rapporté, à partir duquel s'échelonnent toutes les perspectives, on comprend que le principe d'immanence ait été le plus souvent mis en usage à propos des rapports du moi avec les choses. Historiquement, et tel que l'étude de la philosophie moderne nous le révèle, c'est là son origine; il est né des spéculations sur le problème de la connaissance. Et bien souvent dans les formules qu'ils en donnent, les auteurs le limitent à cet objet. Cependant, même ceux qui le définissent ainsi, en font, sans toujours avertir, un usage plus général; le principe a chez eux une portée ontologique et universelle: il est censé régler, non seulement le rapport des choses avec le moi, mais aussi celui des choses entre elles». Sur les sources empiristes et nominalistes du principe moderne d'immanence, on consultera le petit livre oublié, et pourtant très suggestif, de RÉGIS JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, cit. Voir également AUGUSTE ET-CHEVERRY, *L'homme dans le monde. La connaissance humaine et sa valeur*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1963, pp. 148-184.

comme un désir naturel de voir Dieu⁹⁷. Jacques Maritain remarquait très justement que la religion est «ce qui domine toute l'activité de l'homme» et que cela n'est pas sans incidence sur la pensée spéculative elle-même et son rapport à la réalité⁹⁸. De son côté, Yves Simon notait que «la recherche de l'absolu expérimental est le pendant de la recherche de l'absolu ontologique»⁹⁹. Aussi convient-il de demeurer particulièrement attentif aux liens plus ou moins manifestes que certaines philosophies entretiennent avec cette forme suprême de l'expérience spirituelle et, de soi, religieuse — même si elle n'est pas reconnue comme telle par la pensée moderne sécularisée —, qu'est l'expérience mystique¹⁰⁰. Nous y avons déjà réfléchi, au commencement de ce travail, à propos de Plotin et, surtout, de Heidegger. Mais nous pourrions prolonger l'analyse en évoquant encore d'autres philosophes, Fichte ou Hegel par exemple, pour demeurer en Occident, mais plus généralement ceux de cette tradition allemande issue de Jacob Boehme et dont le penseur de Messkirch est, d'une certaine manière, comme l'aboutissement.

Or il se trouve que les philosophes, qui d'une manière ou d'une autre se reconnaissent dans le principe d'immanence, ne semblent pas nous renvoyer à n'importe quelle mystique, mais à cette expérience d'absolu qui ne fait appel qu'aux énergies naturelles de l'âme (sans oublier d'ailleurs, en ses formes typiques, le concours de techniques corporelles) lesquelles, par le moyen d'une discipline adéquate, engendrent une concentration de l'esprit en son propre fond et dans la négation vécue de

---

⁹⁷ Sur la doctrine thomiste du désir naturel de voir Dieu, on consultera avec grand profit JORGE LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965. Voir également ETIENNE GILSON, «Sur la problématique thomiste de la vision beatifique»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge XXXI* (1964) 67-88, repris dans *Autour de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1986, pp. 59-80. On se reportera aussi aux grands livres du Cardinal HENRI DE LUBAC, *Surnaturel*, puis *Le mystère du Surnaturel*, qui, s'ils ne sont pas totalement irréprochables, ont joué un rôle majeur dans la prise de conscience de l'importance décisive de la doctrine du désir naturel de voir Dieu dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. Cfr. ID., *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, et *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965. Autour de ces questions, la correspondance entre Etienne Gilson et le Père de Lubac est loin de n'avoir qu'un intérêt purement anecdotique. Cfr. *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris, Cerf, 1986. On me permettra enfin de renvoyer, pour ce qui a trait au problème de l'inspiration naturellement religieuse de la métaphysique, à mon ouvrage *Métaphysique et religion. Vers une sagesse chrétienne intégrale*, Paris, Téqui, 1989.

⁹⁸ Cfr. JACQUES MARITAIN, «Luther et l'avènement du moi», dans *Trois réformateurs. Luther. Descartes, Rousseau*, Paris, Plon-Nourrit et Cie., 1925; *Oeuvres complètes*, Paris/Fribourg, Ed. Universitaires/Ed. St. Paul, 1984, vol. III, p. 436.

⁹⁹ YVES SIMON, *op. cit.*, p. 129s.: «Aussi bien c'est merveille d'observer que les philosophies les plus diverses par leurs principes et leurs conclusions se montrent également travaillées du souci de définir une source de connaissance expérimentale et d'assurer à l'esprit un débouché sur l'existentiel; l'histoire de la métaphysique du connaître présente maints exemples d'une nostalgie de l'expérience tout à fait comparable à la nostalgie de l'aséité qui se révèle, parfois sous les formes les plus inattendues, chez les métaphysiciens de l'être. La recherche de l'absolu expérimental est le pendant de la recherche de l'absolu ontologique».

¹⁰⁰ Cfr. le livre si précieux de LOUIS GARDET, *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972.

tout acte distinct. L'intelligence philosophique serait-elle donc vouée, dans son désir ardent et toujours renaissant de la plus parfaite simplification du regard, à cette immédiation de soi à soi, à cette remontée identificatrice aux sources de la subjectivité? La tentation peut en être vive tant est profonde l'aspiration intellectuelle à l'unité. La mystique chrétienne semble inviter pourtant à briser le cercle d'une immanence qui ne se satisferait que d'elle-même. Au plus intime du coeur, elle épouse le voeu surnaturel de l'amour théologal et le conduit, par le souffle de l'Esprit fidèle à ses dons, jusqu'aux secrètes profondeurs de l'absolue Transcendance, c'est-à-dire jusqu'au foyer du Mystère divin et de son intimité trinitaire. Pour autant, dans la mesure même où, alors qu'elle est en elle-même ineffable et libre de tout effort conceptuel et discursif, elle suppose au plan spéculatif les élaborations théologiques de l'intelligence de la foi, elle appelle normalement au niveau strictement rationnel la constitution d'une métaphysique de la médiation et de la transcendance. Cette métaphysique, en effet, attentive à l'étant dans son actualité d'être (*esse*) et dans sa finitude, dans son unité comme dans la pluriformité de sa participation analogique, ne peut que recourir à la nécessaire médiation du fini. C'est sur celui-ci seulement que la raison peut prendre appui dans sa conversion à l'Étant qui n'est qu'être pour reconnaître que, sans lui, rien ne peut exister et que de lui seul se reçoit tout le créé.

