

VOILÀ POURQUOI JE NE SUIS PAS 'ONTOLOGUE'

PAUL GILBERT, S.J.

Pontifical Gregorian University, Rome

Abstract. The word 'ontology' has no meaning outside the context in which it was created. When it was invented, at the beginning of the seventeenth century, the word 'metaphysics' already existed. So the creation of 'ontology' had to express a distance with respect to tradition. 'Metaphysics' had its roots in Aristotle and his search, his impossible search, for a first principle. This project is taken up again by 'ontology' but this time by limiting the Aristotelian intention to the area of univocal formality, while Aristotle had situated himself within the order of dialectical investigation. Current phenomenology tries to re-actualize the Aristotelian intention by emphasizing ontological difference and analogy, while analytic philosophy remains firmly within the tradition of modern ontology.

Le titre de ma communication pourrait paraître polémique. Et il l'est effectivement. La question que je voudrais traiter revient très souvent dans la littérature philosophique, bien que la plupart du temps on ne l'envisage pas vraiment de manière radicale. Y a-t-il un rapport, et comment, entre la métaphysique et l'ontologie ? Il y a un rapport, évidemment, tellement que l'on fusionne souvent l'un de ces termes avec l'autre. Mais comment expliquer ce rapport ? De quel type de rapport s'agit-il ? Les habitudes des auteurs ne poussent-elles pas à confondre ce qu'on aurait avantage à bien distinguer ? Comment distinguer ces termes ? Jusqu'à quel point ? Avec quel avantage ? Je commencerai par rappeler quelques banalités sur l'invention des deux termes en question. J'expliquerai ensuite comment ces termes indiquent des attitudes intellectuelles successives et fort différentes au cours de l'histoire de la pensée : la métaphysique est venue d'abord (seconde section de mon intervention), puis l'ontologie (troisième section). J'en arriverai ainsi dans ma quatrième section à la situation contemporaine, en me demandant si la phénoménologie actuelle ne serait pas une héritière de la métaphysique antique, tandis que, considérera la cinquième section,

la philosophie analytique se moulerait dans les perspectives strictes de l'ontologie moderne.

I. L'HISTOIRE DES TERMES

Le terme 'ontologue' est construit de manière plus ou moins arbitraire, tout comme le terme 'métaphysicien'. Il s'agit d'un prédicat formé à partir d'un substantif communément accepté, 'ontologie' ou 'métaphysique'. La question à envisager est donc celle de la différence entre l'ontologie et la métaphysique. Cette distinction est d'ordre d'abord historique. Elle reflète des états différents de la rationalité, des visées successives de la raison. On dit habituellement que le mot 'métaphysique' daterait d'Andronicos de Rhodes, un contemporain du livre de la Sagesse, quelques dizaines d'années avant la naissance du Christ. L'époque était plutôt stoïcienne, universaliste, attentive aussi à la structure du langage. Mais en réalité, le terme 'métaphysique' était déjà connu depuis plusieurs siècles auparavant ; il aurait peut-être même été créé par Eudème, le destinataire d'une *Éthique* d'Aristote.¹ Quant au mot 'ontologie', il date de l'aube du XVII^e siècle après Jésus-Christ, de 1613 déclare-t-on habituellement en mentionnant le *Lexicon philosophicum* de Rudolf Goclenius, mais de 1606 si l'on considère la couverture d'un livre (*Ogdoas scholastica*) de Jacob Lorhard que possède la bibliothèque de l'université d'Urbino – nous sommes quelques années après la publication des *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez en 1597, quelques années avant le *Discours de la méthode* de René Descartes, à l'aube de la modernité donc. La création de ces termes aux deux extrêmes de 16^e siècles, si pas davantage, révèle une différence essentielle quant à l'intention rationnelle plutôt qu'une simple casualité historique. Le terme créé par Andronicos indique en effet un ensemble de livres qui se mettent à distance des procédures de la physique, celui de Lorhard ou de Goclenius une discipline proprement 'logique'.

II. MÉTAPHYSIQUE

Voyons d'abord le cas de la création du terme 'métaphysique' par Andronicos ou par l'un de ses prédécesseurs. Le terme 'métaphysique' signifie 'après la physique'. On connaît l'interprétation hautement banale

¹ Voir E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, Torino, UTET, 1993, 9.

de cet 'après', mais il convient de regarder de plus près ce que serait ce 'méta' pour Aristote et son épistémologie. 'Après' s'oppose à 'avant'. La physique vient avant la métaphysique tout comme, dans l'expérience intellectuelle, l'expérience sensible et sa première interprétation rationnelle viennent avant la construction du système des causes. La 'physique' étudie le mouvement spatial et temporel, la génération et la corruption des substances, etc., cherchant à chaque fois comment rendre intelligible ce qui semble échapper à la rationalité complète à cause de son instabilité intrinsèque. La recherche des causes est évidemment fondamentale en physique. Les catégories de l'acte et la puissance y jouent aussi un rôle décisif. Or ces catégories ne se rencontrent pas 'dans' la nature, 'dans' le monde physique. Le monde physique est fait d'éléments dont les relations apparaissent de manières variées mais cohérentes dans leur succession au cours de l'histoire des sciences, une variété dont la raison complète prend la responsabilité. Ces catégories sont créées par l'intelligence quand elle interprète l'expérience physique en fonction de sa propre nature intellectuelle. Elles expriment et rendent manifeste une manière de comprendre le monde sensible d'une façon qui contente la raison. Elles révèlent d'abord la puissance de la raison plutôt qu'un état de la nature. La *Physique* ne décrit pas seulement le monde sensible, comme si elle ne considérait que ce qui tombe immédiatement sous les sens. Elle élabore un discours 'méta'-sensible.

