

*sous la direction  
de Thomas De Koninck et Lucien Morin*



*Urgence de la philosophie*

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

# **urgence de la philosophie**

actes du colloque du cinquantenaire  
de la Faculté de philosophie  
Université Laval, 1985

*sous la direction de*

Thomas DE KONINCK et Lucien MORIN

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC, 1986

## la valeur permanente de la métaphysique

Bertrand RIOUX

Ce n'est pas d'aujourd'hui que la métaphysique est contestée et qu'on annonce sa fin. Cette prédiction scandale en quelque sorte le développement de la philosophie. Ce phénomène tient à la nature même de la philosophie qui est contestation de l'expérience, mais aussi dans le même temps contestation d'elle-même. « La métaphysique, écrit Pierre Thévenaz, est contestée. Elle l'a toujours été: par les sophistes, par les « philodoxes » ou les « misologues » dont parlait Platon, par les sceptiques et les relativistes, par les empiristes et les positivistes, — par les hommes de science, par les théologiens, par les artistes et par l'honnête homme<sup>1</sup>. » De nos jours, elle l'est plus que jamais. La contestation radicale inaugurée par Descartes et surtout par Kant et reprise par Kierkegaard, Marx, Husserl et Heidegger a mené à l'affirmation de la fin de cette philosophie qui se donnait pour tâche jusqu'ici la connaissance des raisons dernières du monde et de l'homme. Descartes, en contestant l'expérience sensible et en faisant émerger du naufrage la seule vérité d'un cogito vide, dissocie la pensée et l'être. Kant déplace le point de vue de la transcendance, qui était encore celui de Descartes, vers le point de vue de la finitude irrémédiable de l'homme incapable d'atteindre l'être même des choses. Avec Marx, la philosophie se saborde comme sagesse et connaissance désintéressée pour devenir une praxis. La philosophie contemplative appartient à la préhistoire capitaliste. Elle rêvait le monde, elle doit maintenant le transformer. Nietzsche nie, lui aussi, tout fondement absolu aux valeurs de l'humanisme européen, et Heidegger, tout en constatant la fuite des dieux, confirme la fin de la philosophie traditionnelle sur le fondement d'une Pensée de l'Être qui se situe dans les parages de la mystique. Enfin, parmi les représentants de la philosophie analytique, on s'explique les constructions de la métaphysique par une maladie du langage, alors que les sociologues de la connaissance parlent de « visions du monde » relatives à un moment d'une culture donnée. La philosophie semble ainsi mourir de ses propres mains.

Cette crise permanente de la philosophie se double d'une crise de la raison qui affecte tous les éléments de notre culture et qui engendre une crise

<sup>1</sup> *L'Homme et sa raison*, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1956, p. 207.

de confiance dans la capacité même de l'homme d'atteindre une vérité absolue. Nous sommes entrés dans l'ère du soupçon concernant le primat de la conscience comme savoir de soi. Nous sommes conscients de l'historicité de tout présent et des conditionnements culturels, économiques, politiques et sociaux de toute pensée. Nous savons que nous sommes portés par une tradition qui s'insère dans d'autres traditions. « La conscience moderne prend — justement comme « conscience historique » — une position réflexive à l'égard de tout ce qui lui est livré par la tradition. La conscience historique n'écoute plus béatement la voix qui lui parvient du passé mais, en réfléchissant sur elle, la replace dans le contexte où elle a pris racine, pour en voir la signification et la valeur relative qui lui convient<sup>2</sup>. »

Enfin, le monde contemporain est caractérisé par le développement accéléré des sciences de la nature et des sciences de l'homme, par l'avance illimitée de la technique et par le modèle d'une rationalité universelle qui ne consiste pas seulement pour l'homme à ne plus se voir dans la nature et à considérer la nature pour lui, mais à se rendre responsable de son histoire en définissant lui-même ses fins. Plus profondément encore, le projet fondamental de l'homme occidental est le mythe d'une aséité parfaite dans la constitution d'une histoire complètement sécularisée où tout élément de transcendance à l'homme est éliminé. L'homme tente de rejeter tout ce qui passe l'homme pour se définir dans une parfaite égalité avec lui-même. Au fond de la culture actuelle, il y a le vœu que l'homme ne repose que sur lui-même dans la définition des fins qu'il poursuit sans appui et sans participation à une finalité qui le dépasse. Le modèle de son action n'est plus religieux, ni même éthique, il est plutôt esthétique. Il veut créer seul les règles de son développement et de son action sans dépendre d'une nature qui lui dicte la direction de ses activités. Dans ce sens, l'esthétique, comme l'écrit R. Garaudy, est « l'éthique de l'avenir<sup>3</sup> ». C'est ainsi que cette aspiration fondamentale de l'homme à se libérer de toutes les servitudes et qui est à la fois un vœu de sa nature métaphysique et de la foi chrétienne, risque de tourner à la catastrophe dans la mesure où cette libération rejette tout fondement dans des valeurs transcendantes à l'homme.

