Les partages de la parole

Bruno Pinchard

▶ **To cite this version:**

Bruno Pinchard. Les partages de la parole : la métaphysique après l'âge de l'esprit. 2008. hal-00343027

HAL Id: hal-00343027

https://univ-lyon3.hal.science/hal-00343027

Preprint submitted on 28 Nov 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les partages de la parole

La métaphysique après l'âge de l'esprit

par Bruno Pinchard

1. Une crise dans l'esprit

Je veux partir d'une situation qui n'est plus exactement nouvelle aujourd'hui en occident, mais requiert plus que jamais tout l'effort de la pensée : l'esprit ne suffit plus pour réunir les pensées et les hommes. Par esprit j'entends la forme la plus active de la conscience européenne, cette part à la fois unificatrice et créatrice de la pensée qui, issue de la théologie trinitaire, s'est ensuite répandue sur toutes les fonctions de synthèse et de spontanéité de la personne humaine. L'esprit, ce n'était pas seulement un pouvoir, c'était un âge[1], et c'est cet âge qui finit.

C'est un fait peut-être accablant, mais il mérite d'être énoncé clairement. Malgré des tentatives insignes, qui résument le dessein d'une philosophie européenne, l'esprit s'est montré moins capable de création que de division, d'unification que de dispersion et finalement de spéculation que d'ivresse critique. L'esprit européen s'est d'abord conquis comme spontanéité et pouvoir de synthèse. Le voilà qui se retrouve, à force d'épreuves insurmontables par ses ressources propres, voué à la critique, critique des textes, des opinions, des intentions, des ambitions et des renoncements eux-mêmes qui les accablent. Et si, forçant son temps et ses pouvoirs réels, l'esprit veut encore promulguer, il s'enferme dans sa partialité nouvelle et ne sert plus qu'à justifier l'exclusion, le rejet, l'intransigeance, se confondant bientôt avec l'ignorance : regardez les religions. A bien y réfléchir, il se pourrait que la fin de l'esprit soit une chance pour la pensée et comme l'annonce d'une libération à l'égard d'une limitation qui n'a que trop pesé sur notre rapport à la vérité. L'âge du post-spiritualisme a commencé et il se pourrait qu'il permette de lier autrement la mondialisation et l'idée d'un principe absolu.

L'équivalence d'un ordre vrai et d'un règne de l'esprit est bien morte et l'intelligence consiste à enregistrer ce nouveau mutisme : l'esprit n'est plus là. Et avec lui, le spiritualisme connaît une éclipse à laquelle il ne nous appartient pas de mettre un terme dans un jour

[1] L'âge de l'Esprit est une formule de Joachim de Flore qui distinguait l'âge du Père, ou Ancien Testament, l'âge du Fils, ou âge christique, et l'âge de l'Esprit, ou troisième âge, âge de la communauté des sauvés. Le Cardinal de Lubac a montré que cette doctrine hérétique était à la base de toutes les philosophies de l'esprit des temps modernes.

prochain. Dans ces conditions, les moindres initiatives de la philosophie ne doivent pas être prises à la légère, elles cherchent par tous les moyens que fournissent les savoirs à notre portée une relève pour la philosophie de l'esprit. On comprend mieux pourquoi rien ne saurait nous être refusé pour satisfaire notre désir de savoir, qu'il s'agisse des sagesses les plus vénérables et les plus inaccessibles par leurs langues ou les conditions de leur appropriation, ou d'expériences en apparence étrangères à l'ancien ordre de la vérité.

L'esprit a été le nom familier de la Métaphysique qui venait après la physique. Nous en avons un témoignage enraciné dans la plus profonde tradition française dans ce résumé somptueux de l'idée métaphysique proposée par Félix Ravaisson :

> Un seul et même Etre, qui n'est autre que la Pensée ou l'intuition de lui-même, apparaissant dans les puissances différentes de la matière, sous mille formes et en mille opérations différentes, s'y retrouvant à peine aux différents degrés de la sensation et de l'intelligence, mais en possession éternelle de soi dans l'acte simple de la contemplation ; une même lumière réfractée en mille figures et mille couleurs diverses parmi les milieux différents qui la reçoivent, et qui n'en brille pas moins dans le divin éther d'un invariable éclat ; mais une lumière intelligible et intellectuelle, transparente et visible à elle-même ; telle est la conception générale dans laquelle se résume toute la *Métaphysique*[2].