C'est une tout autre métaphysique qui résultera normalement de l'inspiration de la mystique d'immanence ou qui symbolisera avec elle, parce que cette expérience mystique se veut, dans et par la négation de toute détermination, une expérience d'identité, vécue au-delà de tout mode, avec le Soi ou bien avec le Tout cosmique. La signification première de cette métaphysique sera, aussi bien, l'univocité et le monisme sous l'une ou l'autre de ses formes. Elle sera d'autant plus tentée par un apophatisme intégral et de première intention que c'est de l'intérieur même de l'absolu qu'elle entendra procéder. Aussi pourra-t-elle aboutir paradoxalement à l'exaltation du Rien, et, éventuellement, atteindre pour finir aux rives de l'athéisme et du nihilisme. Ce que je décris là ne se retrouve certes pas, sous cette forme extrême, dans l'intégralité des philosophies qui, à un titre privilégié, ont marqué le monde moderne. Particulièrement, les trois philosophes et théologiens qui nous ont retenus, qu'il s'agisse de Duns Scot, de Guillaume d'Occam ou même de Maître Eckhart, si vulnérable pourtant, semble-t-il, à la mystique d'immanence et au vertige du «pur néant», ne mettent en place que de manière encore fort lointaine les fondements de la pensée moderne. Leur adhésion vécue aux grands principes de la théologie chrétienne, leur familiarité avec les controverses internes à la pensée médiévale à laquelle ils appartiennent encore de plein droit, leur interdisent d'aller plus avant sur les voies qu'ils ont ouvertes. Il reste que, si l'on considère à quel point, par exemple, un Descartes ou un Kant sont dépendants de leurs élaborations, on peut estimer que celles-ci se sont avancées déjà fort loin. Elles ont en tout cas largement contribué à former cette structure de pensée que nous désignons par le principe d'immanence, et qui s'oppose essentiellement à la structure de pensée, constitutive de la métaphysique chrétienne, mais déjà accordée pour l'essentiel au réalisme aristotélicien, et dont la loi interne est, au contraire, le principe de transcendance.

Il ne serait pas, je crois, très difficile de montrer comment, chez Maître Eckhart, qu'il n'est assurément pas question de ramener à la seule mystique d'immanence

—on trouve chez lui, outre la voie non-duelle d'une inscience intellectuelle vécue dans le «fond secret» de l'âme, nombre d'échos d'une profonde aspiration à l'union mystique d'amour aux profondeurs de Dieu—, c'est l'expérience du Soi, par une enstase radicale dans l'Abîme de l'*Ungrund*, qui semble néanmoins exercer le plus fort pouvoir d'attraction. En tout état de cause sa métaphysique, que sa foi catholique retient sans doute de verser dans l'émanatisme, semble comme une transcription de cette expérience d'identité, si l'on considère son orientation foncièrement univoque, moniste, et, en même temps, son apophatisme de principe.

Peut-on en dire autant d'un Guillaume d'Occam? J'ai remarqué plus haut combien son approche philosophique comporte une ossature très semblable à celle de la vision eckhartienne. Elle met, en effet, directement en rapport Dieu comme Puissance absolue et indifférente, déliée de toute médiation de sagesse et d'amour, et dont la liberté prime sur tout ordre de nature, et, en face, le singulier qui, en tant que produit par la Puissance divine, lui coexiste simplement et absolument, comme pure coïncidence à soi. Non plus que dans la métaphysique du rhénan, en effet, il n'est de place, dans la métaphysique du *Venerabilis inceptor*, pour une participation analogique, parce que l'une et l'autre sont des métaphysiques de l'immédiation¹⁰¹ qui procèdent directement d'une appréhension de l'absolu et, protégées par l'apophatisme le plus intempérant, s'installent en quelque sorte en lui de telle manière qu'en dehors de lui il ne soit que «pur néant» (Eckhart), à moins que l'absolu ne soit en réalité qu'absolues singularités (celle du créateur comme celle du créé), coexistantes sans relation réelle aucune (Occam). Cet univers occamien d'absolus coexistants, a-t-on jamais remarqué à quel point il est en profonde harmonie —d'une manière différente, mais non moins réelle que l'univers d'Eckhart, avec une mystique d'immanence ou d'identité? Cette profusion, face à l'Absolu indistinct, à l'abîme de la divine simplicité, d'absolus individuels séparés par leur pure coïncidence à soi, toute composition en eux étant récusée, ressemble beaucoup à une projection métaphysique de l'esseulement mystique dans l'immanence duquel l'âme, par une rétorsion de soi sur soi et une radicale négation de tout ce qui ferait obstacle à cet esseulement, s'absorbe en ses propres sources et s'identifie à elles comme à un pur acte d'être. On sait que Rudolf Otto avait décelé de surprenantes similitudes entre certains thèmes propres à Maître Eckhart et Cankara¹⁰². Ne pourrait-on risquer de façon analogue quelques rapprochements entre la métaphysique occamienne des singuliers irrélatifs et coexistants, dont l'unité d'identité exclut en eux toute distinction et, particulièrement, la composition d'essence et d'être¹⁰³, et la métaphysique du pluralisme d'actes

¹⁰¹ Il faut bien comprendre que ce que j'appelle «métaphysique de l'immédiation» n'est pas exclusif de toute médiation (on sait comment les médiations sont au contraire d'autant plus multipliées dans les diverses formes d'émanatisme qu'elles n'ont pas la consistance propre et autonome du créé), mais de toute médiation analogique du fini et du participé en tant que créé.

¹⁰² Cfr. RUDOLF OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, Payot, 1951.

¹⁰³ Sur ce point précis, cfr. PIERRE ALFERI, *op. cit.*, p. 66s. Voir aussi ALAIN DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, «Que sais-je?, 1044», Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 88s. Dans cette version réduite de l'ontologie avicennienne, qui, sur le fond reprend certains thèmes

d'être incommunicables selon le réalisme du *sânkhya* indien? A la vérité il faudrait souligner alors que, pas plus que la non-dualité du *vedânta* et le dualisme pluraliste de *sânkhya* ne se contredisent — ils se rapportent de fait à une même expérience d'identité¹⁰⁴ —, l'inclination eckhartienne pour le monisme comme le pluralisme occamien n'appartiennent à une forme différente de pensée. C'est, me semble-t-il, une même structure métaphysique d'immanence, centrée sur l'unité d'identité, qui, derrière les différences de démarche, se laisse percevoir.