Cependant, dans le temps même où l'homme inscrit dans le monde les règles qu'il invente, il se reconnaît de moins en moins dans ce monde qu'il voudrait rationnel et qui est le lieu d'une violence généralisée et d'imprévisibles manifestations d'irrationalité. Le progrès technique devient lui-même une fatalité dans la mesure où il s'impose sans tenir compte d'autres valeurs qui définissent l'homme. Les grands problèmes que se posent les hommes demeurent entiers et, peut-être même, avec plus d'acuité qu'auparavant. Plus que jamais, nous comprenons que la science est une vérité partielle et qu'elle ne saurait détenir le secret d'aucune des grandes questions que se pose l'homme. à commencer par les problèmes de croissance économique. Les problèmes politiques et sociaux débouchent à la fin sur des questions spirituelles. C'est ainsi qu'on a pu dire que « les causes de la faim dans le monde sont fondamer-

<sup>2</sup> Hans Georg GADAMER, *le Problème de la conscience historique*, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1963, p. 9.

<sup>3</sup> Christian CHABANIS, *Dieu existe-t-il? Non*, Paris, Fayard, 1973, p. 402.



nalement dans le cœur de l'homme » et que « les raisons de la faim du monde résident dans notre volonté de possession du monde »<sup>4</sup>. La science et la technique nous donnent des moyens pour assurer le développement humain, mais les critères renvoient à des valeurs communes qui supposent une idée de l'homme fondée en définitive sur une conception philosophique et religieuse. C'est ainsi que le problème de la sexualité, par exemple, ne saurait se résumer à une maîtrise scientifique de l'activité sexuelle parce qu'elle met en jeu une philosophie du corps dans son rapport à l'esprit et à autrui. La science et la technique n'ont pas de réponse à la souffrance humaine, à la mort, à l'origine du monde et au pourquoi de l'existence du monde. De plus en plus de savants reconnaissent que l'athéisme ne peut pas s'appuyer sur la science pour soutenir ses affirmations. Ceux parmi eux qui sont athées le sont comme hommes et non pas à titre d'hommes de science. C'est le cas par exemple du grand biologiste François Jacob, prix Nobel, qui refuse à tout athéisme le droit de se réclamer de la biologie, d'Alfred Kastler qui, malgré son athéisme, convient que la science « ne récuse en rien l'idée de Dieu » et de Jean Rostand<sup>5</sup>. Pour répondre à ces questions angoissantes, il nous faut faire de la philosophie et nous tourner du côté de la religion et de la foi. Pour notre part, nous nous demanderons ce qu'il en est de la métaphysique.

La métaphysique comme science présuppose le métaphysique à l'œuvre dans l'existence humaine. Dans la mesure où la métaphysique fait partie de l'homme et compose la nature de l'homme, elle s'appuie sur une exigence de transcendance qui travaille l'expérience humaine de l'intérieur et l'empêche de se fermer sur elle-même. D'où cette inquiétude et cette insatisfaction perpétuelle qui poussent l'être humain en avant et le rendent mécontent de tout et de rien, cette poursuite d'un amour qui le comble ou cette fuite de lui-même. L'ennui dont il est accablé sans qu'il en sache la cause, ou la joie qui le soulève à certains moments de sa vie comme une lame de fond qui lui découvre les profondeurs insoupçonnées de l'esprit sont le signe du vide ou de la plénitude qui mettent en déroute les significations familières de son existence. À tout instant, le désespoir le guette ou l'espérance l'attire au-delà de l'habituel. Bref, l'homme ne désire rien que dans l'anticipation d'un bonheur qui le comble, de même qu'il ne dit rien que dans l'affirmation de l'être et du néant. La moindre affirmation d'existence déborde implicitement l'existence d'une chose particulière pour se porter à l'affirmation globale: il y a l'être. L'homme se meut ainsi à l'intérieur du cercle de l'être, et c'est la conscience d'habiter ce cercle qui ouvre la problématique de la métaphysique. Quelles que soient les réponses savantes que nous élaborons pour expliciter ces expériences qui mettent en jeu le tout de notre vie et du monde, l'être de l'homme se définit par le questionnement secret de son existence. Péguy disait: « Tout le monde a une métaphysique, patente ou latente, ou alors on n'existe pas. » Kant reconnaît que la métaphysique s'impose à nous à titre de disposition naturelle. Il écrit dans l'introduction de la *Critique de la raison pure* que « la métaphysique est bien réelle, sinon à titre de science, du moins à titre de disposition naturelle [...] En

<sup>4</sup> Jean-Marie LUSTIGER, *Osez vivre*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 11.

<sup>5</sup> CHABANIS, *op. cit.*

effet, la raison naturelle, poussée par ses propres besoins, et sans que la vanité de savoir beaucoup y soit pour rien, s'élève irrésistiblement jusqu'à ces questions [...] cette métaphysique a toujours existé et existera toujours<sup>6</sup> ». Dans les *Prolégomènes*, il écrit encore :

Que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, voilà à quoi on ne doit pas s'attendre, pas plus qu'à nous voir, pour ne pas toujours respirer un air corrompu, préférer suspendre complètement notre respiration. En tout temps donc il y aura dans le monde, bien plus, chez tout homme, tout particulièrement celui qui pense, une métaphysique que, faute d'un étalon, chacun se taillera à sa guise<sup>7</sup>.