On goûtera l'ambiguïté de cette Métaphysique en italiques. En elle se sont reconnus les fidèles de l'amour et de la lumière pendant les grands siècles de la philosophie spiritualiste et ce n'est pas sans précisément un grand effort de mémoire créatrice que Louis Lavelle pouvait, en 1949 encore, décrire en ces termes les actes de l'esprit :

> *L'esprit, dans la mesure où il se détache du monde matériel et lui demeure pourtant lié, se meut tout entier dans le domaine de la possibilité et dans celui du souvenir, car il est le passage de l'un à l'autre ou plutôt la conversion de l'un dans l'autre : le lieu de ce passage, le chemin de cette conversion, c'est le monde*[3].

Pourtant simplement restaurer cette prière à l'esprit, c'est passer à côté des tâches les plus inspirantes de l'heure et sont grands à nos côtés les maîtres qui nous ont aidés à nous détacher de cette souveraine puissance de conciliation de l'esprit car nous n'appartenons plus à ces échanges irrésistibles et vouloir seulement les répéter, c'est sacrifier le peu d'aura qu'ils ont encore à nos yeux.

---

[2] Félix Ravaisson, *Essai sur la « Métaphysique » d'Aristote*, 1834, rééd. Paris, 2007, p. 742.

[3] Louis Lavelle, « La relation de l'esprit et du monde », in *De l'intimité spirituelle*, Aubier, Paris, 1955, p. 272. Ce texte, qui date de 1949, était supposé, aux yeux de l'auteur, justifier le titre de la collection qu'il dirigeait chez Aubier : *Philosophie de l'esprit*, et fédérer la recherche de tous les philosophes contemporains, pour peu qu'ils consentent « à approfondir une certaine expérience intérieure sans laquelle l'expérience extérieure (celle que nous avons des choses) serait incapable de se soutenir. », p. 270.

L'esprit n'était certes pas un objet, mais un pouvoir. Mais ce pouvoir connaît une éclipse, et c'est son retrait qui fait question. Lavelle osait écrire quelques lignes plus haut : « L'univers ne cesse de nous quitter ; mais l'esprit ne peut se passer de lui. » Il semble que nous soyons arrivés à l'instant où cet abandon décourage même l'amour, qui le réparait à l'envi. Désormais, selon une célèbre formule d'Aristote, l'ACTE SEPARE : *è entelecheia chôrizei*[4].

Cette seule phrase fit l'objet, il y a bien des années maintenant, d'un traitement spécifique de la part d'un mathématicien voué à l'étude des formes et de leur déploiement dans l'espace, René Thom. Il en faisait le principe de toute morphologie possible dès lors que le centre de la forme se définissait à partir de la stabilité de ses bords. Le bord coupe la forme de son entour et la puissance qui entoure la forme ne la relie pas à son milieu, mais la détache toujours davantage en la vouant à toute une série de transformations propres, dont la topologie algébrique s'efforce de classer les types. Qu'il y ait là la marque d'un véritable « démembrement » de la transcendance, Thom n'en doutait pas et c'est précisément là la nouveauté de la lecture *thomienne* d'Aristote. Elle constitue le symptôme d'un nouveau rapport de la pensée et de l'être.

Elle place en effet la pensée d'Aristote sous le signe d'une rupture dans l'être qui ne peut, évidemment, que retourner les perspectives de Ravaisson qui, non content d'insister sur la continuité de l'acte et des puissances qu'il limite, s'efforçait d'unifier tous les êtres dans ce qu'il appelait audacieusement « l'unité absolue des substances »[5]. Assuré de « l'unité substantielle de l'existence[6] » malgré la différence originelle des sens de l'être, il ne pouvait envisager le jeu de la puissance et de l'acte qu'au sein de cette unité primordiale. C'est ce qu'il exprime dans cette formule sans ambiguïté :

> L'univers forme donc un système continu de progressions ascendantes ordonnées à un seul et même terme. Ce n'est pas un poème mal fait tout forme d'épisodes, c'est un enchaînement de puissances successives subordonnées les unes aux autres, selon les degrés de leur développement, et coordonnées entre elles par une série d'analogies, selon leurs rapports communs avec un même principe[7].