Voilà pourquoi le *Peri psychès* d'Aristote est un texte de physique, le texte qui se situe même au cœur du dispositif rationnel mis en place pour étudier la nature, sans aucun doute le texte le plus fondamental de cette partie de la réflexion philosophique systématique. La *Physique* traite en effet des corps naturels dont certains possèdent la vie et d'autres non,² et parmi ceux qui jouissent de la vie certains ont l'intelligence et d'autres non.³ Or, dans le *Peri psychès* qui utilise en abondance la distinction de l'acte et de la puissance, une autre distinction se fait jour, celle de la passivité et de l'activité, avec une césure originale fortement établie entre ces deux termes. On ne peut pas penser en effet, à la lecture des chapitres 4 et 5 du *Peri psychès*, que l'intellect passif devienne actif, alors que dans le monde sensible ce qui est en puissance va se transformer en acte. Cette résolution de la puissance physique dans l'acte ne vaut pas pour l'intellect. Aristote voit la différence entre ces deux séries de termes, celle de l'expérience physique et celle de l'expérience intellectuelle, mais il semble voir aussi

² Aristote, *Peri psychès*, II, 1 (412a13-14). Voir aussi II, 2 (413b21-22).

³ Aristote, *Peri psychès*, II, 2 (413b23-24).

l'impossibilité de la résoudre dans une thèse qui les unifierait. Les causes que la *Physique* met au jour ne sont donc pas les causes les plus cohérentes avec les exigences de la raison dont la réflexivité se fait dorénavant jour. Et nous en restons à cette aporie, qui se retrouve dans la *Métaphysique* quand son auteur, au livre XII, superpose deux approches de la divinité, l'une à partir de la cause finale dans la nature intelligible,⁴ l'autre à partir de l'expérience que la pensée a d'elle-même en se pensant elle-même, dynamique et féconde indéfiniment à la manière de la vie.⁵

Après les livres de la *Physique*, viennent ceux de la *Métaphysique*. Or ce dont parleront les livres de la *Métaphysique* n'est d'aucune manière repérable avec certitude. Pierre Aubenque voyait dans ces livres une science en recherche d'elle-même, de son objet, de sa méthode.⁶ La *Métaphysique* est en effet un texte qui déplace continuellement ses points de vue. Comme bien souvent en lisant les grands textes d'Aristote, on a l'impression que leur auteur ne se satisfait jamais de ce qu'il a trouvé, qu'il a un projet mais que jamais il n'arrive à l'accomplir car la complexité des problématiques lui apparaît toujours davantage. À chaque moment de sa recherche, se proposent des difficultés, des alternatives. Aristote n'est pas moins boiteux que Socrate. Mais jamais il ne se décourage, comme s'il savait que chaque pas, chaque essai servait son projet général. Quel serait donc ce projet dans le cas de la *Métaphysique* ? La question envisagée est celle du principe premier. La question du principe premier semble structurée de manière ferme dans le deuxième livre de la *Métaphysique*, un livre dont beaucoup doutent de l'authenticité mais qui expose de manière quasi sûre une proposition authentiquement aristotélicienne ; il s'agit du rejet du processus à l'infini, ou de la position d'un univers mental a priori fini, clos, terminal, une nécessité qui semble essentielle pour le savoir. Cette assurance aristotélicienne n'empêche cependant pas que s'impose toute une série de paradoxes auxquels Aristote va essayer de correspondre, sans arriver à des solutions parfaites.

Le paradoxe le plus fondamental est celui de l'unicité du principe. Celui-ci, pour être premier, devrait être 'un'. Il y a là une exigence de la raison qu'Héraclite a exprimée superbement : « il faut suivre le logos commun, qui appartient à tous »⁷ mais que la postmodernité a mis

⁴ Voir Aristote, *Métaphysique*, XII, 7 (1072a20-36).

⁵ Voir Aristote, *Métaphysique*, XII, 7 (1072b26-28).

⁶ Voir P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, puf (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 51983, les parties 1 (« La science "recherchée" ») et 2 (« La science introuvable »).

⁷ Héraclite, *fragment 2*.

en question. Or, selon la *Métaphysique*, il y a au moins quatre types de principe premier : la cause dans l'ordre de la philosophie des sciences et de l'épistémologie, Dieu dans l'ordre de ce qui transcende le sensible, la substance dans l'ordre de ce qui est 'réel', l'étant dans l'ordre de la formalité universelle. Quatre ordres, quatre principes premiers.⁸ Et l'on ne sort pas de cette multiplicité, encore que des liens entre ces principes soient pensables, des liens sans réduction cependant à l'unité, sans identification. Le plus que l'on puisse faire, c'est de conduire la réflexion sur les causes vers celle sur Dieu, et la réflexion sur la substance vers celle sur les étants formels. Mais on ne peut pas réduire l'une à l'autre ces deux séries, de la causalité entre les choses et de la substance structurée selon son apparaître à la raison. Aristote se débat dans ces problèmes dans le troisième livre de sa *Métaphysique*, particulièrement quand il discute d'une aporie, la dixième, qui note l'impossibilité de résoudre au 'même' les principes des étants corruptibles et des formes incorruptibles. La métaphysique est donc plurielle – et problématique dès que le rejet d'un processus à l'infini s'impose absolument tout en étant également irréalisable. Elle a au moins deux dimensions, l'une causale et l'autre substantielle, et elle ne peut pas se réconcilier avec ce destin de pluralité.