Que l'on me comprenne bien. S'il est vrai que la signification mystique de l'oeuvre d'Eckhart (dominée par une enstase de non-dualité) n'est guère douteuse, je ne suis aucunement en train de faire de Guillaume d'Occam un mystique en recherche d'identité vécue. Rien ne permet, en tout cas, de se prononcer catégoriquement de manière affirmative (ou négative) sur cette question. Le problème que je pose est autre. Il ne s'agit pas tellement de s'enquérir de la présence plus ou moins achevée d'une mystique naturelle d'immanence chez tel ou tel philosophe moderne, même si c'est là une question qui, par ailleurs, mérite au plus haut point d'être traitée, ce qui aboutirait sans doute à une relecture suggestive d'un Fichte, d'un Schelling, d'un Hegel ou même d'un Husserl et, à coup sûr, ainsi que j'ai essayé de le montrer, d'un Heidegger. D'une manière qui est moins directement dépendante d'analyses fouillées de tel ou tel philosophe représentatif de la modernité, mon propos est de faire valoir la réalité de correspondances entre la structure de pensée qui caractérise la philosophie moderne, et que j'ai proposé de rattacher au principe général de l'immanence, et ce qu'il est convenu d'appeler, par opposition à la mystique théologique de transcendance, la mystique naturelle d'immanence ou d'identité. N'est-il pas remarquable, par exemple, que sans être ou se vouloir aucunement par là une voie d'accès à cette mystique, la «conversion idéaliste» soit une invitation à «revenir de la considération de l'objet à celle de l'acte intérieur dont il procède et qui le constitue?»¹⁰⁵

Il m'apparaît ainsi que le principe moderne d'immanence symbolise excellemment avec l'expérience fruitive, par nescience intellectuelle, d'un absolu indistinct et sans mode alors que, de soi, le principe de transcendance, auquel est suspendue cette

---

classiques de la logique d'Oxford (Roger Bacon) et des premières polémiques antithomistes, il n'y a pas de place pour le problème métaphysique de la distinction entre essence et existence; il n'y a pas non plus la possibilité de distinguer différents êtres ou étants par la distinction de l'essence et de l'existence. Dieu ne se distingue pas de la créature parce que Lui seul serait sa propre existence ou sa propre essence ou parce qu'en Lui seule essence et existence seraient identiques: de telles propositions peuvent être formées au sujet de n'importe quel étant réel [...] L'étant créé, le *quod est*, est un étant véritable dont l'essence et l'existence sont inséparables, mais qui comme être est être causé. La différence qui traverse le créé ne regarde donc pas l'être et l'essence, mais l'être causé et sa cause: existence, essence, étant et quiddité disent le même. Aucune essence ne précède l'existence ou l'étant individuel». On consultera encore CYRILLE MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, p. 430s.

¹⁰⁴ Voir à ce sujet, LOUIS GARDET, *La mystique*, éd. cit., pp. 31s.; et ID., *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, pp. 167s.

¹⁰⁵ AIMÉ FOREST, *Du consentement à l'être*, p. 40.

forme de pensée que l'on peut définir comme un réalisme de l'être fini et participé et dont, selon moi, la métaphysique chrétienne a valeur de figure paradigmatique, symbolise parfaitement avec la mystique surnaturelle de l'intimité divine comme fruit d'une nescience d'amour. Il y aurait ainsi deux grandes zones d'attraction mystique irréductibles (ce qui ne veut pas dire sans communication ou interférence possibles de l'une à l'autre) dont les grandes pensées philosophiques, dans notre Occident visité par le christianisme, subiraient plus ou moins lointainement, ou plus ou moins secrètement, l'ascendant. Que leurs initiateurs soient ou ne soient pas eux-mêmes des mystiques, qu'ils empruntent ou non les chemins d'une négativité intellectuelle vécue, ou au contraire d'une nescience d'amour théologal, cela ne change rien, en effet, à cet attrait d'une expérience d'absolu dont, à des degrés divers, toute ambition proprement philosophique ne peut pas ne pas porter la marque¹⁰⁶ et avec laquelle, à tout le moins, elle ne peut pas ne pas symboliser.

Il est d'autant plus important de réévaluer à la hausse cette mise en perspective de la philosophie et de la mystique que, en Occident, le sort de l'histoire des philosophies, notamment depuis que le christianisme en a, de manière indélébile et décisive, bouleversé le cours¹⁰⁷, se joue en ce point précis où l'effort spéculatif du philosophe, que celui-ci le veuille ou non, qu'il en ait ou non conscience, est intérieurement sollicité par un au-delà expérimenté de la philosophie dont la polyvalence expose ceux qui auront assez de lucidité pour en décider à une option décisive pour l'ordre même de la sagesse à promouvoir. Si, comme cela semble avéré, c'est en Inde que l'on trouve les formes typiques de la mystique d'immanence, sa présence atypique en Occident ne tient pas seulement au fait qu'elle est possible partout où il y a des hommes disposés à mettre en oeuvre les énergies les plus profondes, de bout en bout naturelles, de leur esprit. En Occident, la mystique d'immanence ne saurait avoir en réalité de signification que comme une alternative, l'unique alternative qui puisse prétendre correspondre au tropisme consubstantiellement religieux de l'esprit¹⁰⁸ alors même que celui-ci, engagé dans un processus de séparation de plus en plus radicale

¹⁰⁶ Cfr. LOUIS GARDET, *L'expérience du Soi*, p. 204: «Ni le *cogito* cartésien, même phénoménologiquement réinterprété par Husserl, ni l'analytique transcendantale kantienne, même "récapitulée" par Heidegger, ne sont des démarches vers une nescience intellectuelle fruite. N'en suggèrent-ils pas cependant comme un mode d'accès encore lointain, à travers une réflexivité de l'intelligence vécue comme première, dont le concept et l'acte formateur du concept, mais non plus l'être extramental, est l'objet propre, et où le concept donc tend à ne devenir que le signe formel de son acte formateur? Peut-être faudrait-il interroger de près l'idéalisme absolu de Fichte».