Pour Ravaisson tout commence avec la puissance, où toute opposition est enveloppée, mais le principe qui est toute action est supérieur à toute opposition. Et même mû par cette

[4] Aristote, *Métaphysique*, Z 13, 1039 a 6-7, cité in René Thom, *Esquisse d'une Sémiophysique*, Paris, 1988, p. 155 et 227.
[5] Félix Ravaisson, *op. cit*, p. 276.
[6] Félix Ravaisson, *op. cit*., p. 275.
[7] Félix Ravaisson, *op. cit*., p. 404.

exigence d'unité, il exprimait pour finir son insatisfaction à l'égard du principe suprême de l'aristotélisme, la Pensée de la pensée, dont il soupçonnait qu'il comportait un risque d'abstraction vide. Il exprimait alors la nécessité d'en venir aux principes des modernes en entrant « dans la voie intérieure qui devait la conduire plus près encore de la source des choses ». Or quelle est cette source ? L'esprit évidemment :

> Cependant l'aristotélisme n'a pas assez manifestement établi comme le point de vue propre de la métaphysique ce point de vue tout intérieur, où l'esprit, se séparant de tout le reste par la conscience de son activité propre, apprend à reconnaître dans cette activité même, ou du moins dans l'acte simple et éternel qui en est l'essence et la cause, la plus haute et la plus parfaite réalité, celle qui seule se suffit à elle-même, et par laquelle seule subsiste toute ce qui est[8].

On voit clairement dans quelle perspective unifiée ici vient se placer la pensée d'Aristote et quelle étape, à la fois puissante et insatisfaisante, elle constitue dans une histoire à la signification prédéfinie. Mais la pensée peut aussi bien être mobilisée dans un sens tout opposé et servir d'avertissement sur les limites de toute intégration forcée du réel dans l'esprit.

Cette avancée majeure pour toute pensée future fut d'abord perçue par un poète, cet Hölderlin que le destin avait placé au cœur même du plus grand laboratoire de la philosophie de l'esprit, à Tübingen, entre Schelling et Hegel. C'est précisément lui qui, après avoir prédit les voies inévitables de l'idéalisme spéculatif le plus échevelé, a immédiatement perçu la limite de ce style de la pensée et a prophétiquement dessiné les circonstances de sa chute. Un fragment, un simple fragment suffit à marquer ce tournant :

> Mais les sages qui ne différencient qu'avec l'esprit, que de manière générale, retournent en toute hâte à l'être pur, et tombent dans une indifférence d'autant plus complète qu'ils croient avoir suffisamment différencié, et qu'ils considèrent comme éternelle la non-opposition à laquelle ils sont revenus. Ils ont mystifié leur nature à l'aide du degré le plus bas de la réalité effective, de l'ombre de l'effectivité, l'opposition et la différenciation idéales, et elle se venge […][9].

.

Cette vengeance est sans appel et porte le masque sérieux de la vie tragique. Comment pourrions-nous pour autant différencier autrement qu'avec l'esprit et comment pourrions-nous faire valoir une montée d'effectivité face aux abstractions de l'esprit, cette question est lancinante depuis au moins 1799 ! Elle ne manifeste pas pour finir un autre

[8] Félix Ravaisson, *op. cit.*, p. 744.
[9] Hölderlin, « Mais les sages… », in *Fragments de poétique*, édition bilingue de Jean-François Courtine, Paris, 2006, p. 205.

pouvoir que celui de la poésie et des dieux, c'est ce qui la rend à la fois nécessaire et inutilisable pour les œuvres de la raison :

> C'est dans cet effort du partible plus infini vers la séparation, effort qui se communique dans l'état de la plus haute unité de tout l'organique à toutes les parties contenues en lui, c'est dans ce nécessaire arbitraire de Zeus que réside proprement le commencement idéal de la séparation effective[10].

La plus haute spéculation de l'idéalisme débouche ainsi sur un arbitraire à portée mythologique dont Hölderlin annonce, en tous points de son œuvre, la véritable signification métaphysique. L'irruption de l'événement annonce le dépassement de toute synthèse spirituelle par un déchirement plus originaire que toute forme d'acte voulu ou pensé. La tragédie du poème l'emporte sur la prose de la réconciliation et la philosophie se trouve confronté à un appel qui n'appartient pas à ses principes.