Ne serait-ce pas que le rejet du processus régressif à l'infini, expression d'une volonté de savoir de manière définitive et ferme, ne serait pas trop 'idéal', qu'il ne corresponde pas à une puissance réelle de la simple raison ? Aristote ne serait-il pas embarrassé par ce problème ? La vie est-elle donnée de manière indéfiniment abondante, ou de manière finie ? Que dire si cette vie est celle de la pensée ? Quelle est la norme la plus rationnelle et définitive de la réalité ? La sphère céleste bien ronde, tournant sur elle-même ? ou la pensée capable de s'exprimer en altérité sans se perdre ? La métaphysique n'a-t-elle pas à considérer une altérité constitutive de l'identité, comme Platon l'avait déjà reconnu dans son *Parménide* et son *Sophiste* ?⁹

⁸ Voir G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero (Centro di ricerche di Metafisica), ⁵1993.

⁹ Voir P. Ricoeur, « Renouveau de l'ontologie » dans *Encyclopédie française*, Paris, Société de gestion de l'encyclopédie française, 1957, t. 19, 19.18-2 ; Id., « Ontologie » dans *l'Encyclopaedia universalis*, t. 13, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1972, 101 ; Id., « De la métaphysique à la morale » dans la *Revue de métaphysique et de morale* 98 (1993), repris dans Id., *Réflexion faite*, Paris, Esprit (Philosophie), 1995, 89-91.

III. ONTOLOGIE

La métaphysique aristotélicienne se présente ainsi tout autrement qu'un système de manuel, compact et clos sur lui-même. Elle n'est d'aucune manière centrée sur un principe premier unique que l'on pourrait déployer en lui-même, pour lui-même, et tout le reste après lui. Ce qui n'est pas le cas de l'ontologie, plus déductive qu'inductive, dont l'exposé canonique se rencontre dans l'œuvre de Christian Wolff. Le travail de Wolff porte à son comble une orientation spéculative dont l'acte de naissance est difficilement déterminable. On la situe en 1613 avec Goclenius, ou en 1606 comme on l'a déjà dit, mais on pourrait aussi la reconnaître dans la traduction que Suárez propose de la 'définition' donnée par Aristote au seuil du quatrième livre de sa *Métaphysique*. Dans la première de ses *Discussions métaphysiques*, Suárez déclare en effet ceci : « l'étant en tant qu'étant réel est l'objet adéquat de cette science »¹⁰ qu'il appelle encore « métaphysique ». On observera que Suárez ajoute à Aristote trois termes : 'objet' (*objectum*), 'adéquat' (*adaequatum*) et 'réel' (*reale*), ce qui pousse la réflexion fondamentale dans une direction 'objectivante' ; on suppose donc que le lieu de la métaphysique est intérieur à la différence du sujet et de l'objet, ce qui suppose à son tour une manière d'intentionnalité épistémologique que fixe le mot 'adéquat'. Nous sommes là au seuil des inquiétudes des hommes de sciences quant à l'objectivité et l'exactitude de leurs théories (Francis Bacon), ou quant à la capacité de la raison à adhérer à la certitude et à ses problématiques propres (René Descartes). Le troisième ajout de Suárez à Aristote est cependant le plus important. L'étant 'réel' se distingue de l'étant 'de raison' en tant qu'il est nécessaire, 'réel' en ce sens. Un étant de raison peut être simplement possible ; il suffit qu'il ne soit pas contradictoire. L'étant réel, qui n'est pas l'étant donné aux sens, est aussi un étant de raison, mais a par contre une puissance propre de réalisation. Il s'impose en effet à l'acte intellectuel comme l'une de ses conditions. La négation est ainsi un étant réel (« Ceci n'est pas cela » = « Ceci n'est réellement pas cela »).

Le changement le plus radical opéré par Suárez tient en ceci : Aristote problématise l'avant du langage qui est susceptible d'exprimer le premier principe, non pas sans quelque embarras, tandis que Suárez suppose que ce langage puisse être fixé a priori, problématisant seulement ce qui vient après, c'est-à-dire les techniques de déploiement de son sens. Il s'agirait, dans le savoir que Suárez appelle encore 'métaphysique', de porter au jour

¹⁰ Fr. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, I, 1, 26.

les conséquences rationnelles du principe premier que l'on pourrait saisir par intuition vive et dire clairement de telle ou telle façon, singulièrement dans l'expression « étant réel ». ¹¹ L'opération intellectuelle se fonderait ainsi sur un terrain de certitude. C'est précisément cela que Kant reprochera à Wolff dans la « Préface » de la seconde édition de sa *Critique de la raison pure*, ¹² en quoi le philosophe de Königsberg reprend le projet aristotélicien d'une philosophie fondamentale inductive et se fait âpre critique des constructions spéculatives de la modernité. Sous la disposition intellectuelle de la modernité que manifeste Suárez, on peut toutefois reconnaître une exigence dont on ne peut pas nier le caractère légitime : les mots sont supposés susceptibles d'exposer leur signification propre, que nous serions capables de dévoiler entièrement. L'opération 'métaphysique' consisterait dès lors, non pas à chercher comment exprimer au mieux le principe premier, mais à dévoiler ce qui est déjà dit dans les mots où l'on prétend l'exprimer effectivement et efficacement. On peut reconnaître en cela un héritage du nominalisme du Moyen-Âge finissant, mais aussi une ouverture au futur puisque ce qui est présent en nos mots est aussi une intention qui correspond à une intuition intellectuelle.

Que les mots aient une intentionnalité spécifique, voilà qui n'est pas une trouvaille originale. Les philosophes le savaient déjà depuis bien longtemps. Platon a tout un dialogue sur le thème, son *Cratyle*. La question est cependant de déterminer ce qui constitue l'horizon de cette intentionnalité. Le nominalisme de la fin du xiv^e siècle a construit à ce propos, avec Occam, une théorie de la *suppositio* – supposition matérielle (le mot et le son sont le même : « homme est dissyllabique »), personnelle (le mot est pris comme signifiant ce qui est ainsi nommé : « tel homme aime »), simple (le mot désigne quelque qualité commune : « l'homme est une espèce d'animal ») –. Utilisant un mot, la pensée sait dans quelle direction elle s'engage ; elle a l'intuition de son terme. La thèse s'articule de manière problématique quand Suárez distingue le concept formel et le concept objectif, le concept formel étant la représentation de l'objet élaborée au gré de nos intentions intellectuelles, le concept objectif étant l'objet vers lequel nous nous orientons au moyen de ces concepts formels mais sans jamais l'y absorber, même si nous en avons l'intuition.