C'est la métaphysique comme mise en œuvre de cette disposition naturelle qui est dialectique et trompeuse et qui est une science sophistique qui repose sur une illusion transcendantale. Par ailleurs, faut-il ajouter, l'impossibilité de toute métaphysique dogmatique ouvre à la croyance et à la possibilité de la morale. Heidegger, quant à lui, reprend ces affirmations de Kant :

Le Dasein humain ne peut soutenir de rapport avec l'étant que s'il se maintient à l'intérieur du Néant. Le dépassement de l'étant *s'historialise dans l'essence du Dasein*. Mais ce dépassement, c'est la Métaphysique elle-même. Ce qui implique que la Métaphysique compose la « nature de l'homme ». Elle n'est ni la spécialité d'une philosophie d'école, ni un champ clos pour extravagances fantaisistes — elle est l'historial qui, fondement de l'être-là, s'historialise comme être-là<sup>8</sup>.

La racine de la métaphysique consiste en ce que l'essence de l'homme s'historialise comme avènement de la différence de l'être et de l'étant. La métaphysique et le méta-physique de la métaphysique — la transcendance — relèvent de la compréhension à l'intérieur de l'histoire de l'être de la différence de l'être et de l'étant comme la dissimulation de l'oubli de l'être qui se produit comme manque. Elle occulte son origine dans la mesure où la transcendance de l'être qui manifeste l'étant en se retirant est comprise comme transcendance de l'être au-dessus de l'étant sous la forme de l'onto-théologie. Heidegger ramène le fondement de la métaphysique dans l'expérience occultée de la différence de l'être et de l'étant. La métaphysique parle à partir de la révélation inaperçue de l'Être<sup>9</sup>. Parce que la métaphysique pour Kant a pour contenu « ce qui se trouve en quelque sorte hors, c'est-à-dire au-delà du domaine de la physique<sup>10</sup> », tout en étant une disposition naturelle de la raison comme nous l'avons dit, elle est en principe au-delà de l'expérience et ne peut faire l'objet d'aucune connaissance objective; elle n'est ainsi qu'une science sophistique qui repose sur une apparence transcendantale en ce qu'elle dépasse les limites de l'expérience. La difficulté que nous rencontrons à définir la métaphysique consiste donc à lui trouver un objet pleinement universel, qui soit donc en un

<sup>6</sup> *Critique de la raison pure*, trad. Trémesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1967, p. 44.

<sup>7</sup> *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1957, p. 160.

<sup>8</sup> *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 71.

<sup>9</sup> *Question I*, p. 24.

<sup>10</sup> *Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 67.

certain sens au-delà du physique, sans être pour cela au-delà de l'expérience. Autrement dit, il faut que l'objet de la métaphysique, comme ce qui est au-delà du physique, soit encore du domaine d'une saisie contrairement à l'interprétation de Kant. L'objet à la fois universel et singulier de la métaphysique doit appartenir au premier niveau de la fondation transcendantale de l'étant dans l'être avant de désigner le niveau d'une fondation théologique de l'étant. C'est là la conception de la métaphysique de l'être de saint Thomas d'Aquin explicitée et approfondie aujourd'hui par Jacques Maritain qui échappe à notre avis aux critiques adressées de nos jours à la métaphysique.

La conception de la métaphysique de l'être consiste dans un retour de la pensée sur l'objet premier et propre de l'intelligence. Cet objet est l'être en tant qu'il est présent dans toutes ses opérations. Il s'agit d'une notion immédiate, inévitable et irréductible, ce qui élimine qu'il puisse nous tromper « parce qu'étant premier il ne saurait envelopper de construction effectuée par l'esprit, donc de possibilité de composition fautive<sup>11</sup> ». C'est pourquoi la pensée métaphysique est une auto-élucidation de l'être dont le mouvement va « de l'être à l'être et à l'intérieur de l'être ». On ne saurait avoir accès à l'être après coup, ni sortir de l'être pour penser quoi que ce soit, y compris Dieu. Toute compréhension s'effectue dans l'être dès le commencement, ce qui ne veut pas dire que nous avons la compréhension de l'être à partir de lui-même<sup>12</sup>. C'est à même le sensible qu'il est connu, sans être reconnu en lui-même et par lui-même. L'être est à la fois évident et immédiat, mais aussi caché dans l'étant. C'est dans ce passage de l'immédiateté implicite de l'être à son immédiateté thématique recherchée par la métaphysique que s'effectuent les diverses conceptions de l'être dans les divers systèmes philosophiques. La difficulté d'effectuer ce passage de la compréhension de l'être opérée dans toutes nos connaissances à une compréhension de l'être réfléchie provient de la très grande difficulté de prêter attention à ce mot être, qui est le mot le plus courant et le plus commun, celui dont la compréhension est la plus banale parce que cachée dans la connaissance de n'importe quoi. L'être étant ce qu'il y a de plus simple et de plus immédiat, il est difficile d'en discerner l'intelligibilité propre sans y substituer autre chose.

Heidegger pose la question du fondement de la métaphysique. Pour lui, la métaphysique comme telle n'est pas fidèle au dévoilement originnaire de l'être dans la différence de l'étant et de l'être. Elle interprète cette différence comme la transcendance de l'être au-dessus de l'étant dans le mode de l'essence et de la cause première, selon la présence idéale et la présence effective de l'étant, au lieu de penser le dévoilement de l'étant dans l'être qui se fait rien d'étant en laissant être l'étant. La métaphysique est le résultat de l'oubli de l'être comme tel au profit d'un discours sur l'étant comme étant. Elle est le destin de la vérité de l'étant comme appropriation de l'oubli de l'être<sup>13</sup>. Cette question directrice, « Qu'est-ce que l'étant? », qui passe pour la question capitale, n'est en vérité que l'avant-dernière question. La dernière et première

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 424.

