

Dobler la métaphysique

*Jean-Luc Marion**

Résumé: Dans son article, l’auteur problématise le rapport complexe entre la métaphysique et la pensée supposée capable de la dépasser, la pensée chrétienne. Dans une première partie, l’auteur éclaircit les tensions internes propres à la métaphysique aussi bien dans son développement historique que dans sa situation actuelle et constate son caractère profondément ambigu et aporétique. Dans cette perspective, une tâche urgente de la pensée chrétienne apparaît, à savoir de « doubler » la métaphysique, ce qui revient à l’élaboration d’un discours qui dépasserait l’aporie initiale. Ce dépassement, au lieu de reproduire des avatars d’une ontologie de l’objet ou celle de l’étant, se risque à proposer une logique ou une rationalité nouvelle dont certaines inspirations peuvent se trouver dans le passage au troisième ordre de Pascal. Dès lors, le programme de dépassement reviendrait non seulement à développer la problématique cruciale du phénomène érotique mais aussi à une relecture du discours métaphysique à la lumière de l’herméneutique nouvelle, celle ordonnée à l’agapè.

Mots-clés: Métaphysique. Pensée post-métaphysique. Pensée chrétienne. Dépassement de la métaphysique.

Ultrapassar a metafísica

Resumo: Em seu artigo, o autor problematiza a relação complexa entre a Metafísica e o pensamento que se supõe capaz de a superar, o pensamento cristão. Numa primeira parte, o autor esclarece as tensões internas próprias à Metafísica, tanto em seu desenvolvimento histórico, quanto em sua situação atual, e constata seu caráter profundamente ambíguo e aporético. Nessa perspectiva, uma tarefa urgente do pensamento cristão aparece, a saber, «ultrapassar» a Metafísica, o que consiste

* Membro da Academia Francesa e Professor emérito de Filosofia da Universidade de Paris – Sorbonne. Professor no Instituto Católico de Paris. Professor na Universidade de Chicago. *E-mail:* jmarion@uchicago.edu

na elaboração de um discurso que superaria a aporia inicial. Essa superação, em vez de reproduzir avatares de uma Ontologia do objeto ou de uma do ente, arrisque-se a propor uma lógica ou uma racionalidade novas cuja inspiração, em parte, pode encontrar-se na terceira ordem de Pascal. Desde então, o programa de superação se voltaria não somente a desenvolver a problemática crucial do fenômeno erótico, mas também a uma releitura do discurso metafísico à luz de uma hermenêutica nova, ordenada ao ágape.

Palavras-chave: Metafísica. Pensamento pós-metafísico. Pensamento cristão. Superação da metafísica.

Going beyond metaphysics

Abstract: In his article, the author examines the problematic nature of the complex relationship between metaphysics and the thought that is supposed capable of going beyond it, Christian thought. In the first part, the author clarifies the internal tensions that are part of metaphysics, both in its historical development and in its current situation, and confirms its profoundly ambiguous and aporetic character. In this perspective, an urgent task of Christian thought appears, namely, to “go beyond” metaphysics, which consists of creating discourse that would overcome the initial aporia. This achievement, instead of reproducing avatars of an ontology of the object or of a being, dares to propose a new logic or rationality whose inspiration, in part, can be found in the third order of Pascal. Since then, the plan of attainment would be directed not only to developing the crucial problematic of the erotic phenomenon, but also to a rereading of metaphysical discourse in light of a new hermeneutic, ordered to agape.

Keywords: Metaphysics. Post-metaphysical thought. Christian thought. Overcoming metaphysics.

Situation

Le rapport entre la pensée chrétienne et ce que l'on nomme la métaphysique reste problématique. C'est pourquoi il suscite la polémique, toujours recommencée et toujours manquée. Il s'en trouve deux raisons principales.

L'une se repère avec évidence : aucune des deux figures extrêmes qui pourraient définir leur rapport ne peut s'admettre. On ne peut soutenir que le christianisme puisse aujourd'hui plus que dans le passé s'identifier ou requérir absolument une doctrine de l'être, ne fût-ce que parce que, d'une manière ou d'une autre, si Dieu est, il n'est pas comme sont les choses; ou parce qu'il ne va pas de soi que la métaphysique reste encore aujourd'hui en état de penser la question de l'être. On ne peut pas non plus soutenir que le christianisme ne doive concevoir la radicale altérité de Dieu, qu'en renonçant à la penser par concept, ou du moins à la penser au niveau de la raison. Ces deux extrêmes, rationalisme univoque ou manichéisme conceptuel, entérineraient une égale défaite de la rationalité et de la foi.

Mais une autre raison, moins visible peut-être, mais plus contraignante, s'ajoute à cette première. Car pouvons-nous aujourd'hui admettre, comme une évidence, que la *metaphysica* ait une signification si décidée et offre de tels principes de rationalité qu'elle puisse fonder le discours de la théologie ? Qui d'entre nous, sans doute, pourrait souscrire sans réserve à la déclaration que Suarez inscrivait en prologue des ses *Disputationes metaphysiques* ? Elle mérite qu'on la relise : « Bien que la théologie divine et surnaturelle s'appuie sur des principes révélées par Dieu dans la lumière divine, elle s'aide aussi des lumières connues par la lumière de la raison et s'en sert comme ses serviteurs et quasi ses instruments pour améliorer ses raisonnements et éclairer les vérités divines. [...] Car, puisque, quand on discute des mystères divins, interviennent ces dogmes métaphysiques (*haec metaphysica dogmata*) sans la connaissance et l'intelligence desquels on ne peut qu'à peine, ou même pas (*vix, vel ne vix quidem*) traiter ces très hauts mystères selon leur dignité, j'ai été contraint de souvent [...] mêler aux choses divines et surnaturelles des questions inférieures. [...] Car ces principes et vérités métaphysiques forment un tel tout (*principia et veritates metaphysicae cum theologis conclusionibus ac discursibus ita cohaerent*) avec les raisonnements et les conclusions théologiques, que, si on ôtait la science et la parfaite connaissance des premières, il

serait nécessaire que s'effondre assurément (*nimirum*) aussi la science des secondes». ¹ De fait, loin de constituer pour nous un repère sûr, qui puisse sans réserve offrir une base solide, voire des principes fondateurs à la rationalité théologique la *metaphysica* offre plutôt une aporie, qui vient s'ajouter à celle que constitue son rapport au christianisme.