¹¹ Suárez veille toutefois à distinguer l'« étant réel » d'un concept purement abstrait de l'ens. Les premières objections exposées dans les *Disputationes* (I, 1, 2) en vue de mieux saisir l'originalité du projet indiquent que les raisonnements en forme de totalité intégrant *sub se* de multiples particuliers ne conviennent pas vraiment à la rigueur de la science première.

¹² Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, B XXXVI-XXXVII.

La thèse de l'intentionnalité des mots accède alors à l'un de ses moments les plus importants : le savoir se déploie dans un monde cognitif dont il importe de connaître les raisons formelles, les rapports avec les réalités d'existence étant laissés aux élaborations d'hypothèses, c'est-à-dire livrés aux expériences empiriques qui confirmeront, infirmeront, limiteront ou stimuleront l'analyse formelle de la compétence intellectuelle. Le principe premier est tout entier formel. Ce que Suárez ajoute au nominalisme, c'est la considération d'une puissance intentionnelle spécifique de l'intellect qui s'exerce ou s'applique dans des mots d'un genre spécial, tel le mot 'étant', un concept 'objectif' où l'intuition déborde les possibilités des intentions subjectives. L'intuition du sens des mots de ce genre, qui transcendent par leur universalité et nécessitent les expériences sensibles particulières, se termine aux mots mêmes, mais dont la spécificité est médiatisée et élaborée à partir d'intention intellectuelle qui s'y exerce grâce au monde des formes.

Suárez anticipe en cela certains aspects des thèses majeures de la première *Critique* de Kant et s'éloigne du nominalisme strict ; il manifeste la disposition transcendantale et médiatrice de la pratique intellectuelle, mais il ajoute à Kant le sens d'un dynamisme intellectuel dont le philosophe de Königsberg ne tiendra cependant pas compte.¹³ L'intention spirituelle est en outre, pour Suárez (comme pour Thomas d'Aquin d'ailleurs, mais d'une autre manière), profondément unifiée. Elle l'est par son objet formel qui, pour le métaphysicien, est le « plus vaste », dirait-on avec Martin Heidegger.¹⁴ L'étant en tant qu'étant est cependant à penser aussi en tant qu'« étant réel », la forme de l'étant étant identiquement la condition de toute pensée effective, consistant donc en la nécessité la plus massive, ontologique. « Pour Suárez, l'unification ne se laisse penser qu'au titre de l'univocité, comme unité d'une seule et même *ratio entis* dont la loi s'impose également à tout ce qui est ou peut être sur la terre comme au ciel ».¹⁵

Suárez recompose ainsi les perspectives d'Aristote et accueille la mentalité nominaliste de la Modernité, tout en la complétant. La multiplicité des intentions subjectives ou des intérêts intellectuels manifestée par la

¹³ Telle est la critique de fond faite par Joseph Maréchal à la *Critique de la raison pure*. Voir J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Cinquième Cahier. Le thomisme devant la philosophie critique*, Paris et Bruxelles, Desclée de Brouwer et L'édition universelle, 1949, par exemple 488-492.

¹⁴ Voir M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de G. Kahn, Paris, Gallimard (Classiques de la philosophie), 1967, 14.

¹⁵ J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, puf (Épiméthée), 1990, 207-208.

multiplicité des horizons ultimes qu'Aristote ne parvient pas vraiment à unifier est synthétisée maintenant autour du terme suprêmement commun à tous les horizons, l'*ens reale*. Les différentes intentionnalités peuvent alors être décrites selon une multiplicité d'horizons qui appartiennent tous à l'*ens reale* et qui devront en être déduits. Le problème sera de déterminer comment organiser cette déduction. Une solution serait de montrer que les parties peuvent être déduites d'un tout grâce à leur distinction affirmée selon la différences des intentions spirituelles qui sont engagées au sein même de ce tout qu'elles composent. L'ontologie deviendrait ainsi la philosophie première. La future distribution des domaines intellectuels en cosmologie (connaissance du monde), anthropologie (connaissance de soi) et théologie naturelle (connaissance de Dieu) suivra ces affirmations fondamentales, non pas tout d'un coup mais progressivement. Chez Suárez, il ne semble pas que l'*ens reale* soit pensé de cette façon ; il est en effet radicalement a priori et connu comme tel. Sa formalité est si exceptionnelle que toutes nos intentions formelles devront s'y soumettre. Et on en arrive ainsi à Wolff.

La division des domaines de l'ontologie relève de la reconnaissance de la multiplicité des intentions subjectives regroupées dans les trois régions qu'on vient de signaler mais unies en leur principe ontologique. Il devient ainsi possible de traiter des questions théologiques en se pliant aussi aux conditions d'une connaissance d'ordre cosmologique, ce qui exigerait d'ailleurs de sérieuses corrections à l'originalité absolue de la théologie. Ce n'est cependant pas cela qui va intéresser l'ontologie 'générale', mais le mot même. Au principe de l'ontologie, Wolff pose le principe logique de non contradiction, dont on sait l'abstraction du cours des temps et de la multiplicité des points de vue, des espaces. L'ontologie s'attachera alors à montrer les différents sens des mots qui expriment la structure fondamentale de la connaissance (matière et forme, puissance et acte, etc.), en les déployant selon une norme d'identité logique abstraite. Mais l'abstraction ne pourra pas tenir le coup longtemps en cet état pur. Les sens des mots abstraits vont être remplis en y mêlant les intentions diversifiées de la raison, y compris sous les modalités des sciences technologiques ; ils pourront par exemple être transformés en logique mathématique, transfigurés en instrument électroniques pour se persuader que quelque physicalisme pourra sauver le discours de ses songes abstraits, 'métaphysiques'. Les opérations cérébrales (les mouvements électriques de nos neurones) vont alors écraser et suffoquer le sens des intentions intellectuelles, qui seraient, dit-on, seulement subjectives, contrairement à ce que l'on pourrait observer dans nos laboratoires. La philosophie première accèderait dès lors à une objectivité