¹⁰⁷ C'est à cause de cette influence décisive du christianisme que l'analyse proposée ici ne s'intéresse qu'à la forme moderne du principe d'immanence. Ce n'est pas que celui-ci ainsi que le principe de transcendance ne puissent s'appliquer aux philosophies qui ne sont pas —au moins matériellement, ainsi qu'il en va de l'ensemble de la philosophie moderne occidentale— des philosophies chrétiennes (par exemple, le platonisme ou l'aristotélisme). Mais ces principes ne sauraient s'appliquer alors à ces philosophies dans la plénitude de leur signification, et par conséquent en s'excluant radicalement l'un l'autre. Ce régime drastique d'exclusion a été initié, me semble-t-il, en raison même du défi que le christianisme a représenté pour la raison philosophique, par la pensée moderne qui porte, on le sait, le souci de la rupture dans sa substance même.

¹⁰⁸ Sur la métaphysique du désir religieux, voir notre *Métaphysique et religion*, ch. III, pp. 45s.

de la raison et de la foi, forme le projet d'une sécularisation de la sagesse¹⁰⁹. Comment s'étonner dès lors que la pensée moderne ne puisse pas concevoir cet élan vers une conjonction à l'absolu, lorsqu'il se cherche un chemin —sans doute en vain, du reste, le plus souvent— jusque dans les constructions conceptuelles et dialectiques les plus systématiques, ou bien à la manière heideggérienne dans une herméneutique du langage des poètes, autrement que comme entièrement soustrait à toute référence religieuse? Comment être surpris que, dans ces conditions, cette même pensée moderne en soit venue à élaborer cette scission pour le moins étrange entre la mystique et le sens religieux au profit d'une mystique sécularisée, areligieuse ou antireligieuse? Comment s'aveugler sur les tenants et aboutissants de cette révolution mentale dans le contexte d'une culture indélébilement pénétrée de la foi chrétienne? Ce processus pouvait-il prendre une autre forme que celle d'une véritable dislocation de la sagesse chrétienne? Celle-ci pouvait-elle échapper à se voir défiée jusqu'en son excellence théologique et mystique? Et ce défi, était-il vraisemblable qu'il n'entraînât pas avec lui une activation de la décomposition de la métaphysique chrétienne, à savoir de la métaphysique de l'acte d'être, la raison étant vouée ainsi à un agnosticisme ontologique de plus en plus irresistible? L'athéisme et le nihilisme modernes auraient-ils pu être inventés en un autre contexte que celui de ce véritable drame qui ébranle, non seulement l'univers de la philosophie, mais les fondements mêmes d'une culture qui se voudrait pleinement respectueuse de l'homme, de ses droits et devoirs?

CONCLUSION: DE L'ANTIMODERNISME ET DE QUELQUES
TÂCHES PRÉSENTES DE LA MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

Jamais la séduction de l'immanence n'a pris la forme qu'elle a connue dans l'Occident moderne. Pensons à la philosophie grecque et à sa fascination de l'Un, à la mystique de l'Inde et même, plus précisément, au bouddhisme chez qui l'immanence semble plus délibérée, en aucune de ces cultures philosophiques ou mystiques l'aspiration à la transcendance n'est vraiment absente. Ce que l'on appelle l'«athéisme» ou le «nihilisme» bouddhiste n'est pas non plus l'athéisme ou le nihilisme «chrétien». La raison en est que la philosophie moderne s'est voulue, de plus en plus clairement, et de l'intérieur même de la culture chrétienne, une philosophie de la rupture avec toute ouverture possible à la transcendance. C'est en quoi le compromis est devenu inconcevable entre une pensée qui s'ordonne au principe d'immanence —et s'interdit pour autant l'accès à une métaphysique de l'intériorité spirituelle comme consentement à l'être— et une pensée qui s'ordonne au principe de transcendance dans sa signification indissociablement métaphysique et religieuse. C'est en quoi également le principe moderne de l'immanence est étroitement lié au principe de sécularisation auquel je me suis brièvement intéressé plus haut.

¹⁰⁹ Ce projet séculariste, JACQUES MARITAIN en a remarquablement dessiné les grandes lignes dans *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, ch. I; *Oeuvres complètes*, vol. VI, pp. 19s.

On estimera peut-être que cette vision des choses est radicale. Elle l'est, certes, par définition, puisqu'elle se situe au niveau des principes et des sources inspiratrices. Mais si l'on veut dire par là que son antimodernisme se refuse à admettre que de grandes vérités sont drainées par la philosophie moderne, cela revient à faire de cet antimodernisme quelque chose de totalement extravagant. Il faudrait n'avoir aucun sens de ce qu'est la vie de l'intelligence pour croire qu'elle est condamnée à se tromper en tout parce qu'elle obéit à un principe qui, lui, est gravement erroné, et pour croire, plus encore, que ce principe lui-même ne recouvre, sous une fausse conceptualisation, aucune appréhension intellectuelle de quelque vérité. Mais justement, il est d'autant plus important que ce qui a été perçu de vrai soit sauvé et que, pour que cela soit sauvé, son intégration ordonnée à un principe, foncièrement vrai celui-là, soit sans relâche entreprise. Aussi bien, il ne me semble pas suffisant, quel que soit l'indéniable profit qui peut en être retiré, de tenter de discerner, ainsi que Dom Ghislain Lafont s'y est récemment employé —avec beaucoup de talent au demeurant— comment, dans la théologie catholique (mais il est légitime d'étendre cette réflexion à l'ensemble de la pensée chrétienne et donc à la philosophie qu'elle implique), se sont harmonisées et doivent continuer de le faire, même si cet effort est toujours imparfait et à reprendre, en se complétant et se corrigeant mutuellement, ce qu'il appelle les «symboliques» ou les «paramètres» de l'Un et de l'Être¹¹⁰. Encore faudrait-il mettre en lumière, en effet, l'ordre intelligible qu'engagent métaphysiquement l'être et l'un, et donc la primauté de l'être. On comprendrait ainsi, me semble-t-il, que la pensée chrétienne, du reste en conformité avec le meilleur de sa tradition théologique et philosophique, a moins à se soucier —et s'est au demeurant toujours moins souciee— de savoir quelle dose de platonisme, de moyen ou de néo-platonisme, ou encore d'aristotélisme, elle intègre, qu'à se préoccuper de mettre pleinement au jour sa métaphysique de l'acte d'être selon un principe de transcendance capable de faire droit à toute vérité d'où qu'elle vienne¹¹¹.