<sup>12</sup> J.B. LOTZ, *le Jugement et l'Être*, Paris, Beauchesne, 1963, p. 27.

<sup>13</sup> *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 81.

question s'énonce plutôt ainsi: « Qu'est-ce que l'être même? » L'onto-théologie n'est pas philosophie première dans la mesure où son fondement est impensé, à savoir l'apparition à l'homme de l'étant dans son être alors qu'elle considère l'être de l'étant apparu. Elle doit donc être dépassée dans le pas en arrière qui laisse voir l'oubli de la différence et permet de poser la question de la différence comme telle. Le dépassement est l'abandon de la pensée représentative et un saut qui nous écarte de l'être comme fondement de l'étant et qui nous fait sauter dans l'abîme — *Ab-grund*. La pensée de l'*Ereignis*-Heidegger — et de la différence — en tant qu'elle s'approprie la différence comme telle doit être substituée à la pensée métaphysique de l'origine ontique, de l'identité et de la présence. L'être n'est plus pensé à partir de l'étant comme fondement absolu, mais à partir de lui-même comme le sans-fondement.

Une question essentielle doit être posée à l'égard de cette mise en question fondamentale de la métaphysique: y a-t-il lieu de penser qu'en fait et en droit la métaphysique est une connaissance de l'être de l'étant (l'*ousia* de l'*on*) sur le fondement impensé de la différence? L'exemple de saint Thomas d'Aquin et des grands philosophes thomistes actuels comme Maritain au premier rang, Gilson et Fabro, qui ont placé l'être comme tel au cœur de la philosophie de l'être, en est un démenti formel. On peut interroger l'être comme tel à l'intérieur de la métaphysique en pensant le réel non pas dans les catégories ontico-formelles de l'essence et de l'existence, mais selon les principes réels d'essence et d'*esse*. L'être (*esse*) comme l'acte de l'étant (*ens*) est au cœur de la métaphysique. L'étant est compris à partir de l'être (*esse*) comme ce qui est, ce qui existe, ce qui a pour acte d'exister, ce dont l'acte est l'exister — *id cujus actus est esse*. Le nom d'*ens* est donné à partir de l'*esse* même, écrit saint Thomas — *quod imponitur ab ipso esse, sumitur ab actu essendi*. L'étant (*ens*) signifie *habens esse* de sorte que le nom de chose — *res* — n'est pas identique à celui d'*ens*: le nom de chose est imposé par sa quiddité, comme son nom d'étant l'est par l'être — *nomen rei imponitur quidditate, sicut nomen entis ab esse*<sup>14</sup>. C'est pourquoi le concept d'étant (*ens*) n'est ultime qu'en référence à l'exister lui-même. Il n'y a pas d'étant réel sans l'acte d'être qui en fait un étant. L'être n'est pas au-dessus de l'étant comme sa possibilité et sa cause, il est dans l'étant, mais au-delà de l'étant comme son acte le plus intime. L'être est ainsi un acte transessentiel qui compose l'étant dans la différence de l'étant et de l'essence. Il n'y a pas opposition de l'étant et de l'être, mais composition selon une participation de l'étant à l'être (*esse*). Il ne s'agit pas ici d'une participation de l'être créé à la cause créatrice de son être, ce qui est le moment théologique de la métaphysique, mais de la participation de **ce qui est à l'acte d'être** (*actus essendi, esse*) comme principe de l'étant qui le fonde dans sa présence empirique et transcendante à la conscience. L'être (*esse*) n'est pas le pur fait d'être à constater et totalement irrationnel à l'égard de l'essence comme l'état de possibilité d'un être, puisqu'il est un acte singulier et propre à chaque étant auquel l'essence participe en le limitant.

Comme on le voit, l'être est synthétique. Cette proposition ne doit pas être comprise en tant que le réel est l'effet d'une cause qui lui est extérieure, mais en tant que chacun des êtres est l'unité du Même de l'acte d'être propre

<sup>14</sup> S.T. CG, 1.1, c. 25; In I Métaph., lect. 2, n. 46.