aux teintes scientifiques, l'ontologie deviendrait une science rigoureuse. Après bien des siècles, la philosophie serait enfin fondée en pleine raison. Quel bonheur ! Mais quelle ignorance aussi, quand la dualité de l'objectivité et de la subjectivité étouffe la multiplicité de nos intentions spirituelles différentes les unes des autres et harmonieuses toutes ensemble quand la philosophie première devient une région de la physique.

IV. PHÉNOMÉNOLOGIE

Que devient aujourd'hui la métaphysique, à l'époque du retour de l'ontologie ? 'Méta' la physique ? La préposition 'méta' ne dit rien d'autre qu'un acte de distanciation, de déprise.¹⁶ La métaphysique se propose ainsi comme tout le contraire de l'ontologie. L'ontologie est assurée de son mécanisme formel ; la métaphysique ne sait jamais bien à quel point elle se trouve – elle se sait seulement à distance de la physique. L'avantage de l'ontologie, c'est qu'elle n'a pas à s'occuper de cette distance, en laquelle la métaphysique reconnaît l'avènement de l'esprit en son étrangeté ou originalité radicale. L'ontologie ne s'occupe pas de cet avènement de l'esprit, de la distance spirituelle ; elle est en ce sens au premier degré du 'dit'.¹⁷ Elle n'ignore évidemment pas l'intellect, mais le trouve dans les mots dont elle dispose. Tout est langage, disait Gadamer, et la philosophie analytique pourrait bien se réjouir de cet aveu de l'herméneute allemand. Tout est dans les mots, tout est mot. Sauf l'acte spirituel de former des expressions verbales.

Je prends l'option de soutenir la 'différence' de l'esprit, de sa solitude telle qu'il cherche des expressions de soi sans s'égaliser vraiment à aucune. La métaphysique se situe là. L'évolution des sciences, parce qu'elles évoluent effectivement, parce qu'elles ont une histoire, témoigne par ailleurs de cette différence ou transcendance de l'esprit envers ce qu'il connaît. L'esprit solitaire s'exprime sans perdre jamais pour autant sa solitude ou sa différence. Il ne s'écrase jamais sur quelque objectivité que ce soit. La distanciation dont je viens de parler crée un espace métaphysique en faveur d'une intention intellectuelle, un espace que ne comble cependant jamais aucune expression, même si les mots utilisés doivent être vérifiés en étant situés dans le mouvement intentionnel tel qu'on l'articule au fil de l'histoire intellectuelle et en analysant leur juste situation, ou leur opportunité,

¹⁶ Voir P. Gilbert, « Méta-physique » dans *Gregorianum* 90 (2009) 143-158.

¹⁷ « Pour réfléchir il est presque inutile de réfléchir sur la réflexion » (J. Barnes, « Aristote dans la philosophie anglo-saxonne » dans *Revue Philosophique de Louvain* 76 [1977] 206-207).

dans ce mouvement. Nos mots sont sensés en fonction de leur situation spirituelle. Mais l'intention spirituelle est indéfinie ; aucun mot ne peut lui rendre présent son horizon, qui n'est pas la forme la plus indéterminée de toute, mais la 'présence' à l'origine de soi et surabondante.

C'est toutefois alors qu'advient ce que nous pourrions appeler un 'événement'. Le *cogito* cartésien est le modèle ou la forme canonique de tout 'événement' ou l'archétype de toute réalité. Heidegger¹⁸ a accusé Descartes de ne pas penser le *sum* mais seulement le *cogito* ; la critique de Heidegger dépend toutefois de ses propres décisions métaphysiques. Le caractère extrême du *sum*, son aspect précisément indéterminé, fait qu'il est difficilement interprétable dans un contexte d'étant chosifié. On peut seulement dire que ce *sum* exprime le surgissement du *cogito* devant soi-même sans que ce même *cogito* puisse s'approprier cette venue à sa propre présence. L'expression *cogito sum* en un latin que personne n'a créé n'empêche personne de s'y reconnaître. À l'aide du modèle du *cogito*, la phénoménologie vient alors au secours de la métaphysique de la distance réconciliée sans identification ou confusion, vieillie et chancelante sous les coups des victoires techniques et des impertinences de l'ontologie et de ses représentations logiques.

L'intentionnalité est une question pour la phénoménologie récente.¹⁹ Sa structure paraît évidente à Husserl, qui la comprend en relation à son principe fondamental, l'intuition,²⁰ une intuition qui est avant tout formelle ; nos intentions sont en effet orientées vers ou par des formes. Il y a chez le premier Husserl, celui des *Idées I*, une certaine reconnaissance de la priorité des formes, ce qui fonde le moment eidétique de sa méthode et l'idéalisme de sa perspective phénoménologique. C'est sur ce point que des auteurs comme Emmanuel Lévinas et Michel Henry s'opposent explicitement au fondateur de la phénoménologie contemporaine. L'intention et l'intuition ne peuvent pas être nouées immédiatement.²¹ Avec leur in-

¹⁸ Par exemple dans *Être et temps*, § 6.