Cette situation, où ni le divorce, ni l'union ne semblent convenir comme tels, ouvre un théâtre pour toutes les discussions et même de toutes les disputes. Ce qui indique, par contraste, la nécessité de redéfinir les termes de la question. Et, pour cela, commençons par des distinctions pour ainsi dire formelles, et, comme telles, admissibles par tous, sinon indiscutables.

Distinctions

D'un point de vue historique d'abord, il faut remarquer que la *metaphysica* ne recouvre pas toute la philosophie. Personne ou presque avant Thomas d'Aquin, qui lui-même ne la formalise pas. On doit à Jean Scot son émergence comme *scientia transcendentalis*, puis à Suarez sa domination comme système, jusqu'à Baumgarten et en un sens Kant. Mais dès Schelling, qui la met en cause sous le titre de philosophie négative, elle entre dans une période de conflit, d'autant plus réaffirmée qu'elle se redéfinit sans cesse et reste sous pression de critiques toujours plus fortes, celles de Kierkegaard, Marx et Nietzsche. La possibilité d'une philosophie non-métaphysique donc traverse tout le XIXe jusqu'à la phénoménologie et au Cercle de Vienne. La tentative récente de répertorier une pluralité de «métaphysiques rebelles» ² confirme *a contrario* cette unicité historique de fait. Car, entre les trois modèles (la science de Dieu, l'articulation de l'ontologie à la théologie, la science transcendantale, soit pour simplifier Bonaventure, Thomas d'Aquin et Jean Scot), seule la dernière a utilisé

¹ *Opera omnia*, éd. P. Berton, Vivès, Paris, 1856, t. 25, p.1.

² O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen-Age*, Paris, 2013.

et imposé le terme, en tant que la *scientia transcendentalis*, le terme de *metaphysica*. Et c'est dans son seul sillage, repris dans l'école cartésienne mais surtout dans la scolastique calviniste du XVII^e siècle, que naquit le néologisme tardif d'*ontologia*, ignoré des médiévaux. Il s'agit d'une généalogie étroite et tardive.

Cette linéarité se redouble d'une autre étroitesse d'emploi. En effet, durant l'époque moderne, celle même où domine la *metaphysica*, nombre de philosophes, et non des moindres, hésitent à s'en revendiquer, même si, d'une manière ou d'une autre, des interprétations modernes peuvent les mettre sous la figure d'une constitution onto-théo-logique : ainsi Descartes, Spinoza, Locke, Hume et même Leibniz. A partir de Fichte, plus encore que Kant, le terme se trouve sous suspicion et tend à le céder à d'autres titres – *transzendente Philosophie*, *Wissenschaftslehre*, *System*, *Erkenntnistheorie*, etc. Quant à l'époque contemporaine, l'hésitation et l'indécision, voire les volte-face n'y manquent pas : Husserl a attendu les *Méditations Cartésiennes* pour admettre le terme avec réticence et prudence, tandis que Heidegger, qui l'avait assumé dans *Kant und das Problem der Metaphysik*, puis dans l'*Einführung in die Metaphysik* et jusque dans «Was ist Metaphysik ?», finit par s'y opposer et même «la laisser à elle-même». Lévinas n'a pas tranché nettement, mais Derrida l'a destitué. Exemple apparaît enfin le retournement de la position initiale de Carnap: alors qu'il récusait Heidegger compris comme un métaphysicien (*Die Ueberwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*), la philosophie analytique contemporaine (Armstrong, etc.) restitue le programme métaphysique (tout en le réduisant à une ontologie de l'objet et atténuant les exigences fondationnelles des principes qu'elle assure). Il s'agit donc d'une instauration fragile et mouvante que celle de la «métaphysique».

Une fois constatées au point de vue de l'histoire, cette étroitesse généalogique et cette fragilité d'instauration doivent à la fin s'expliquer par des motifs conceptuels. Plusieurs sont apparus avec une évidence qui n'appelle, ici du moins, aucun commentaire développé. – (a) La *meta-*

physica ne considère pas l'être, mais seulement l'être de l'étant, voire en fait l'étant seul et en tant que tel; or, pour mériter le titre de science de l'être (comme le voudraient ses partisans contemporains), il eût fallu qu'elle considérât non pas l'*ens in quantum ens*, mais précisément l'*ens in quantum esse* (tel fut le diagnostic de Heidegger, mais aussi, à sa manière, de Gilson). – (b) Plus, en considérant l'*étant* seul, la *metaphysica* ne le considère pas uniquement ni longtemps comme un étant (*ens in quantum ens*), mais comme un étant connaissable et représentable (*cogitabile*), selon la décision canonique des instaurateurs de l'*ontologia* : « Cette Métaphysique comme on l'appelle habituellement, mais qu'il faudrait plus exactement appeler Ontologie ou science catholique, est nommée une science universelle et philosophie universelle [...]...elle dénote tout ce qui peut se cogiter (l'*intelligible*, disent certains par souci de distinction). [...] omettant donc quelques traits de l'étant pris dans les deux premières acceptions [*quelque chose & substance/accident*], nous commencerons la philosophie universelle par l'*étant cogitable*, tout de même que, quand elle commence par le singulier, la philosophie première ne considère rien avant l'*esprit cogitant*» (Clauberg).³ On notera aussitôt que cette réduction