mais commun à chaque étant et de l'autre de l'étant ou de l'essence. La philosophie de l'être n'est pas une pensée de l'identité formelle par réduction de l'autre au Même à travers un troisième terme neutre et commun à tout existant comme le craint Lévinas. La pensée du Même de l'être doit rendre pleinement justice à la différence d'autrui que je reconnais et dont je suis responsable et plus généralement à la différence des choses elles-mêmes en tant qu'elles existent en elles-mêmes. Si toute ontologie est totalitaire comme le pense Lévinas, toute médiation conceptuelle doit être alors refusée au profit du désir qui permet seul la rencontre de l'extériorité absolument irréductible de l'autre. L'abandon de la compréhension de l'être au profit du désir permettrait seul de sauver la transcendance métaphysique d'autrui. La transcendance n'est pas la transcendance neutre de l'être — *es gibt sein* —, mais celle du visage d'un autre homme qui ne se laisse pas assembler en totalité et absorber par mon savoir. Cette position de Lévinas est à notre avis une solution désespérée. L'élimination de tout fond commun qui rassemblerait les étants au profit du face-à-face avec l'autre nous jette dans un pluralisme absolu où la rencontre elle-même ne peut avoir lieu. C'est une impasse. La métaphysique de l'acte de l'être au fondement de l'étant comme un acte original et ultime, distinct de l'acte de l'essence et de la forme, peut rendre possible la communauté des êtres dans l'être dans le respect de leur diversité singulière. Cette diversité n'est pas seulement la diversité individuelle à l'intérieur d'une même espèce, mais la diversité de leur existence elle-même. C'est par son être même qu'un être est différent d'un autre. Et il faut entendre par là que chaque être n'est jamais l'autre, quelle que soit la communauté générique ou spécifique de chaque être. L'altérité doit être pensée au niveau même où chacun exerce un acte d'être (*esse*) qui lui est propre. Platon a placé l'altérité hors du même de l'être comme un non-être relatif — A est identique à lui-même et autre que B — et Aristote, refusant de faire de l'autre un contraire de l'être ou une négation de l'être, a fait de l'autre un autre être, un être en un autre sens et affirmé la multiplicité des significations de l'être. Ce faisant, il laissait sans explication la limitation propre à chaque être. Avec saint Thomas, l'altérité a son fondement dans la différence ontologique **de l'essence et de l'acte d'être**<sup>15</sup>. A n'est que A parce qu'il participe en le limitant à un acte transessentiel qui le pose dans le réel comme un pour soi qui existe indépendamment de la conscience et sans lequel il ne serait rien puisque ce qu'il est n'en est qu'un mode. La forme ne s'oppose pas seulement à une autre forme, elle n'est pas seulement autre que l'autre, mais elle est d'abord autre que l'être (*esse*) dans le même être (*ens*). La diversité n'est pas qu'un moment de la dialectique du Concept absolu en tant que A est A et non-A comme le veut Hegel, mais A n'est que A parce qu'il est composé de deux actes distincts, celui de l'essence et celui de l'être (*esse*) et en tant que l'acte de l'essence est subordonné à l'acte d'être.

La philosophie de l'être pense les êtres en tenant compte de leur existence irréductible. Son objet est à la fois universel et singulier, puisque l'être est ce en quoi tous les êtres conviennent, mais aussi ce en quoi ils diffèrent — tous les êtres sont, mais chacun exerce en propre cet agir premier de l'existence. À la racine même de la compréhension de l'être, l'être est

<sup>15</sup> Q.D. de Veritate, 29, 3.



compris comme analogue, c'est-à-dire intrinsèquement divers. Il est un acte, une perfection qui contient en elle la diversité singulière des êtres. La différence de l'essence est intrinsèque à l'esse lui-même. C'est l'esse en lui-même comme acte de l'étant qui est un et multiple, le même et l'autre. Aristote n'a jamais parlé d'analogie et proportionnalité de l'être parce qu'il n'a pas découvert la valeur sémantique de l'*einai*. Et nombre de thomistes qui écrivent sur l'analogie de l'être d'un point de vue théologique comme le père Montagnes ou d'un point de vue philosophique n'ont jamais saisi que l'être comme tel est un concept analogue selon qu'il implique un rapport proportionnel de l'essence à l'être. Par le moyen de l'analogie de l'être, nous comprenons qu'une même perfection, celle de l'exister, se réalise autrement dans chacun des êtres. L'un de l'être au niveau de la compréhension de l'être et de la fondation transcendante est l'un-singulier-et-universel de l'exister. Il s'ensuit que l'analogie de l'être n'a pas seulement une valeur ontique en regard d'une pure hiérarchie formelle des êtres et d'un rapport d'unité des modes d'être, elle a une valeur ontologique en ce qu'elle porte sur l'être comme tel. Cela n'est possible que parce que l'être n'est pas le fait absolu d'exister, sans intelligibilité propre et qui s'ajouterait à des essences différentes, ni une position existentielle neutre et uniformément valable et qui ferait la différence absolue entre être et ne pas être, mais une perfection ou un acte qui comporte une intensité et une valeur diversifiées. Il y a ainsi des degrés d'être en regard de l'esse lui-même. Il faut ajouter que l'analogie de l'être a une signification spéculative qui permet à la pensée de transcender le sensible et même le fini et le monde. C'est d'entrée de jeu que l'être est analogue en tant qu'il est la signification propre et directe de tout étant et de tout domaine d'étants. Le même de l'être comme l'un-singulier-et-universel de l'acte d'être fonde toute autre forme de compréhension et de comparaison et de similitude entre les êtres, aussi bien le symbole que la connaissance analogique de ce qui est spirituel par rapport à ce qui est matériel. C'est pourquoi le discours métaphysique n'est pas un discours poétique qui dissimule le transfert métaphorique qui le traverse de part en part comme le pense Derrida. Pour ce dernier, en effet, la transcendance qui est à l'œuvre dans le discours métaphysique est vue comme la transgression métaphorique du sensible au non-sensible. Le langage philosophique n'a pas d'autonomie propre et repose entièrement sur l'usure et le non-dit de la métaphore. Tout langage s'inscrit dans la structure dedans-dehors. Tout passage d'un terme à l'autre d'un couple d'oppositions métaphysiques: nature/esprit, sensible/intelligible, autrui/Dieu, présuppose, selon Derrida, le transport du sens propre, sensible au sens figuré spirituel. Avant d'être un procédé rhétorique dans le langage, la métaphore est le surgissement du langage lui-même. Et si la pensée de l'être est le témoin d'une dimension non métaphorique de la pensée en cela que seul l'être résiste absolument à toute métaphore<sup>16</sup>, elle demeure incapable d'articuler l'être dans le langage sans la métaphore. Il en est bien ainsi de la pensée de Heidegger. En voulant dépasser la métaphysique, il ne lui reste pour penser l'être comme tel que le dire d'une parole mythico-poétique qui est encore ontique et métaphorique. Pour échapp-