¹⁹ Voir D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question, entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris, Vrin (Problèmes et controverses), 1995, surtout les articles regroupés dans la quatrième partie de l'ouvrage, « Vers une phénoménologie non intentionnelle », et particulièrement l'article de Michel Henry (voir ci-dessus, la note 19) ; J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin (Problèmes et controverses), 2005.

²⁰ Voir Ed. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de P. Ricœur, Paris, Gallimard (tel), 1950, § 24 : « Le principe des principes ».

²¹ Voir E. Lévinas, « Intentionnalité et métaphysique » et « Intentionnalité et sensation » dans Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2001, 189-200 et 201-225 ; M. Henry, « Phénoménologie

vitiation à une prudence plus attentive que ne l'était Husserl, ces auteurs, aussi opposés soient-ils l'un à l'autre quant à leurs expressions de ce qui est en question (Lévinas est le philosophe de l'extériorité et Henry celui de l'intériorité), retrouvent un sens supérieur du réalisme. Par réalisme, j'entends la reconnaissance de la réalité en tant que provoquant la recherche et l'élaboration intellectuelle de telle façon que cette recherche soit possible et efficace, par exemple dans les sciences. Cette 'réalité' archétype ne peut d'aucune manière être aplatie sur l'unique sensible.

Ce renversement de perspectives, de l'idéalisme au réalisme comme on pourrait le dire, constitue un dépassement de Husserl, mais aussi de Kant. Kant a mis en lumière la structure des intentions de la sensibilité et de l'entendement prédéterminées et limitées par les formes a priori et les idées de la raison. Cette thèse kantienne empêche de penser que nous puissions dire adéquatement ce qu'est la réalité en soi, c'est-à-dire en épuiser la signification complète. La pluralité des approches s'impose ainsi comme complément de l'impossibilité d'un discours univoque et intégral sur ce qui est en soi. Nous sommes alors invités à déployer un sens de la réalité qui ne soit pas uniquement de l'ordre épistémologique, mais aussi d'autres manières, d'abord éthique (l'impératif catégorique du respect de la loi et d'autrui) et ensuite historique (*La religion dans les limites de la simple raison*). La métaphysique, conçue au sens littéral du terme, oriente ainsi au-delà des possibilités uniquement cognitives. L'épistémologie mise en crise, destinée à l'approximation (mais non au relativisme), est alors soumise à un discernement dont elle ne possède pas les clés, sans que pour autant la raison ne perde ses droits, mais une raison qui sera renouvelée, non plus celle de l'ontologie formelle et épistémologique des siècles antérieurs.

La phénoménologie contemporaine peut revendiquer la paternité kantienne. Kant a mis en effet en évidence les modalités de l'apparaître phénoménal de 'ce qui est'. Reste que la réalité, 'ce qui est', n'est pas seulement constituée par ces seules modalités de phénoménisation intelligible. Ces modalités ne déterminent pas l'être réel, mais seulement son apparaître phénoménal en représentations formelles. La réalité de ce qui est en son acte propre d'être accède par là à quelque intelligibilité, mais sans que l'on puisse la ramener aux seules apparences modales. Nous pourrions dire, en utilisant un vocabulaire familier bien qu'arbitraire, que Kant a été attentif aussi bien à la signification (*Sinn* dans le vocabulaire de Gottlob Frege²²)

non-intentionnelle. Une tâche pour la phénoménologie à venir » dans D. Janicaud (éd.), « L'intentionnalité en question », 383-397.

²² Voir G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung » dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 25-50.

de nos signes linguistiques qu'à leur sens (*Bedeutung*), mais pour interdire de passer directement de la signification au sens avec les moyens de la seule raison pure ou théorique attentive à ses procédures d'approche des réalités, ou de la raison scientifique. En fait, nos modalités de pensée ne disent-elles qu'elles-mêmes ? N'indiquent-elles pas d'une façon ou l'autre 'ce qui est' ? Ne correspondent-elles pas à ce que l'on attend d'elles en vue de laisser venir 'ce qui est' en présence intelligible ? Les formes cognitives ne sont pas maîtres de ce qui est et qui nous advient intelligiblement grâce à elles. Ne serait-ce pas cette difficulté qu'affrontent les phénoménologues contemporains français, pariant sur la donation de ce qui est en tant que condition a priori de possibilité de reconnaissance méta-épistémologique et non intentionnelle de ce qui est en tant qu'il est ? Il n'y a pas à dédaigner l'étude de nos intentions, mais celles-ci ne sont pas au principe ; elles sont plutôt l'écho spirituel en nous de ce qui est.

Le langage est tout entier œuvre humaine. Si cependant son analyse suffit à rendre compte de tout ce qui est, l'appréciation linguistique de toute réalité devra être jugée totalisante. Elle pourra prétendre offrir un miroir parfait de ce qui est. Le système des significations sera le système de la réalité. La réalité sera jugée structurée à la manière du langage qui la représente. Le langage, en tant que jeu systématique des significations, sera devenu le domaine définitif du principe premier. Le renversement que propose la phénoménologie, ou la nécessité que voit la phénoménologie de rapporter tout langage et toute catégorie à une antériorité originaire et fondatrice, implique une reprise du langage en deux directions qui le déconstruisent, celle de l'analogie et celle de la puissance méta-langagière qu'est l'affectivité, la première direction étant soutenue par la seconde.