C'est là, à mon avis, la tâche de l'intelligence chrétienne, aujourd'hui comme hier. Que l'univers de la pensée philosophique subisse, en son ensemble, cette importante crise dont j'ai essayé de mettre en lumière certains fondements essentiels et

---

¹¹⁰ Cfr. GHISLAIN LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, «Cogitatio Fidei 179», Paris, Cerf, 1994, surtout pp. 391s.

¹¹¹ Il y aurait aussi à s'interroger sur la manière dont Ghislain Lafont place l'inspiration mystique, y compris la mystique chrétienne, tout uniment derrière la barrière de l'Un qui est censé apporter ainsi un «correctif "mystique" ou "historique" aux pensées dominées par le thème de l'être» (*Ibid.*, p. 418)... Ainsi (*Ibid.*, pp. 174s.) l'auteur situe, dans le prolongement de Maître Eckhart, saint Jean de la Croix qui se voit lui-même prolongé par un Silesius, un Condren et même un Jacob Boehme sans oublier la *Gelassenheit* selon Heidegger. Cet ensemble quelque peu hétéroclite transcenderait donc toute distinction entre une mystique de l'identité et une mystique de l'union, et bénéficierait d'une «appartenance commune à un courant de vie, où l'exigence évangélique de dépassement est fortement articulée sur une tradition de théologie négative elle-même reliée à des options sur l'Un et sur l'Être où domine l'empreinte néo-platonicienne, tant païenne que chrétienne» (*Ibid.*, p. 175). Ce ne sont pas de telles recompositions, qui mettent tout en tout et réciproquement (selon une application assez exemplaire du principe d'immanence), qui peuvent à mon avis apporter quelque lumière que ce soit.

les principes directeurs, n'étonnera que celui qui n'a jamais pris conscience de la fragilité de l'humanité blessée, et de l'inconstance qui en résulte pour la vie intellectuelle, surtout lorsqu'elle entend accéder aux plus hautes cîmes. Que l'intelligence chrétienne, de son côté, persiste si souvent aujourd'hui en un aveuglement dangereux sur la signification véritable des principes qui guident et ordonnent la philosophie moderne, qu'elle n'hésite pas à transiger sur l'essentiel pour ne point apparaître si peu que ce soit antimoderne, ou, moins superficiellement, parce qu'elle a fait la part des choses entre la foi qui appelle une fermeté d'adhésion (et, certes, je ne dirai rien là contre!), et la rationalité philosophique qui, marquée des stigmates du nihilisme, serait désormais vouée à une approximation de la vérité selon une pluralité de perspectives de soi légitime, tout cela est autrement inquiétant. Cette sorte de dédoublement de la personnalité intellectuelle que je viens d'évoquer, et auquel on assiste si souvent, entre le fidéisme du chrétien et l'apophatisme initial du philosophe qui ne célèbre que le Rien, et détruit tout de son objet, ne laisse pas d'interroger une intelligence philosophique chrétienne qui se veut fidèle, conformément à une longue tradition qui a su recueillir les fruits de cette fidélité, aux virtualités métaphysiques du christianisme.

La référence à Heidegger, pour revenir à lui en achevant cette étude, est dans ce contexte éminemment ambiguë. Nous avons vu que le dépassement de l'onto-théologie, c'est selon lui la transgression de toute pensée spéculative centrée sur l'étant, y compris (et même surtout) cette tradition de la métaphysique chrétienne qui, dans l'expression inégalée que saint Thomas d'Aquin en a donné, se refuse à chercher l'être ailleurs qu'au coeur même de l'étant dont il est l'actualité première. Ce grandiose projet d'une refondation intégrale de la pensée, qui est celui de Heidegger, conduit sans doute à sa conclusion un courant non négligeable de la philosophie allemande. Mais il accomplit beaucoup plus encore, dans la mesure où, d'une certaine manière, il porte à la conscience philosophique contemporaine, avec une incontestable cohérence et netteté du trait, ce qui a été le rêve de toute la philosophie moderne derrière la grande diversité de ses doctrines, à savoir un triomphe indiscutable et irrévocable de l'immanence sur la transcendance. Le caractère absolu de ce triomphe, tel qu'il émane de l'oeuvre du penseur de Messkirch, tient alors au fait que, désormais, il ne doit plus être question pour la raison humaine d'accéder à une autre transcendance que celle du fond infondé dont la pensée qui «séjourne» en elle-même recèle le trésor¹¹², et qui lui est accessible si elle renonce à se tenir à la superficie d'elle-même, au

¹¹² A cet égard, Heidegger prend bien soin de distinguer la transcendance (*transzendenz*) du *Sein* du Transcendant (*das Transcendente*) qui est le Dieu-Etant-premier de l'onto-théologie. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Trad. de Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, pp. 125s: «Le renvoi à l' "être-au-monde" comme au trait fondamental de l'*humanitas* de l'*homo humanus* ne prétend pas signifier que l'homme soit uniquement un être mondain au sens chrétien du mot, c'est-à-dire un être éloigné de Dieu et détaché de la "Transcendance" (*der Transzendenz*)». On désigne d'ailleurs sous ce mot ce qu'il serait plus exact d'appeler: le Transcendant (*das Transcendente*). Le Transcendant est l'Étant supra-sensible. Cet Étant est conçu comme l'Étant suprême, au sens de la cause première de tout étant. On pense Dieu comme cette cause première». Et Heidegger de citer (*Ibid*, p. 129) un extrait de son écrit de 1929, *Vom Wesen*

plan de la conscience empirique et de la connaissance dite «représentative». En cela, et parce que c'est aux abords d'une expérience mystique naturelle du Soi que parviennent les *Holzwege* heideggériens, ceux-ci constituent bel et bien une exaspération de tout le processus moderne de l'immanentisme. Heidegger, pourrait-on dire en ce sens, est une sorte de fondamentaliste ou d'intégriste du principe d'immanence, qui entend en actualiser les virtualités mystiques trans-spéculatives dans le but de promouvoir une *Denkform* entièrement nouvelle.