³ «Ea vulgo *Metaphysica*, sed aptius *Ontologia* sive scientia catholica, *eine allgemeine Wissenschaft*, et *Philosophia universalis* nominatur. [...]...denotat omne quod cogitari potest (distinctionis causa nonnullis vocatur *Intelligibile*) [...] nonnulla de Ente in prima et secunda acceptione [*aliquid & res/substantia*] praetermittimus, inchoaturi universalem philosophiam ab *Ente cogitabili*, quemadmodum a singulari incipiens prima philosophia nihil prius considerat *Mente cogitante*» (*Metaphysica de Ente* [Amsterdam, 1664], §§1, 2 & 4, *Opera omnia Philosophica*, [Amsterdam, 1691¹], Olms, Hildesheim, 1968, t.1, p. 283. Voir M. Savini, *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Vrin, Paris, 2011 et les travaux de J.-F. Courtine. De même Wolff : «Essentia definiri potest per id, quod primum de ente *concepitur* et in quo ratio continetur sufficiens» (*Ontologia*, 1730, §168). D'où suit logiquement la définition de la métaphysique par A.G. Baumgarten comme «...scientia primorum *in humana cognitione principiorum*» (*Metaphysica*, [1739], §1, éd. G. Gawlick & L. Kreimendhal, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2011, p.52), anticipant sur la transformation, en fait banale, de l'ontologie en connaissance par Kant. Et

de l'étant à l'étant comme *cogitabile* rend presque banale et évidente la déclaration un peu trop solennelle de Kant : «...le nom orgueilleux d'ontologie, qui prétend donner des connaissances synthétiques *a priori* des choses en général dans une doctrine systématique (par exemple les principes de la causalité), doit céder la place à celui plus modeste de simple analytique de l'entendement pur». ⁴ En fait, l'*ontologia* avait d'emblée, sans attendre la critique, réduit l'*ens* à ce que l'entendement pur pouvait *a priori* en concevoir (en l'occurrence sa possibilité). Et il n'y a non plus rien d'étonnant à ce que l'*ontologia* de la métaphysique aboutisse ainsi, toujours et encore aujourd'hui, à une ontologie de l'objet. – (c) Le privilège accordé à l'étant sur son être lui peut aussi lui conférer une fonction privilégiée à l'égard de tout étants : il lui revient, aux lieu et place de l'être, de déployer tous les autres étants ; ce qu'il accomplit sous le mode (lui aussi strictement ontique et métaphysique) de l'explication et de la fondation ; l'étant vire alors à l'étant suprême, *ens supremum*, qui a pour fonction de fonder (à titre de *principium*, de *causa*, donc de *causa sui*) la totalité des étants. Ainsi l'onto-théologie permet, entre autres conséquences, une détermination idolâtrique de Dieu (d'où Nietzsche et déjà Pascal). En conséquence, ces faillites paraissent si massives, que presque tous les partisans contemporains d'un retour à une métaphysique entendent bien ne pas en rester les otages. Ou bien, si métaphysique il doit encore y avoir (par exemple «métaphysique de l'Exode»), ce ne pourra qu'en rupture avec la *metaphysica*, telle qu'elle se trouve historiquement réalisée, car, comme Gilson le premier l'a constaté, «Tout se passe comme si l'histoire de la métaphysique était celle d'une science qui se trompe continuellement d'objet». ⁵

S'il y a donc et au dire de ses partisans eux-mêmes une crise de la métaphysique, quelles ressources demeurent pour lui substituer une

encore Fichte: «Das Wort *Sein* bedeutet unmittelbar immer schon ein Objekt des Denkens, ein Gedachtes» (éd. Medicus III, 105; ed. Fichte, V, 359).

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, A 247/ B303.

⁵ *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris [1948¹], 1962¹, p. 316.

autre métaphysique ? Une autre métaphysique – qu'on entendra non point comme autre que la métaphysique, mais comme une *metaphysica* autrement pensée, simplement rectifiée. Ces rectifications furent en effet toutes tentées et par les meilleurs philosophes. On peut en distinguer au moins trois types. – (a) Les rectifications internes à l'horizon métaphysique, qui conduisent à considérer l'*ens* selon un autre transcendantal que celui de l'être, par exemple l'un (ainsi S. Breton), le bien (ainsi Lévinas et plus récemment Brague), ou le beau (ainsi H. U. von Balthasar). – (b) Les rectifications régressives, qui persistent à demeurer dans l'horizon ininterrogé de l'objectité et rétablissent décidément une ontologie de l'objet ; ce qui suppose non seulement le maintien et l'extension de la logique, mais de n'en jamais interroger l'essence ni la fonction.⁶ – (c) Ou, dernière posture, la sigétique : l'exigence métaphysique ne s'atteste plus que dans le silence fait sur son territoire et son projet ; il peut s'agir d'un silence explicite (Wittgenstein), ou d'un silence lui-même pour ainsi dire réduit au silence par le bruit de la déconstruction (Derrida). Il reste enfin une dernière rectification, mais qui englobe toutes les précédentes : réduire l'entreprise de la métaphysique à sa dimension transgressive, telle que prétend l'ouvrir la «fonction *méta*-» (Breton, Ricoeur, Greisch, etc.). Une telle «fonction *méta*-» indiquerait dès lors le caractère propre de la métaphysique : en contraste avec l'horizon déterminé de toute science particulière, la métaphysique se signifierait par sa puissance de *trans*-gression, de dépassement de l'horizon de chaque science déterminée vers un horizon sans détermination, autrement dit (puisque par définition tout horizon se détermine par une limite) vers un non-horizon ; la métaphysique comme science de l'étant en tant que