La question de l'analogie, en phénoménologie, n'a pas grand-chose à voir avec l'analogie d'attribution ou de proportion des manuels classiques de la philosophie moderne. Elle s'inscrit plutôt au cœur de la réflexion sur l'analogie de proportionnalité et sur l'analogie du Pseudo-Denys. Elle se préoccupe en effet de l'acte d'être de ce qui est, ou de l'acte de venir en présence de ce qui est, l'acte d'advenir en se représentant efficacement dans la *mens* humaine. L'origine de cette venue en présence ne peut pas être pensée de la même manière que celle de nos représentations déterminées a priori par nos puissances cognitives. De là le moment négatif intrinsèque à la dynamique analogique du Pseudo-Denys, qui précise une possibilité fondamentale inhérente à l'impossibilité d'une systématique absolument unifiée par quelque mot qu'Aristote reconnut après Platon. La discussion de Jacques Derrida et Jean-Luc Marion organisée par John Caputo

à l'université de Villanova sur la question²³ est décisive sur ce point : elle se déploie tout entière à l'intérieur du mouvement analogique qui assume, mais comme à rebours, le mouvement de la réalité 'présente' qui va du sens à la signification. Le thème du 'don', qui entoure cette discussion, est évidemment à envisager dans un contexte proprement métaphysique et métalinguistique ou analogique.

L'origine de l'analogie doit donc être déplacée. Elle ne vient pas d'une nécessité interne à la signification du langage, ni même qu'une exigence qui naîtrait de la seule raison ; la logique de l'abstraction unitive est incapable de l'articuler en elle-même. Une disposition affective, ou une passivité paraît par contre originaire. De nombreux phénoménologues français y ont insisté, Emmanuel Lévinas et Michel Henry étant les plus connus, mais d'autres aussi, Emmanuel Housset par exemple.²⁴ L'idée de fond est que la réalité est a priori, et donc connue dans la mesure où elle se communique d'elle-même, dans la mesure donc où elle est entendue, accueillie. Ce qui signifie a priori que nous sommes capables d'accueillir ce qui est et que nous comprenons que nous ne pouvons le saisir comme si cela venait de nous. La sensibilité ou l'attention à un avènement excessif par rapport à nos possibilités subjectives, et non pas l'analyse d'un état de fait disponible, nous habilite à accueillir ce qui est et à nous en laisser surprendre. L'analyse a évidemment son importance déterminante. Mais avant une analyse systématique de nos représentations, il faut tenter une analyse réflexive du mouvement de la réalité qui advient en notre présence en nous surprenant de telle sorte que nous puissions la recueillir ensuite en représentations où elle se fera reconnaître – telle est l'idée d'« événement » qui s'énonce ou passe en langage dans l'expression cartésienne *cogito sum*.

L'expérience éthique²⁵ propose un schème capable d'éclairer cette condition nécessaire. Elle implique un déplacement essentiel, un passage de l'*idem* à l'*ipse*, pour reprendre les termes de Paul Ricœur. Elle constitue l'analogie premier. L'analogie, dont la figure fondamentale est de

²³ Voir J. D. Caputo – M. J. Scanlon (éds.), *God, The Gift, and Postmodernism*, Indianapolis, Indiana University Press, 1999, 20-53 (les pages 20-43 offrent la version anglaise originale de l'article de Jean-Luc Marion publié ensuite en français sous le titre « Au nom ou comment le taire » et repris dans *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, puf [*Perspectives critiques*], 2001, 155-195 ; les pages 43 à 47 de l'ouvrage en anglais publient la réponse de Derrida à Marion, lequel répond à son tour à Derrida).

²⁴ E. Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris Éditions du Cerf (La nuit surveillée), 2003.

²⁵ Non pas celle de l'expérience morale, qui est d'un devoir. L'expérience éthique est celle d'une habitation, d'un être chez soi avec autrui, l'étranger. L'esprit s'exprimant est chez soi dans son expression hors de soi, en ce qu'il n'est pas mais où il se reconnaît.

proportionnalité, n'est plus une question que nous pourrions abandonner au seul *logos* capable de constituer des formes. Elle est ana-logique, et donc méta-logique ; elle vaut en éveillant une sensibilité spirituelle qui précède l'usage du *logos* et lui prépare un espace de création et de mise en ordre dans un discours systématique particulier. L'analogie est cependant d'abord surprise et désordre, déconstruction poétique des évidences communes, surgissement de l'inattendu devant la conscience, événement en cet avènement, et paradoxe pour la raison calculatrice. Elle est en cela la matrice de la métaphysique.

V. ANALYSE

La philosophie analytique a souvent été proposée comme une alternative à la philosophie continentale et à la phénoménologie. Si celle-ci semble s'approprier de la tradition métaphysique telle que nous l'avons définie, la philosophie analytique paraît par contre continuer et approfondir les orientations de l'ontologie développée par la scolastique moderne ; nombreux sont d'ailleurs les ouvrages consacrés explicitement à l'ontologie ; pour s'en convaincre, il suffit de s'arrêter aux titres des traités analytiques de philosophe fondamentale. Pourquoi donc ne pas être 'ontologue' ? Pourquoi persister dans la fidélité à la philosophie continentale ? Pourquoi ne pas délaisser les tours absconds du réalisme spirituel, comme on a pu qualifier l'orientation spéculative où je reconnais mes sources ?

Les ouvrages de philosophie analytique parlent peu de l'analogie telle que je l'entends.²⁶ Il me semble que ce n'est pas un hasard, car les dynamismes de la représentation sont plus forts chez elle que ceux de la présence spirituelle et de l'excès dans l'acte de philosopher. La philosophie analytique se caractérise par d'intenses discussions hautement techniques, aux catégories précises, clairement définies ; elle est en cela une philosophie pour notre temps de technicité raffinée.²⁷ Dans sa présentation de l'antho-

²⁶ J. Bouveresse, 1999, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raisons d'Agir, 1999.