Si l'on entend réintégrer dans la philosophie, après qu'elle en eût été progressivement et systématiquement exclue, une approche du Dieu transcendant et créateur, il y faudra donc rien moins qu'une familiarité retrouvée de l'humaine raison avec le mystère de l'étant en tant qu'il est, dans sa finitude et sa participation analogique, autant dire qu'il faudra de toute nécessité, contre les principes mêmes de ce que fut l'entreprise heideggérienne, accepter de reprendre les chemins de la métaphysique. A moins que l'on s'obstine à ne trouver, dans la révélation chrétienne elle-même, aucune incidence métaphysique et, dans la philosophie, aucune activation du sens religieux qui permettrait de parler de la «philosophie chrétienne» autrement que comme d'un «cercle carré». Mais cela voudrait dire alors que la sécularisation de la philosophie moderne est un acquis définitif et que l'intelligence chrétienne ne saurait se donner, quelle qu'en fût la diversité possible des visages, d'autre théologie que celle qui fut pour Heidegger, après sa rupture avec le catholicisme, une réelle source d'inspiration et dont il voyait en Luther surtout, et en Bultmann, les grands initiateurs. Comment ne pas remarquer, de ce point de vue, que se vérifie une fois de plus chez le penseur de Messkirch le mot de Nietzsche sur «l'insidieuse théologie» (*hinterlistige Theologie*) présente dans ce que Hegel appelait la philosophie selon le «principe protestant» et «l'esprit germanique»¹¹³. Dans *Sein und Zeit*, on voit bien déjà comment certaines catégories de pensée de la tradition hébraïque et chrétienne (notamment Réformée) sont utilisées. Est-il, par exemple, aussi assuré que Heidegger le prétend, que ce «dénominateur commun de l'être-dans quotidien» qu'est le *Verfallen* (et que Jean Greisch préfère traduire par «déchéance»¹¹⁴) n'a pas quelque chose à voir avec une certaine compréhension théologique du péché originel? En outre, Heidegger lui-même n'affirme-t-il pas que sa découverte du «souci» (*Sorge*) est une perspective qui «s'est imposée à l'auteur lorsqu'il tenta d'interpréter l'anthropologie augustinienne — c'est-à-dire gréco-chrétienne — en fonction des principes fondamentaux établis dans l'ontologie d'Aristote¹¹⁵? N'accorde-t-il pas, d'une manière plus générale, une «importance considérable» à «l'héritage de l'anthropologie chrétienne-théologique» comme à «l'héritage théologique de Luther, Calvin et Zwingli»¹¹⁶.

---

des Grundes: «L'interprétation ontologique de l'existence humaine comme être-au-monde ne se prononce ni positivement ni négativement sur la possibilité d'un être-pour-Dieu. Bien plutôt l'éclucidation de la transcendance (*der Transzendenz*) permet-elle pour la première fois un concept suffisant de l'existence humaine, en regard duquel il devient désormais possible de se demander ce qu'il en est sur le plan ontologique du rapport de l'existence humaine à Dieu».

¹¹³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, 1954, t. II, pp. 27s et 46s.

¹¹⁴ JEAN GREISCH, *Ontologie et temporalité*, p. 225.

¹¹⁵ MARTIN HEIDEGGER, *L'être et le temps*, pp. 117s.

¹¹⁶ JEAN GREISCH, *op. cit.*, pp. 117s.

Au demeurant, ce n'est pas tellement le fait que des catégories de pensée juives ou chrétiennes soient utilisées qui pose question, car il s'agit là d'une caractéristique commune à la plupart des philosophies modernes dans leur processus même de sécularisation. Le problème est de savoir s'il ne s'agit là, comme l'expliquait récemment Marlène Zarader à propos de «l'héritage hébraïque», que d'une «dette impensée»¹¹⁷, ou si ce qui est en cause est autrement radical. De fait, pour Marlène Zarader, «impensé» veut dire en l'occurrence une relecture «corrigée» ou «raturée» de l'histoire de l'ontologie et, plus généralement, de l'histoire de l'Occident. Cette correction ou cette rature concernerait notamment la composante juive, puisque, selon Heidegger, le christianisme n'a d'originalité que celle de sa foi conçue comme une expérience extérieure à toute pensée, et puisque, pour lui, ce que l'on appelle pensée chrétienne se ramène en fin de compte à la philosophie grecque. Heidegger ferait donc silence sur la mémoire hébraïque «sans pourtant parvenir vraiment à en faire vraiment l'économie» et il la réintroduirait aussi bien «en contrebande»¹¹⁸. On ne saurait mieux dire, mais suffit-il de s'interroger sur cette sorte d'ingratitude du penseur de Messkirch qui serait de ne pas reconnaître ce qu'il doit à une tradition? La question essentielle n'est-elle pas de savoir comment celle-ci est transmise, à savoir fidèlement à son contenu ou, au contraire, dans une perspective totalement transformée qui en modifie foncièrement la signification et en détourne finalement la pertinence? Or, sur ce point, Marlène Zarader est peu convaincante lorsqu'elle estime que les catégories de pensée de l'univers hébraïque, étant mises au service de l'approche heideggérienne de l'être, «trouvent ainsi une nouvelle pertinence dans le champ de la pensée et, plus largement, en Occident», alors même qu'elles ont été préalablement «vidées de ce qui faisait toute leur charge de vérité dans cet héritage même»¹¹⁹. On voit mal ce que pourrait gagner une structure de pensée à être délestée de son contenu de vérité pour être utilisée, de manière anonyme, dans une optique entièrement autre qui ne peut ni ne veut, précisément, en assimiler la vérité. A moins de se faire de cette dernière une idée toute relative, ce type de manipulation revient à transformer la vérité en erreur par le moyen d'une contrefaçon qui facilite toutes les ambiguïtés et permet de faire passer de manière discrète de complets retournements.

S'il est vrai que l'inspiration heideggérienne de fond, telle qu'elle apparaît déjà dans *Sein und Zeit*, est le refus de la transcendance créatrice d'un Dieu conçu comme Etant premier qui a pour nom l'Être même, au profit d'une pensée du *Sein* qui consacre l'auto-transcendance de la subjectivité humaine, on a là les fondements d'un formidable renversement où le régime naturellement métaphysique de l'intelligence, de fait exalté par la tradition juive et chrétienne, se trouve subverti en l'immanentisme intégral d'une pensée nouvelle dans un humanité nouvelle. Quels qu'aient été les rapports personnels de Heidegger, dans le secret de sa conscience où nous ne pouvons atteindre, avec sa culture chrétienne d'origine, on ne peut voir autre chose, dans son oeuvre constituée, que les données (ou du moins le programme)

¹¹⁷ MARLÈNE ZARADER, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 212s.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 162.

d'une sagesse inédite rigoureusement opposée à la métaphysique de l'être ainsi qu'au judaïsme comme au christianisme lui-même dans la mesure où ils demeurent les dépositaires, les témoins et les protecteurs d'une telle métaphysique.