⁶ Voir la déclaration solennelle et inaugurale de F. Nef : «Ces différentes mutations aboutissent à une définition très générale : *l'ontologie est une discipline formelle qui traite des objets et du contenu des modèles qui nous permettent d'appréhender la réalité de la manière la plus générale et la plus abstraite*» (*Traité d'ontologie pour les non-philosophes (et les philosophes)*, Gallimard/Tel, Paris, 2009, p. 20).

x, ni étant, ni rien, ni être, ni autrement qu'être, comme science *de l'enfant-que* lui-même (herméneutique sans fin). L'illimitation de la fonction *méta-* implique donc l'indétermination de son *non-horizon*. Mais une objection se dessine, précisément si l'on admet cette ré-interprétation de la *metaphysica* : si «métaphysique» finit par signifier dans tous les cas une *méta*-métaphysique et si donc la restauration de la métaphysique passe par son dépassement continu et toujours repris, pourquoi y maintenir le nom qu'on lui demande précisément de rayer et transgresser – celui de la *metaphysica* historiquement réalisée ? Pourquoi garder le nom, s'il faut de toute façon dépasser la chose ? Que gagne-t-on à nommer encore métaphysique ce dont on convient qu'il doit s'en défaire?⁷

D'où cette première conclusion : il faut en général, et donc en particulier pour la pensée chrétienne, *doubler la métaphysique*, la doubler comme un marin double un cap – pour le défier, pour s'en libérer, pour ouvrir l'horizon sur un autre océan sans limites apparentes. Dépasser la métaphysique et la question de l'être de l'étant voudrait ainsi dire passer outre la métaphysique (et son privilège conféré à l'étant, à l'objet et au pensable), voire outrepasser la *Seinsfrage* (et le privilège qu'elle concède à la persistance de la présence) comme on passe, contourne et dépasse le Cap Horn. D'ailleurs, comment ne pas admettre qu'en fait aucun de nous ne pratique plus la métaphysique, au seul sens historique précis que nous lui connaissions, celui de la *metaphysica*. Sous le nom de «métaphysique», même et surtout ses partisans les plus résolus (sauf peut-être certains anachroniques

⁷ Ainsi T.-D. Humbrecht : «Le modèle interprétatif de la métaphysique est tout autre que celui de la modernité. [...]...lui [sc. saint Thomas] concéder une métaphysique d'un autre type, autre à beaucoup de points de vue, y compris dans son autonomie par rapport à l'architecture des sciences et au rôle de la théologie, mais cohérente [...]. Même restitué à son naturel, Thomas se présente comme l'un des cas possibles de modèles interprétatifs. Une métaphysique est possible, non moderne, précise quand même, d'une autre sorte de précision», in P. Capelle-Dumont (éd.), *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Hermann, Paris, 2014, p. 79 (et nos réponses p. 131-133).

analytiques) visent depuis longtemps tout autre chose que ce qu'en fut et en reste l'accomplissement historique.

Limites

L'entreprise de la *metaphysica* implique par définition des limites, et *a priori*. Pour doubler la métaphysique, ne serait-ce que pour en redoubler le *meta-*, il faut donc déplacer ou franchir des limites. Et pour les franchir, il faut d'abord les identifier. Or, on voit clairement que l'extension du front et du champ de l'expérience s'arrête, en stricte métaphysique, aux bornes du possible et l'impossible, et de leur distinction originaire. Un *méta-*, un pas hors du possible tel que la métaphysique l'entend et le colonise, devrait, à s'en tenir à l'indice très tôt fourni par la métaphysique elle-même lors de son institution moderne, affronter la polémique sur le miracle (polémique dont la violence tient précisément à ce qu'il met en jeu le possible et l'impossible comme *frontière* inavouée mais pourtant inévitable de la *metaphysica*). Hume définit le miracle comme ce qui, très précisément, ne peut se penser métaphysiquement puisqu'il ne consiste qu'en «...a violation of the laws of nature».⁸ Cette exclusion bénéficiait, à l'époque, de l'apparente évidence de ses assomptions : il y a des lois de la nature, certes pas encore toutes établies, ni gouvernant tous les phénomènes, mais de droit censées y parvenir à terme. D'autant plus qu'on pouvait les assimiler aux supposées «lois de l'ordre», dans lesquelles Malebranche reconnaissait le Verbe divin lui-même. Mais l'histoire des sciences a depuis bien établi qu'à proprement parler il ne se trouvent pas de «lois de la nature», sinon à titre d'hypothèses toujours révisables. Et ce, parce qu'il

⁸ Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, X, 12, éd. T. L. Beauchamp, Oxford, 1999, p. 173. Faut-il souligner que le refus du miracle ne dépend pas d'un rejet du christianisme ? L'exemple de Malebranche (le plus éminent d'une grande troupe), qui récuse le miracle pour fonder en raison le christianisme, prouve la contraire.

ne se trouve pas non plus de «nature» autre que ce que l'arraisonnement technologique défait et refait. Pour le meilleur et pour le pire, la vision contemporaine ne peut et ne veut pas se fixer de limites du possible. La critique du miracle appartient donc à l'histoire de la *metaphysica*, et disparaît de l'horizon contemporain du nihilisme. La philosophie ne peut aujourd'hui plus supposer acquise la différence entre le possible et l'impossible, mais doit l'affronter comme une question. Une question pour la philosophie certes, mais pas seulement pour elle.

Or, il se trouve que cette question – doubler les limites de la possibilité – concerne aussi la pensée du christianisme. Ou du moins *devrait* la concerner au premier chef, si le christianisme pensait vraiment ce qui lui revient d'incarner, au lieu, comme le constatait Péguy, de s'y dérober : «Quand aurons-nous le désétablissement de la métaphysique ?»⁹, désétablissement que sans doute visait aussi S. Weil sous le titre de «nettoyage philosophique la religion catholique».¹⁰ Quelle limite s'agirait-il de franchir si le christianisme se résolvait à doubler le cap de la *metaphysica* ? En quoi d'ailleurs aurait-il qualité pour doubler la moindre limite ?