²⁷ Quitte à ce que la réflexion ne puisse pas être entièrement libre. En introduisant un ouvrage écrit en commun avec Edmund Runggaldier, Christian Kanzian souligne l'importance, en philosophie analytique, de l'observation de standards argumentatifs – ce qui rend plus vifs le dialogue et la discussion entre auteurs compétents (E. Runggaldier – C. Kanzian, *Problemi fondamentali dell'ontologia analitica*, [trad. d'un original de 1998] Milano, Vita e Pensiero [Metafisica e storia della metafisica], 2002, 6). On notera la création, étrange dans cette perspective, d'une ontologie du 'vague' (voir L.C. Burns, *Vagueness*, Dordrecht, Kluwer, 1991 ; H. Hyde, *Vagueness, Logic and Ontology*, Aldershot, Ashgate, 2008).

logie intitulée *Métaphysique contemporaine*, Frédéric Nef note que « notre époque [...] est une époque dominée par la technique et la science, qu'on s'en félicite ou non. Les mathématiques (géométrie non-euclidiennes, la théorie des ensembles...), la physique (mécanique quantique, théorie de la relativité...), la logique mathématique (logique des prédicats, logiques intensionnelles...) constituent une nouvelle *mathesis* qui réclame une nouvelle métaphysique ».²⁸ Voilà une opinion largement partagée. Mais est-elle fondée radicalement ? Tout est-il dit par là ? La caractéristique la plus essentielle de la métaphysique, son travail au sein d'une distanciation, l'attention à la sensibilité spirituelle et aux capacités poétiques de l'analyse, est-elle tenue en compte, ou même reconnaissable dans cette seule perspective et ses procédures ?

La philosophie analytique réussit-elle à se libérer des a priori des empiristes au sein desquels elle est née ? Nef met en avant un argument que j'ai assumé moi-même plus haut. Supposons que la perspective de la philosophie analytique soit physicaliste ; il n'en reste pas moins que « une métaphysique physicaliste diffère d'une physique ».²⁹ Nous devrions cependant rappeler ici que, pour Aristote, une métaphysique physicaliste (sa *Physique*), ne suffit pas pour soutenir un questionnement radical ; il faut une autre réflexion, plus haute, où la vie de l'esprit est explicitement engagée. La préoccupation pour la 'différence' n'est certes pas ignorée par la philosophie analytique ; mais selon la brève citation de Jonathan Barnes que nous avons rapportée plus haut³⁰ (une citation qui vient d'une conférence tenue il y a quelques dizaines d'années), réfléchir sur la réflexion est inutile. Nous pourrions donc, et devrions en rester à la première différence, entre l'expérience immédiate des 'objets' et celle, médiate, du savoir. La différence successive entre la réflexion objectivante et le retour de l'esprit sur lui-même serait négligeable pour les analytiques. S'y intéresser pourrait même être dommageable pour le savoir puisque aucune réflexion ne peut que passer par des représentations, au sens suarézien du concept formel. La *reditio completa* n'est que vaine, répétitive à de nouveaux degrés, à l'infini. Les philosophies continentale et analytique se séparent précisément ici.

Mais la réflexion est-elle seulement représentative ? Réfléchir, est-ce identiquement savoir en fixant des représentations, et inversement ? La

²⁸ F. Nef, « Présentation » de E. Garcia – F. Nef (éds.), *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*, Paris, Vrin (Textes clés de métaphysique contemporaine), 2007, 16-17.

²⁹ F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique*, Paris, Gallimard (Folio. Essais. Inédit), 2004, 639.

³⁰ Voir note 17. Barnes est l'auteur en 1996 d'un *Cambridge Companion to Aristotle*.

multitude des termes cognitifs peut-elle être réduite à cette forme unique ? Savoir, connaître, penser, entendre, méditer, réfléchir, contempler, tous ces mots doivent-ils être réduits aux canons du seul 'savoir' scientifique et technique pour être dignes de la 'raison' ? Cette 'raison' ne serait-elle pas étreinte pour des 'raisons' proprement idéologiques ? La *reditio completa* est-elle un songe et une grande futilité ? Exiger qu'elle ne soit que cela, ne serait-ce pas exiger qu'on la soumette aux canons contemporains qui sont d'ordre technique et objectivant (et aussi utile pour les entreprises informatiques par exemple) ? Y a-t-il encore dans cette tentation contemporaine à une véritable restriction de la plasticité de la raison une critique radicale et, paradoxalement pour nos conventions actuelles, une mise à mal des rêves humains de puissance débridée ? On peut espérer que la réflexion fondamentale soit plus libre, que donc les problématiques de l'analogie et de l'excès puissent maintenir leurs droits auprès d'elle, qu'une métaphysique non ontologique puisse encore servir authentiquement l'entente de notre humanité.

La philosophie analytique est certainement un passage obligé pour la réflexion de l'homme sur lui-même, de l'homme qui s'expose dans les modalités infinies de ses expressions dans le monde. Les travaux des analystes, en philosophie religieuse par exemple, sont très utiles pour éclairer et rectifier les consciences et leurs engagements dans le monde. Mais si on dénie à la réflexion comme telle tout droit d'animer les analyses et de les porter à la vérité, de les 'vérifier', celles-ci ne seront-elles pas minées en affrontant de manière inadéquate, ou pauvres certainement, ce qu'est l'homme ? Reste cependant une question fondamentale. Quel sera le mode de rationalité, ou plutôt de méta-rationalité de l'ana-logie, au cœur de la méta-physique ? L'expérience éthique suffit-elle pour accompagner ce projet ? Quelle sera la méta-rationalité de l'événement et du don qui y advient et s'y livre, et de l'affection qui s'en laisse toucher et l'accueille ? J'aurai à travailler beaucoup sur ce point. Mon dernier livre s'y emploie déjà.³¹ Il me faudrait cependant aller plus loin encore dans le développement rationnel, ou pour le dire de manière plus exacte : 'intellectuel', de ce qui est en question, du moment négatif de l'analogie, de la *via negationis*.

³¹ P. Gilbert, *Violence et compassion. Essai sur l'authenticité d'être*, Paris, Éditions du Cerf (La nuit surveillée), 2009.