Voilà qui rend plus problématique encore les tentatives de réappropriation d'une pareille démarche par l'intelligence chrétienne. Les incertitudes contemporaines sur l'identité même de la philosophie, le contexte culturel marqué par le nihilisme et la crise de la rationalité justifient-ils de semblables combinaisons pour le moins hétéroclites? Au vrai, la pensée de la «différence ontologique» élaborée par Heidegger ne saurait être considérée par l'intelligence chrétienne, quelles que soient la soif métaphysique réelle qui la soutient et la profondeur de nombre de ses vues, ni comme une métaphysique de l'être imparfaite et inachevée, car la «métaphysique de l'Exode» est d'un tout autre ordre que la pensée heideggérienne du *Sein*, ni comme un dépassement de cette métaphysique qui viendrait au secours d'une raison blessée et donnerait à la foi des assises philosophiques transfigurées qui ne fussent plus compromises par une métaphysique dite de la «représentation», globalement proscrite, et sans appel.

On pressent l'extrême gravité de ce qui est ici en cause. Pour Heidegger, «le propos de la pensée» est «un impensé d'où le pensé reçoit le lieu de son essence», à savoir «l'être dans la perspective où il diffère de l'étant», ou encore «la différence *en tant que* différence» qui «sépare l'être de l'étant»¹²⁰. Il faut en arriver, par conséquent, à l'instauration d'une «pensée de l'Être lui-même dans l'Être»¹²¹, c'est-à-dire de «ce qui n'est pas un étant»¹²². Ainsi, «la fin de la philosophie n'est pas la fin de la pensée, laquelle passe à un autre commencement»¹²³. Ce nouveau commencement doit être entendu au sens le plus drastique et le plus révolutionnaire, puisqu'il «pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme»¹²⁴. Il marque une sorte de point de rebroussement ou de «pas en arrière» décisif où se fait un passage hors de «la pensée par représentation»¹²⁵, cette pensée représentative devant être prise, si nous ne nous laissons pas abuser, au sens le plus large qui désigne *tout l'effort de la raison spéculative* dans son consentement le plus naturel à ce qui est. Ainsi convient-il finalement, pour le penseur de Messkirch, de dépasser toute théologie métaphysique dans la mesure où elle constitue «ce que dit sur Dieu la pensée représentative»¹²⁶. En affirmant cela, Heidegger ne se dissimule aucunement la portée de cette mutation. Elle doit accomplir, nous l'avons vu, un véritable renversement qui porte sur la *Denk-*

¹²⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», dans *Questions I*, pp. 282s.

¹²¹ MARTIN HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction: «Le retour au fondement de la métaphysique» (1949), dans *Questions I*, p. 27.

¹²² MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 45.

¹²³ MARTIN HEIDEGGER, «Dépassement de la métaphysique»: *Essais et conférences*, p. 96.

¹²⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Introduction: «Le retour au fondement de la métaphysique», dans *Questions I*, p. 26.

¹²⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 43.

¹²⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Identité et différence*, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique», dans *Questions I*, p. 288.

form — d'où le recours de plus en plus insistant à l'intuition du poète qui soulève en quelque sorte le discours au-dessus de lui-même — et dont la conséquence dernière n'est pas douteuse. C'est que «la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin»¹²⁷. Lorsque l'on a compris que, derrière ce Dieu des philosophes *causa sui*, se cache en réalité le Dieu dont la métaphysique en son entier a cherché l'intelligence, y compris le Dieu *a se* de la métaphysique chrétienne, comment ne pas s'interroger, une fois encore, sur la signification néo-païenne de cette approche du «Dieu divin»?

La critique heideggérienne de l'onto-théo-logie manifeste ainsi, avec beaucoup de force, sa véritable capacité de subversion. Sans prétendre en analyser jusqu'aux dernières conséquences, on peut par conséquent, je crois, déjà conclure au moins qu'on ne saurait l'accueillir telle qu'elle se présente sans autre forme de procès. Un regard critique suffisamment aiguisé peut et doit au contraire en faire apparaître l'ambivalence essentielle. Pour Heidegger, «la pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est la contradiction (il faudrait même traduire: l'ennemie) la plus acharnée de la pensée»¹²⁸.

Comment ne point reconnaître une fois encore, dans une prise de position aussi absolue, une victoire totale du principe d'immanence sur le principe de transcendance? Du reste, de façon générale, ce principe d'immanence n'éclaire-t-il pas, ainsi que nous avons tenté de le faire apparaître, les fondements de la plupart des courants majeurs de la pensée moderne avec beaucoup plus de précision et de pénétration que ne peut le faire le concept, historiquement amphibologique, d'«onto-théo-logie»? Dans la phénoménologie heideggérienne, le principe d'immanence joue avec d'autant plus de puissance que la démarche du penseur de Messkirch subit de plus en plus intensément, certes de manière atypique, mais conformément au vœu profond de nombre de philosophes avant lui, l'attraction mystique d'une expérience d'identité par une remontée aux sources du Soi. C'est à une tout autre sagesse, une sagesse de transcendance, que le christianisme appelle les intelligences et les coeurs. Et son invitation n'est pas indifférente aux chemins qu'empruntera la raison philosophique pour y répondre. L'Église ne l'ignore pas, elle qui, avec une admirable constance et un amour de l'intelligence dans sa vocation à appréhender le vérité, n'a cessé de recommander l'étude de la métaphysique de l'être à l'école de Thomas d'Aquin. Aurons-nous assez de courage et de lucidité pour refuser les équivoques, et contribuer ainsi à résoudre, dans la fidélité à ce que nous avons reçu de Dieu et qui nous a été depuis vingt siècles transmis par l'Église du Christ, cette crise majeure par laquelle la pensée chrétienne est aujourd'hui si douloureusement éprouvée?

Le thomisme a eu à défendre une conception intégrale de la raison contre le rationalisme. L'enjeu n'est pas moins grave aujourd'hui, et il l'est même plus, tant est grande, dans la tourmente nihiliste, la confusion des esprits. Ce qui revient dès lors

¹²⁷ MARTIN HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 306.