⁹ Péguy: «Quand donc aurons-nous enfin la séparation de la Métaphysique et de l'état ; mais pour de bon, cette fois ; la vraie, la bonne séparation ; non pas toujours la séparation de la Métaphysique électoralement, politiquement la plus faible, en politique parlementaire, au profit et pour l'établissement gouvernemental de la Métaphysique électoralement, politiquement la plus forte, en politique électorale, mais définitivement la séparation de la métaphysique, forte ou faible, sans acception et sans exception, même électorale, même politique, et même parlementaire. [...] Nous avons le désétablissement des Eglises. Quand aurons-nous le désétablissement de la métaphysique» (*De la situation faite au parti intellectuel*, in *Oeuvres en prose*, éd. R. Burac, «Pléiade», Paris, 1988, t.2, p. 563sq). Certes directement liée à l'histoire polémique de la France au moment de la loi de séparation, cette remarque n'en mérite pas moins qu'on la prenne au sérieux.

¹⁰ Et S. Weil : «Le nettoyage philosophique de la religion catholique n'a jamais été fait. Pour le faire, il faudrait être dedans et dehors» (*La pesanteur et la grâce*, éd. G. Thibon, [Paris, Plon, 1948¹], UGE, 1965³, p.134). Mais justement qui sait la frontière et la limite entre le dedans et le dehors ?

La réponse à cette question viendra de deux constatations, l'une philosophique, l'autre théologique, et de leur rapprochement. – (a) En termes philosophiques, on constate que la décision initiale de la *metaphysica* consiste à définir l'*ens* par la possibilité. On bien négativement – «*Ce qui est impossible, cela ne peut exister* – ou bien positivement – «*Ce qui est possible, cela peut exister*»,¹¹ étant entendu que la possibilité elle-même se définit par la représentation *pour nous* non-contradictoire : «Le non-rien est quelque chose. Le représentable, à savoir ce qui n'englobe aucune contradiction, ce qui, quel qu'il soit, n'est pas A et non-A, cela est possible».¹² Kant, qui redouble ce principe en reconduisant le couple possible/impossible au concept d'objet, le confirme: «Le plus concept le plus élevé, par lequel on a coutume de commencer une philosophie transcendante, est généralement la division entre le possible et l'impossible. Mais, comme toute division suppose un concept divisé, on doit en admettre encore un autre, plus élevé, et c'est le concept d'un objet en général».¹³ En fait, Kant manifeste aussi clairement que la possibilité, conçue comme représentation pour un esprit fini, ne peut concerner justement que des objets. Transgresser la limite entre les concepts de possible et d'impossible implique donc bien de contester aussi l'irréductible priorité du concept d'objet. Philosophiquement, la limite à franchir comme une frontière tient donc la distinction de l'objet comme possible ou impossible.

¹¹ C. Wolff : «*Quod impossibile est, existere nequit*» et «*Quod possibile est, illud existere potest*» (*Ontologia*, §§132 & 133). Voir: «*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*» (§134).

¹² A. G. Baumgarten: «*Nonnihil est aliquid. Repraesentabile, quidquid non involvit contradictionem, quidquid non est A et non-A, est possibile*» (*Metaphysica*, §8, *op. cit.*, p.56).

¹³ Kant: «*Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Einteilung in das Mögliche und das Unmögliche. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt*» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 290/ B346).

Or (b) il se trouve, cette fois-ci en termes bibliques, donc théologiques, que le propre de Dieu consiste aussi et également (ce qui ne veut pas dire univoquement) à ne pas dépendre de la distinction, ni de l'opposition entre le possible et l'impossible: «à Dieu rien d'impossible»,¹⁴ et ceci contrairement à l'homme, pour qui justement le possible se heurte toujours, à la fin, à l'impossible, et se définit toujours en droit comme du non (encore) impossible. Tel que le révèle Jésus-Christ, Dieu se caractérise donc par la levée de la limite de la *metaphysica* : pour lui, possible et impossible ne se distinguent pas (même si les extrêmes de l'[im-]possible ne coïncident pas, pour lui, avec ce qu'ils paraissent chez nous). C'est cette coïncidence qu'avait admirablement vue et soulignée l'un des rares penseurs contemporains de l'établissement de la *metaphysica* à n'y avoir pas souscrit, Nicolas de Cues: «D'où il suit que, puisque rien n'est impossible à Dieu, il faut que ce soit vers à travers les choses qui sont dans ce monde impossibles que nous dirigeons notre regard vers celui chez qui l'impossibilité est une nécessité – tout de même que l'infinité en acte est impossible dans ce monde, ainsi la grandeur sans fin est la nécessité même qui nécessite que le non-étant ou le rien soit».¹⁵ Ou encore : «C'est pourquoi je te rends grâce, mon Dieu, de m'avoir dévoilé qu'il n'y a pas d'autre voie pour accéder à toi, que celle qui paraît radicalement inaccessible et impossible à tous les hommes, mêmes aux plus savants des philosophes, puisque que tu m'as montré que l'on ne peut te voir ailleurs que là où l'impossibilité advient et se met en travers, *ubi impossibilitas occurrit et obviat*».¹⁶ Ainsi

¹⁴ *Luc* 1, 37 = *Genèse* 18, 27 (à propos de la naissance d'un enfant chez une femme stérile); *Luc* 18, 27 = *Matthieu*, 19, 26 (à propos de la dépendance du riche envers ses richesses) ; *Marc* 14, 36 (à propos de l'agonie à Gethsémani).

¹⁵ Nicolas de Cues: «Unde cum Deo nihil sit impossibile, oportet per ea quae in hoc mundo sunt impossibilia nos ad ipsum respicere, apud quem impossibilitas est necessitas – sicut infinitas in hoc mundo actu est impossibilis, sic magnitudo cuius non est finis, est necessitas illa, quae non ens seu nihil, ut sit, necessitat» (*De possess.*, in L. Gabriel hsg., *Philosophisch-theologische Schriften.*, Wien, 1967, t.2, p.340).