<sup>16</sup> J. DERRIDA, *l'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 166 et 203.

per à la représentation de l'être selon le logocentrisme de la métaphysique, il invite à faire le saut dans le *il y a* (*es gibt*) et dans l'*Ereignis*. Il quitte le discours métaphysique qui sépare les domaines d'étants, mais il se voit lui-même ramené au procédé métaphorique pour dire l'être lui-même<sup>17</sup>. Au contraire, si l'Être est en lui-même analogue, la transcendance métaphysique, avant de signifier l'au-delà du physique comme sphère d'étants spirituels et séparés, veut dire qu'à même notre connaissance des étants du monde et du sensible nous saisissons une perfection transcendantale immanente au domaine physique, appréhendée en lui mais le traversant — il s'agit d'une perfection transphysique — et l'ouvrant à l'ensemble des êtres pour former la communauté des êtres dans l'être. La transcendance métaphysique de l'être dans sa signification transcendantale est exercée continuellement dans toute connaissance : nous comprenons d'emblée l'opposition entre être et ne pas être, et nous attribuons l'existence à des êtres essentiellement différents. Ce qui est exercé et su sans être reconnu ni thématiqué dans son intelligibilité propre, c'est l'existence comprise comme un acte. Pour saisir cette valeur suruniverselle et analogue du **est** au fondement de toute connaissance ontique, il faut passer de la **représentation** de l'être à l'**affirmation** de l'être dans un jugement d'existence comme je **suis**, tu **es**, les choses **sont**. Bien loin que le jugement ne soit qu'un mode dérivé et secondaire de notre être-au-monde en tant qu'il s'enracine dans des phases anté-prédicatives du dévoilement de l'étant qui sont aussi des phases préalables de vérité, nous pensons que le jugement seul est le lieu de la vérité même s'il s'appuie sur une manifestation préalable du réel, parce que le jugement achève ce dévoilement en rapportant l'étant à l'être (*esse*). Le jugement situe l'étant dans l'horizon absolu de l'être en tant que le verbe être a une valeur sémantique en lui-même. En effet, en plus de la fonction copulative du verbe être indiquant la composition des termes dans un énoncé, en plus aussi de sa fonction existentielle en regard de l'affirmation dans la réalité de cette composition formée dans l'esprit, le verbe être signifie principalement l'ultime composition de l'étant (*ens*) — la synthèse réelle du mur blanc dont parle Aristote — et de l'être (*esse*). L'étant est rapporté à l'être comme un acte qui le pose en lui-même et pour lui-même, comme réel, complètement indépendant de la pensée humaine qui l'affirme et dans une transcendance absolue qui le pose hors du néant comme l'acte de ceci ou de cela. L'intelligibilité transcendantale propre à l'*esse* affirmé dans le jugement d'existence demeure à l'état entièrement implicite et impliquée dans le substitut intelligible de **présence à mon monde** — Pierre **est** là. L'intelligibilité de l'être (*esse*) comme tel reste cachée et non reconnue, seulement impliquée dans l'intelligibilité de l'être là. C'est une énergie fondamentale, une activité exercée différemment par chacun des sujets réels qui fait d'eux des absolus métaphysiques.

Avons-nous épuisé la transcendance de l'être à ce premier niveau d'une fondation transcendantale de l'étant, celui de la compréhension de l'être, par la résolution de tout acte essentiel à l'acte d'exister, comme passage d'acte à acte, de l'acte second de l'accident à l'acte premier de la forme qui détermine la substance, et, ultimement, de l'étant déterminé comme sujet d'existence à

<sup>17</sup> J. GREISCH, « les Mots et les Roses », *RSPT*, 57, 1973, p. 453.

l'acte d'être singulier qui pose l'étant hors du néant en le faisant réel<sup>18</sup>? Cette transcendance de l'être comme perfection transcendantale de l'existence (*esse*) ne postule-t-elle pas la transcendance séparée de l'Être absolu? De la différence de l'étant et de l'être dans les êtres ne devons-nous pas affirmer l'identité de l'Être et de Dieu? Mais alors comment s'effectue ce passage sans la présupposition de Dieu au point de départ? Et ce Dieu que nomme la métaphysique n'est-il pas une pure idole conceptuelle qui perd le droit à l'adoration? En devenant un fondement du monde, Dieu n'est-il pas agrégé aux étants, fût-ce comme un Premier étant? La déconstruction de la métaphysique opérée par Heidegger souligne avec force ces difficultés et ne laisse pas intouchée la pensée de Dieu en philosophie. C'est en vertu du même oubli de l'être que la métaphysique recherche un fondement de la possibilité des étants et de leur réalité. Cette critique est valable pour les métaphysiques essentialistes, mais elle ne vaut pas dans la problématique qui est la nôtre d'une métaphysique de l'existence.