¹²⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, «Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"», p. 219.

au thomisme, ce n'est assurément pas de mêler sa voix à la célébration d'un apophatisme originel et fondateur, absolu et inconditionnel, qui est, de soi, destructeur de toute rationalité métaphysique, puisque selon l'Aquinat, d'accord en cela avec Parménide, «l'absolu non-être ni l'absolue négation ne sauraient être premiers»¹²⁹, mais bien plutôt de mettre en lumière la place et la portée véritables de la négation dans la philosophie thomienne de l'étant fini et participé. La tradition thomiste pourra ainsi comme elle le doit, nulle autre tradition philosophique n'étant en mesure de le faire à sa place, contribuer efficacement à l'indispensable restauration de l'intelligence dans son consentement et sa docilité à ce qui est, et dans sa conversion au mystère en lui-même inconceptualisable de Celui qui est.

Cela reste, en effet, une mission majeure du thomisme contemporain, dans le vide métaphysique actuel comme dans les incertitudes et les tâtonnements de l'intelligence chrétienne, que de maintenir ainsi vivante, jusqu'en son ambition théologique, la tradition de la philosophie de l'être. Encore faudra-t-il que sa mémoire chrétienne demeure suffisamment en éveil pour qu'il sache discerner sans complaisance la signification véritable de problématiques qui lui sont contraires. Il ne s'agit pas pour lui de s'arrimer à la perspective ontologique comme au seul point d'appui qui subsisterait dans le raz de marée nihiliste, et dans un souci apologétique plus ou moins avoué. Ce qui est en jeu est d'une autre portée. Il y va d'abord de la cohérence particulière et privilégiée du langage de l'être avec la sagesse chrétienne qui ne peut pas ne pas en accueillir la Révélation en accord avec tous les Pères grecs ou latins et avec la Tradition de l'Eglise. Mais il y va en outre de la proposition d'une issue, qui ne soit ni mensongère ni chimérique, à la raison contemporaine qui attend désespérément que puisse être libéré par là son voeu le plus profond. En s'attachant à l'étant comme à ce qui est, l'intelligence humaine, en effet, ne se soumet pas à une sorte de paramètre général qui lui serait étranger et auquel elle irait jusqu'à assujettir Dieu lui-même. Etre fidèle à l'étant, c'est se rendre docile, en épousant l'attente même de l'esprit, à ce qui nous est donné à connaître, et qui est toujours déterminé et

---

¹²⁹ P.-C. COURTÈS, «Participation et contingence selon saint Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* LXIX (1969) 201-235, surtout 217. Sur le sens de l'apophatisme dans la métaphysique de saint Thomas, on consultera avec grand profit, outre celle déjà citée, les remarquables études du Père P.-C. COURTÈS, «L'être et le non-être selon saint Thomas d'Aquin»: *Ibid.* LXVI (1966) 575-610 et LXVII (1967) 387-436; «L'Un selon saint Thomas»: *Ibid.* LXVIII (1968) 198-240; «Cohérence de l'être et premier principe selon saint Thomas d'Aquin»: *Ibid.* LXX (1970) 387-423. Cfr. également JOSEPH DE FINANCE, *En balbutiant l'Indicible*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992 (C. R. dans YVES FLOUCAT, «Philosophie païenne ou philosophie chrétienne?»: *Revue Thomiste* XCIII (1993) 431s.). Voir encore LEO J. ELDERS, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, Paris, Vrin, 1994, p. 173 s.; ID, *Théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, «Croire et Savoir», Paris, Téqui (à paraître). C'est *in via generationis* seulement, précise saint Thomas, que la pensée peut donner une précellence à la négation dans le but d'écarter les obstacles, et notamment lorsqu'il s'agit de notre connaissance des choses divines où apparaît avec plus de force notre incompetence. Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 122 a. 2 ad 1um: «Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, qua remouentur impedimenta, est prior. Et praecipue in rebus divinis, in quibus negationes praeferruntur affirmationibus, propter insufficientiam nostram».

fini. C'est aussi appréhender, à l'intime de cette détermination et de cette finitude, un don plus fondamental encore et sans lequel rien ne serait, le don de cette actualité première par laquelle, comme le dit souverainement saint Thomas, *hoc quod habet esse efficitur actu existens*¹³⁰. S'il s'agit là de l'énergie primordiale au point que, celle-ci exceptée, il n'y a rien, comment pourrions nous convertir notre raison à la Cause première de tout existant sans découvrir, dans cet acte d'exister intimement différencié au sein de la diversité des choses, et qui est déjà pour nous si mystérieux, la ressemblance originelle du Mystère transcendant et en lui-même ineffable dont il procède?

Ainsi, lorsque nous nommons Dieu comme l'*ipsum purum esse*, nous ne le ramenons pas à la ligne d'un horizon accommodé à notre indigence et notre petitesse. Au contraire, notre intelligence, au-delà des limites propres à sa manière de signifier, s'ouvre alors sans réserve, par la vertu du jugement analogique, à l'incréd et à l'infini comme à «l'océan tranquille de l'être»¹³¹. Elle ne peut connaître cet Etre divin tel qu'il est en lui-même, en sa *ratio propria*, et elle est cependant convaincue qu'en le désignant comme *Qui est*, elle prononce le nom dont il est avéré que, *inter alia nomina, hoc maxime proprie nominat Deum*¹³². Comment ne le saurait-elle pas avec une pleine assurance? «Une seule pensée de l'homme est plus précieuse que tout l'univers: d'où vient que Dieu seul en est digne»¹³³. Rien ne saurait nous faire oublier cette intuition fulgurante de Jean de la Croix. D'une visée indéniablement plus large, elle rejoint à l'évidence comme par un trait de feu, par delà le nihilisme et ceux-là même qui, en abdiquant toute vocation ontologique de l'esprit, s'en feraient objectivement les prophètes, l'intention et le projet de la sagesse métaphysique.

YVES FLOUCAT

Toulouse, juillet 1995.

¹³⁰ SAINT THOMAS D'AQUIN, *De potent.* q. 7 a. 2 ad 9^{um}.

¹³¹ CARDINAL CHARLES JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943, p. 25. On pense à ce que saint Thomas disait déjà du mystère propre de l'esse créé dans la *Summ. c. Gent.* I 20: «Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente».

¹³² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.* I q. 13 a. 11.

¹³³ SAINT JEAN DE LA CROIX, *Maximes*, 51: *Oeuvres complètes*, trad. du Père Cyprien, Paris, Desclée de Brouwer et Cie., 1967, p. 980.