¹⁶ Nicolas de Cues: «Quapropter tibi gratias ago, Deus meus, quia patefacis

l'espace où la question du Dieu tel qu'il se révèle en Jésus-Christ pourrait, *peut-être*, prendre un sens ne s'ouvre-t-il qu'une fois le possible et l'impossible *outrépassés* (donc une fois l'objectivité elle aussi outrépassée), bref une fois outrépassé *notre* domaine, celui que nous suffisons à régir (du moins pouvons-nous le revendiquer). L'espace où Dieu ne manifeste commence, pour nous, là où l'impossible devient, ou plutôt *peut* devenir possible, c'est-à-dire où nous, nous ne pouvons pas faire un pas, car ce «sol est une terre sainte» (*Exode* 3, 5).

Les ordres

Ainsi, l'impossibilité s'oppose à la possibilité d'une essence, selon le critère de la contradiction logique de A envers non-A ; en corrélat, la définition de l'impossibilité d'une existence par l'impuissance de l'effectivité (il n'est pas possible que A devienne effectif) se borne à décliner cette contradiction depuis l'essence jusqu'à l'existence ; ou plus précisément elle constate l'insuffisance de la cause à produire l'effet, donc finalement entérine l'inadéquation de la raison suffisante à une telle existence. Ces lois logiques, qui précisément définissent la pensée finie, la pensée chrétienne ne prétend certes pas les modifier : elle envisage plutôt de les contourner et d'en doubler le cap en dépassant cette logi-

mihi, quod non est via alia ad te accendendi nisi illa, quae omnibus hominibus etiam doctissimis philosophis, videtur penitus inaccessibilis et impossibilis, quoniam tu mihi ostendisti te non posse alibi videri quam ubi impossibilitas occurrit et obviat» (*De Visone Dei*, c.IX, t.3, p.132). Ce qui peut se transposer dans l'incompréhensibilité nécessaire de l'infini: «Apparuisti mihi Domine aliquando, ut invisibilis ab omni creatura, quia es Deus absconditus infinitus. Infinitas autem est incomprehensibilis omni modo comprehendendi» (*Ibid.*, c.XII, *op. cit.*, p.142) ; on retrouve alors la thèse de Descartes : «Idea infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur» (AT VII, 368). Sur tous ces points, voir une analyse plus détaillée dans *Certitudes Négatives*, c.II, §§8-13, Paris, Grasset, 2010, p. 87sq.

que elle-même. Non pas vers une absence de logique (situation en fait inconcevable), mais vers une redéfinition de ce que *le logos* implique et déploie en fait de logique. Car la pensée chrétienne se caractérise, entre autres singularités, par la dénomination de Dieu comme *Logos* ; cette dénomination permet d'envisager de redoubler un *logos* par un autre, éventuellement de redoubler une logique par une autre – en sorte que certaines impossibilités se renversent en des possibilités, selon une autre logique que celle de la formalité métaphysique. Comment thématiser ce franchissement et ce renversement ? Comment identifier la limite où, comme sur une ligne de partage des eaux, le possible et l'impossible se divisent ? En considérant la formule qui désigne le fonds de la révélation biblique : «Dieu est *agapê*» (1 Jean 4, 8 & 16). Jean y formalise le fait que Jésus Christ «...ayant aimé (*agapêsas*) les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au terme (*eis telos hêgapêsen autous*)» (Jean 13, 1). La question dès lors se précise : pour atteindre le point à partir duquel on pourrait doubler le cap de l'impossible (donc aussi de l'objectivité), il faut redoubler la logique de la *metaphysica* par une logique de l'*agapê*.

On doit à Pascal, confronté à la fois à la fondation cartésienne de la *cogitatio* dans l'*ego* et (par le biais des controverses sur la grâce) aux premières conséquences de l'instauration du système de la *metaphysica*, d'avoir génialement et sans doute définitivement marqué cet écart et fixé l'unique moyen de le franchir. La doctrine des trois ordres montre en effet que l'*agapê*, ici nommée la charité, constitue à la fois le fonds propre de la pensée chrétienne et l'unique moyen d'y accéder, ce qu'elle a reçu à penser et la voie pour y accéder. Relisons le texte qui redouble la distinction entre l'étendue et la *cogitatio* cartésienne par l'écart entre la *cogitatio* (et donc l'*ens ut cogitabile*, c'est-à-dire sous la garde du possible) par l'écart incommensurable entre la *cogitatio* et la charité : «La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. / Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. / La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches,

aux capitaine, à tous ces grands de chair. / La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents, de genre. [...] Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien. / Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. / De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre». ¹⁷ La pensée ne commence donc jamais à penser chrétiennement aussi longtemps qu'elle n'accède pas à ce que Jésus-Christ met en oeuvre, la charité.