Il est bien vrai que l'être que nous saisissons d'abord est au fondement de l'étant, que c'est l'être de ceci ou cela et que l'être qui transcende l'étant en tant même qu'il est analogue est pour l'étant et le monde qu'il fonde. L'être de l'étant est bien fini en tant que synthétique. Reste que l'être déborde tout étant et que **de lui-même et par lui-même**, il **peut** se réaliser dans le monde de l'infinité pure et pleinement déterminée de l'Être subsistant. D'elle-même, la perfection d'exister est une perfection auto-suffisante et auto-intelligible. Si l'étant n'est jamais sans l'être, l'être à l'inverse peut être sans l'étant, c'est-à-dire se réaliser à l'état pur, sans restriction aucune parce qu'il enveloppe tout autre ordre de perfections qu'il fonde. Par lui-même, il peut bien être sans la limite de l'étant, puisqu'il n'est qu'acte au fondement de tout autre acte. Si en lui-même il est l'au-delà de l'étant immanent à l'étant, par lui-même il peut être l'au-delà de l'étant séparé de l'étant et sans le rapport à l'étant. En lui-même, il comporte la différence des étants, mais par lui-même dans sa pure raison d'acte ultime, il peut se réaliser pour lui-même sans la différence de l'étant et dans la pure identité de l'Exister même subsistant, de l'Être sans plus. Par lui-même, l'Être n'a pas la raison du fondement, il est sans fondement. D'entrée de jeu, l'intelligence se porte au-delà du physique en comprenant l'être comme essentiellement analogue et, dans sa possibilité ultime, comme franchissant l'infini. Le passage de cette possibilité la plus intime de la perfection transcendantale découverte à même la compréhension de l'être sensible de se réaliser sous le mode infini à l'affirmation de l'Être absolument transcendant est le pas qu'effectue la théologie rationnelle.

Ce passage de la fondation transcendantale du monde au fondement dans un Être absolument absolu s'effectue de l'intérieur de la question de l'être comme tel et non pas seulement comme l'exigence d'une logique de l'être réduit à l'étantité à l'intérieur d'une pensée de la représentation. Il faut même ajouter que ce n'est qu'à l'intérieur de la pensée chrétienne et, d'une façon plus précise, dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, que Dieu est identifié philosophiquement à l'être comme tel. Dieu est l'Être même subsistant par soi, l'*esse ipsum per se subsistens*, l'*esse* subsistant. Dans un texte très significatif

<sup>18</sup> C. FABRO, *Participation et Causalité*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 80.

de son Commentaire sur le *Livre des Causes*, saint Thomas écrit: « Mais selon la vérité des choses, la cause première est *supra ens*, au-dessus de l'existant, en tant qu'elle est l'exister lui-même infini, *ipsum esse infinitum*<sup>19</sup>. » Les Grecs n'ont pas pu identifier Dieu et l'Être puisqu'ils n'ont jamais pensé l'être comme tel. Et, pour saint Augustin, par exemple, le Dieu de l'Exode est l'être de Platon, c'est-à-dire l'être vrai comme ce qui est absolument immuable et à l'abri de tout changement. « Lorsqu'il lisait le nom de Dieu, saint Augustin comprenait: « Je suis celui que ne change jamais »; en lisant la même formule, saint Thomas comprenait: « Je suis l'acte pur d'exister. »<sup>20</sup> C'est une compréhension philosophique de la parole biblique « Je suis celui qui est. » Parce que l'être est compris comme un acte qui pose un étant hors du néant en lui donnant d'exercer « cette souveraine activité d'être » dans une indépendance totale de moi et parce que cet acte des actes — *actus actuum* — ne comporte de lui-même aucune imperfection, l'intelligence saisit que mon être existe d'une manière finie et imparfaite, c'est-à-dire que mon être existe-avec-néant, que le monde lui aussi existe-avec-néant. Cela implique que l'être-avec-néant qui est autre que l'être (*esse*) pris absolument ne peut être que par l'être-sans-néant, c'est-à-dire par l'Être qui est absolument et infiniment. L'absolu de mon être et du monde comporte une négativité interne qui en fait une pure puissance d'exister et dans une insuffisance radicale d'être. La négativité n'est pas cependant intrinsèque à l'être pris absolument, elle ne l'est qu'aux êtres finis. Il s'ensuit que le nom propre de Dieu en philosophie est l'aséité, l'*ipsum esse subsistens* et non pas celui de *causa sui* qui est contradictoire et anthropomorphique. L'analogie que Descartes utilise, en effet, n'est qu'un passage à la limite de l'idée de cause efficiente qui demeure dans la ligne formelle de l'étantité, alors que l'analogie de l'être (*esse*) comme tel permet de franchir l'infini dans un ordre distinct de l'essence où Dieu est l'exister par essence. Dieu n'est pas une existence sans essence, mais son « essence est son exister lui-même<sup>21</sup> ». Cette notion d'aséité évite de faire de Dieu le plus haut étant et le premier être en tant que contenu dans le genre substance, car il est premier en dehors de tout genre, à l'égard de tout l'être — *totius esse*<sup>22</sup>. Dieu n'est pas l'ens séparé ou le maximum, dans la ligne limitée au créé de l'étant comme ce qui a l'existence dans la ligne des perfections créées. L'être increé est l'*esse subsistans* en tant que l'exister (*esse*) lui-même est infini. Comme cause première, il est *supra ens* en tant qu'il est *ipsum esse infinitum*<sup>23</sup>. Dieu est le premier être qui est absolument et infiniment. Dieu n'est pas le premier être à l'intérieur du concept générique d'être, il n'est pas une partie de l'être fût-ce au sommet du monde, ou au-delà du monde, mais il est le Tout de l'être, l'Exister infiniment distinct de la totalité de l'étant. Ce qui évite d'affirmer une commune mesure entre l'infini et le fini sans pulvériser par ailleurs notre discours sur Dieu. Si Dieu, par ailleurs, est la cause qui donne au monde et à

<sup>19</sup> *Expositio super Librum de Causis*, lect. VI.