Et elle n'accède à cette charité que si elle parvient à la connaître comme il lui convient, *à elle*, selon ses modes de manifestation et suivant les règles de sa logique propre – qui s'opposent aux règles de la logique de la *cogitatio*, donc de la *metaphysica*. Ce que Pascal formule tout aussi génialement, s'inscrivant dans une constante tradition théologique chrétienne : «Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de *faire tomber sous l'art de persuader*, car elles sont infiniment *au-dessus de la nature* : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qui lui plaît. / Je sais qu'il a voulu qu'elles *entrent du coeur dans l'esprit*, et non pas de l'esprit dans le coeur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme qui s'est corrompue par ses sales attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité

¹⁷ *Pensées*, éd. Lafuma, §308, O.C., Editions du Seuil, Paris, 1963, p. 540.

que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences». ¹⁸ La philosophie connaît parfaitement la difficulté de passer du premier au deuxième ordre : pour parvenir à la surmonter, elle mobilise des opérations ardues, voire extrêmes : doute, *epokhê*, conversion du regard, critique, renversement (des valeurs, de l'attitude naturelle), réduction, angoisse, ennui, responsabilité, appel, etc. ; mais ces opérations, loin d'affaiblir son empire sur l'expérience, le renforcent. Au contraire, quand il s'agit de passer du deuxième au troisième ordre, non seulement l'opération coûte infiniment plus (il s'agit désormais d'une conversion du cœur lui-même), mais elle demande de se défaire de tout empire et de toute emprise, puisqu'il s'agit non seulement d'aimer (ce que l'on peut s'imaginer savoir faire), mais de se trouver aimer – ce que la plupart du temps et de prime abord on ignore (et donc qu'on peut haïr). La dichotomie entre le possible et l'impossible s'efface alors devant une décision «infiniment plus infinie», celle d'aimer ou de ne pas aimer. A la nécessité logique, contrôlable, se substitue la convenance de la grâce, incontrôlable. A la grammaire philosophique, une grammaire de la charité. A l'amour de la sagesse, la sagesse de l'amour.

La pensée chrétienne ne commence qu'avec cet accès à l'*agapê* et ne se déploie qu'en esquisant une doctrine autonome et forte de la charité (ne disons pas en la *construisant*, car la pensée chrétienne se trouve plutôt

¹⁸ *De l'art de persuader, op. cit.*, p. 355 (nous soulignons). Citation implicite de saint Augustin : «Non intratur in veritatem, nisi per charitatem» (*Contra Faustum*, XXIII, 18, PL 42, 507), qui s'appuie sur *Romains* 5, 5, thèse illustrée, entre autres, par Grégoire le Grand (*Moralia in Job*, VI, 37, PL 75, 762 sq.), Pierre Lombard (*In Sent.* III, d. 24, c. 3), Guillaume de Saint-Thierry («...non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem», *Speculum fidei*, §25, éd. M.-M. Davy, Vrin, Paris, 1959, p.46), Gilbert de la Porrée (*In Boethii de praedicationetrium personarum*, PL 64, 1303), A. de Halès (*Summa Theologiae, Introd.*, q. 2, 3, 3), etc. L'anti-thèse sur les «choses humaines» correspond à la définition du jugement vrai de Descartes (*Meditatio IV*, AT VII, p.59). L'opposition est citée par Heidegger (*Sein und Zeit*, §29, *op. cit.*, p.139) qui en détourne le sens ou ne veut pas l'admettre.

elle-même construite par cette doctrine). Il faut impérativement ne pas abandonner le phénomène érotique à la *metaphysica* (pas plus qu'à la psychanalyse, ou à la «fable mystique», encore moins aux spiritualités), mais le penser à partir de l'*agapê*, telle que performée par Jésus-Christ. La tâche et la condition de possibilité de la pensée chrétienne consistent, avant toute chose et inconditionnellement, à accéder à une pensée conceptuelle, donc *trinitaire* de l'*agapê*. Et cette question ne se confond pas, ne se confond en rien avec celle de la métaphysique : être ou ne pas être, telle *n'est pas* la question qui suscite, identifie et justifie la pensée chrétienne ; quand elle pense d'abord sur ce fond métaphysique, elle ne pense plus *chrétiennement* et même ne *pense* plus du tout (elle répète). Il ne s'agit jamais, pour la pensée chrétienne, de penser métaphysiquement Dieu, ni d'élaborer une métaphysique de la charité – toutes formules, certes courantes, mais, à bien y songer, en droit contradictoires, ou simples non-sens. Doubler la métaphysique ne demande donc ni de l'oublier, ni de la critiquer, mais de redoubler cette science «toujours recherchée et toujours manquée» sur l'étant en tant qu'étant par une pensée de la charité accomplie en tant que telle (*Jean* 19, 28). Entre ces deux entreprises, il ne se trouve ni concurrence, ni alliance, ni conflit, ni compromis – car il s'agit de deux ordres infiniment différents. Et une même pensée ne doit pas s'aventurer à servir deux ordres ensemble.

Doubler la métaphysique : la faire servir à un autre dessein que le sien

Mais qu'en est-il du *besoin* de la raison, qui persiste ? En effet, non seulement, il se pourrait que la raison ne puisse se dispenser de chercher (et trouver) des fondements à ses objets, en sorte qu'«...on reviendra toujours à la métaphysique comme à la bien-aimée, avec la quelle on s'était brouillé» (Kant).¹⁹ Mais, même si la raison parvenait à se libérer de sa nostalgie et de ses réflexes métaphysiques, la philosophie d'après

¹⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 850.

la *metaphysica* n'en demeurerait pas moins une exigence légitime de la pensée. Nous avons déjà identifié ces deux entreprises, en elles-mêmes parfaitement admissibles : ou bien une (néo-)métaphysique, qui repose sur et aboutit à une ontologie de l'objet (le plus souvent), ou bien une ontologie de l'étant, sous une forme révisée. Mais ces deux entreprises, à supposer qu'elles aboutissent, ne concerneraient pourtant en rien la pensée chrétienne, qui se déploie, elle, à partir de l'*agapê* comme son fonds propre. En ce sens, elle prend statut de théologie, directement centrée sur le troisième ordre, sans aucune norme métaphysique, mais suivant une norme trinitaire, *puisque* christologique. Il y aurait – il y a donc – deux ordres, qui autorisent et réclament deux modes de pensée et deux logiques irréductibles : l'«esprit» (*metaphysica*, métaphysique, philosophie éventuellement post-métaphysique) et la «charité» (doctrine du phénomène érotique, théologie christologique et trinitaire), qui double la métaphysique en redoublant les deux premiers ordres par le troisième.

Pourtant, une autre posture pourrait encore s'esquisser, pour articuler entre eux ces deux ordres. Car Pascal maintient explicitement que, si chaque ordre supérieur reste invisible à l'ordre inférieur (les deuxième et troisième invisibles au premier, le troisième aux deux premiers), chaque ordre voit et «juge» celui ou ceux qu'il domine. Cette visibilité, non-réciproque mais unilatérale, qui ne fonctionne que de haut en bas et jamais de bas en haut, permet en effet de renverser le point de vue entre les ordres, et de voir, donc de décrire chaque ordre inférieur du point de vue de tout ordre supérieur. Ainsi les «corps» peuvent-ils se décrire et juger du point de vue des «esprits» et de la «charité», comme aussi bien les «esprits» (ainsi la *metaphysica*, la philosophie, la *Seinsfrage*, etc.) du point de vue de la «charité». Il devient donc pensable de comprendre et d'interpréter des concepts de philosophie (l'«esprit») à partir de la «charité», autrement dire de les soumettre à une réduction érotique, pour, au fil conducteur de l'herméneutique qui en résulte, les revoir (et voir ce qu'ils font concevoir) dans la lumière de l'*agapê*. Il ne s'agit pas de ré-instaurer *in fine* la moindre continuité entre deux ordres

infiniment incommensurables, mais à l'inverse d'en constater l'écart en manifestant comment le troisième ordre *ne voit pas* le deuxième comme celui-ci se voit. L'herméneutique que déploie le regard de la «charité» sur l'«esprit» n'y voit pas ce que l'«esprit» voit de lui-même, mais y discerne un symptôme de la charité, un état de la charité qui s'ignore. Au lieu de convoquer les facultés au tribunal de la raison, la philosophie peut ainsi se trouver elle-même convoquée au tribunal de l'*agapê*. Non qu'il s'agisse d'«introduire la lutte des classes dans la théorie» (ce qui reviendrait à juger le deuxième ordre par le premier, le supérieur par l'inférieur, la superstructure par l'infrastructure, démarche caractéristique de l'idéologie, antithèse du modèle pascalien), mais d'introduire la *lux redarguens* du troisième ordre dans le champ du deuxième ordre.²⁰ Ainsi, par un exemple privilégié, la *Seinsfrage* (et même la métaphysique) peut paraître sous une lumière non pas ontologique, mais – *sit venia verbo* – érotique. Il suffit de s'interroger sur l'équivalence entre *ousia* et *parousia*, qui présuppose qu'être implique de persister dans la présence, donc qu'être implique la possession de la présence comme un fonds à s'approprier ; dès lors la persistance du fonds approprié (*parousia*, *Beharrung*) vire à la persévérance (*conatus in suo esse perseverandi*), donc à la volonté de puissance comme volonté exclusive de soi et de son accumulation indéfinie. Le nihilisme (ontique) apparaît alors comme un effet et un symptôme du déni de l'*agapê*, elle-même alors réduite dans le monde à sa figure kénotique.²¹ Une telle herméneutique permet à la pensée chrétienne de remettre dans la lumière de l'*agapê* ce qui resterait, sinon, sous son propre soleil, ce soleil sous lequel chacun veut installer sa possession d'essence en toute injustice. Cette opération interprétati-

²⁰ Comme d'ailleurs personne ne doute qu'on doive le faire aussi dans le premier.

²¹ Voir une esquisse («Dieu et l'ambivalence de l'être», Conférence inaugurale de la «Chaire Dominique Dubarle», *Transversalités*, n.125, Revue de l'Institut Catholique de Paris, janvier-mars 2013) et une lecture de la parabole du fils prodigue (en *Dieu sans l'être*, c. III, §4, Paris, [Fayard, 1982¹], PUF, 2010³, p.140 sq. et en *Certitudes Négatives*, c.IV, §24, Paris, Grasset, 2010, p.233 sq.).

ve peut se déployer en tous domaines, aussi bien sur la littérature que l'analyse politique ou économique.

Mais, dans tous les cas, la pensée chrétienne traite son champ d'analyse comme, dans les services de renseignement, un officier traitant traite une «source» : il s'agit de lui faire dire ce qu'elle ne souhaitait d'abord pas dire, de détourner son intention première pour faire apparaître ce qui aurait voulu rester caché. Ainsi *double-t-on* un agent pour en faire un agent double. On pourrait aussi dire que la pensée chrétienne *double* ce que l'«esprit» dit en le faisant parler la langue de la «charité», alors qu'il ne croyait ne parler que la sienne – à la manière où l'on double un acteur dans un film, lui substituant une autre voix (voire un autre texte) dans la même langue, ou lui faisant dire la même chose dans une autre langue, détournée. Il se pourrait que la philosophie, voire la *metaphysica* elle-même puisse, *malgré elle*, à nous enseigner beaucoup plus et bien autre chose que ce qu'elle pense penser et veut expressément dire. Il s'agit de la laisser se *contre-dire* : non certes la faire se contredire en la réfutant ou la contestant ; non certes non plus lui faire dire des contre-vérités ou prononcer des énoncés incohérents ; mais lui *laisser* dire autre chose, en marge, voire en opposition à ce qu'elle croit dire et devoir dire, la *laisser* parler en sens différent, divergent, voire contraire de ce qu'en première intention elle voulait dire.

La pensée chrétienne n'a nul besoin de la *metaphysica*, mais elle peut d'abord doubler le cap métaphysique du possible et de l'impossible, afin de redoubler les deux premiers ordres par l'ordre de la «charité» et ouvrir le champ propre de la théologie, en sorte que *in fine* la charité puisse doubler toute autre rationalité et soumettre tout à celui qui soumet tout au Père. Il s'agirait alors d'anagogie vers ce qui advient plutôt que d'analogie avec ce qui est.

Data de registro: 12/09/2016

Data de aceite: 26/10/2016