<sup>20</sup> E. GILSON, *le Thomisme*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1948, p. 137.

<sup>21</sup> *De Ente et essentia*, au début du chapitre 5, Paris, Vrin, 1956, p. 62.

<sup>22</sup> St. Th., Ia, q. 3, a. 6 ad 2<sup>um</sup>.

<sup>23</sup> *In lib. de causis*, lect. 6; J. MARTAIN, *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, p. 103.

mon être d'être, il n'est pas en tant que créateur. En lui-même, il n'a pas la raison de cause, puisqu'il crée librement, il est sans plus. Être n'est pas synonyme d'être causé de sorte que la perfection d'être (*esse*) domine la fondation causale. C'est parce que le monde est fini et composé qu'il est causé et non pas parce qu'il est. Mais ce n'est que comme créateur que Dieu peut être à la fois cause du monde et séparé du monde, transcendant et immanent par sa causalité qui n'est pas ontique et phénoménale, mais ontologique et transcendantale.

Dieu qui est l'Exister même est aussi une Personne, quelqu'un qui dit Je comme nous, à condition de voir que la notion de personne est une notion analogique et qu'elle peut ainsi sans anthropomorphisme être appliquée à Dieu. En effet, d'une part, Dieu n'est pas un pur principe d'unité intelligible, il est l'Exister subsistant par soi et, d'autre part, comme Source de la vie, de la connaissance et de l'amour, il est un Je infini qui dit de lui: *Ego sum qui sum*. « Cette personnalité souveraine, écrit Jacques Maritain, est à la fois ce qui l'éloigne le plus de nous — l'inflexible infini fait face à moi, pauvre homme — et en même temps le rapproche le plus de nous puisque la pureté incompréhensible a un visage, une voix, m'a posé devant elle pour lui faire face, pour que je lui parle et qu'elle me réponde<sup>24</sup>. » Ce Dieu personnel dont nous dépendons totalement nous connaît et nous aime personnellement. Ce Dieu tout différent d'un Dieu impersonnel et indifférent au monde n'est pas une idole, il est bien le même que le Dieu d'Abraham qui se révèle à nous. La différence consiste dans le fait que la connaissance philosophique de Dieu n'a pas pour effet de nous justifier devant Lui alors que le rapport de foi et de charité à un Dieu qui se révèle lui-même à nous est de l'ordre de notre salut dans la participation de la vie divine elle-même. Au surplus, la connaissance philosophique de Dieu connaît Dieu en quelque sorte de l'extérieur et le nomme en avouant un Mystère qui dépasse infiniment notre raison. Elle le connaît comme inconnu non sans savoir cependant que Dieu possède en propre et non seulement comme cause des créatures les perfections transcendantales et simples que nous lui attribuons et selon un monde infini qui empêche que nous puissions saisir son essence en elle-même. Cette connaissance qu'utilise la voie négative pour affirmer l'Être séparé et transcendant de Dieu à l'égard de toute création n'est pas rien. Elle n'est pas une affirmation agnostique sur Dieu et doit être aussi interprétée différemment des énoncés négatifs sur Dieu de la théologie mystique. La voie négative utilisée en théologie comme science qui procède à l'aide des concepts pour connaître n'a pas la même signification quand elle appartient à la sagesse supérieure et infuse qui connaît par mode de non-savoir. Ici et là, nous avons affaire à une ignorance qui sait et à une connaissance qui ignore. Sous peine d'être accusée de fidéisme et de ne plus être un savoir critique, la théologie ne doit pas abandonner la raison à la science et le monde à la raison autonome et sécularisée. Elle doit comprendre, au contraire, que la possibilité pour la raison humaine de nommer les sources de notre être et du monde appartient constitutivement à la raison humaine soit dans le mode de la théologie naturelle, soit dans le mode mystique de l'expérience du soi. Il en est ainsi

<sup>24</sup> MARITAIN, *Distinguer pour unir* [...], p. 466.



parce que l'homme a la nature métaphysique d'un esprit dont la subsistance est communiquée au composé humain. Comme tout esprit qui s'enveloppe lui-même dans ses actes, l'homme a la conscience spontanée d'un soi supra-phénoménal. Grâce à une réflexion vraie et exercée, non encore conceptualisée, il connaît implicitement et obscurément l'absolu du soi au centre de lui-même comme racine de toutes ses opérations mentales mais sans en connaître la nature. Il a la mémoire du présent, il est *memoria sui*, dit saint Augustin. Il entre en rapport avec autrui et Dieu comme des absolus. Sa dignité absolue, l'homme la tient du fait qu'il est dans une relation directe avec l'absolu. La personne humaine existe de l'existence même de l'esprit en elle qui domine le temps et la mort. Le soi humain « existe dans le temps et est né dans le temps. Mais... en tant même qu'il est centre d'activité spirituelle... lui aussi est supérieur au temps, comme la pensée elle-même, et échappe aux prises du temps<sup>25</sup>. »

---

<sup>25</sup> J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, Paris, Alsatia, 1953, p. 88.