Quand je dis donc que l'esprit n'est plus le principe de notre savoir, je ne veux évidemment pas dire que les plus attentifs d'entre nous soient privés de tout accès à une intimité spirituelle *personnelle*, je dis que ce n'est plus dans l'esprit que pour nous l'Un et le multiple trouvent à se combiner et à faire œuvre commune. Jadis reliés dans l'idée, ensuite dans la forme ou la force, enfin dans l'esprit qui en rassemblait les moments, l'Un et le multiple exigent d'autres formes d'interaction depuis que l'acte est reconnu dans sa forme la plus propre, de grand Séparateur. L'acte est devenu le diable de notre conscience, non pas parce qu'il est « l'esprit qui toujours nie », mais parce nous nous sommes reconnus comme de simples spectres sur le bord d'un centre obscur. L'acte n'est plus un centre, c'est un bord. L'acte n'est plus animant, causant, constituant, il est effraction, propagation et démembrement. C'est ici que commence une autre histoire.

2. Malebranche, une avancée illimitée

Cette mise en perspective des relations entre l'Un et le multiple peut prendre plusieurs visages. Attachons-nous d'abord à l'idée de Malebranche : l'un et le multiple sont uns non dans notre esprit, mais dans l'Un seul car le multiple n'est que la façon dont nous voyons l'Un. Tout est Un, mais les limites de notre intelligence délient la multiplicité intérieure à l'unité et en font une entité irréconciliable avec l'unité. Selon ce point de vue, les pensées du multiple radical ne seront jamais que des regards humains qui ne conçoivent plus la profondeur de l'Un.

[10] Hölderlin, « Sur la différence des modes poétiques », éd. cit., p. 350.

Thom jugeait pour sa part ainsi l'entreprise de Malebranche : « Le point de vue de Malebranche qui unifie l'efficace de la cause est rigoureux. C'est bien pourquoi il faut démembrer la transcendance si l'on veut sauver l'expérience humaine de la causalité et l'intelligibilité qu'elle procure[11]. » Il a tenu parole et il a développé une géométrie de la séparation et en a retrouvé les traces dans les actes du langage. Mais ce démembrement est implicite jusque dans la thèse de Malebranche entendue dans toute son extension. C'est pourquoi nous pouvons inventer, d'ores et déjà, deux relèves pour l'esprit blessé dans ses pouvoirs de synthèse : un avenir dans la profondeur de l'Un restitué à sa multiplicité intérieure, et un avenir dans les tâches d'une mythologie supérieure qui soit fidèle à la puissance séparatrice de Zeus. Il se trouvera alors que nous aurons fondé, par un mouvement naturel de détachement de l'esprit et de ses exclusivités, la nécessité d'une Métaphysique qu'on nommera en première approximation *comparée*. Mais voilà qui demande quelques détours.

Depuis longtemps déjà en effet, certains avaient émis des soupçons sur les puissances de l'esprit et sur son rôle dans l'ordre des principes, et parmi les plus grands. Malebranche, dans la *Recherche de la vérité*, a cette prémonition qui laisse sans voix : c'est juger avec précipitation que d'affirmer qu'il n'y a que des esprits et des corps. C'est émettre une conclusion précipitée que d'affirmer par les seules lumières de la raison que Dieu est un esprit. Peut-être y a-t-il des êtres plus parfaits que nos esprits, et plus élevés au dessus de nos esprits que ceux-ci sont au-dessus de nos corps. Le principe absolu ne saurait être esprit comme nous concevons les esprits. Son seul nom est CELUI QUI EST, « c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel[12] ».

Cette fulgurant paradoxe nous laisse évidemment plus démunis que jamais et ce n'est certes pas Malebranche qui nous aidera à nous débrouiller pour identifier la fonction principielle entre l'être en général, tout l'être, et l'être par éminence qui est tous les êtres par

[11] René Thom, Conversation du 18 février 1992 à propos de la p. 692 du volume II de l'édition de la Pléiade des Œuvres de Malebranche. Le passage discuté est le suivant : « Vous voyez la multiplicité des créatures dans l'infinité de l'être incréé, mais vous n'y voyez pas distinctement son unité. C'est que vous ne le voyez pas tant selon sa réalité absolue, que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles, dont il peut augmenter le nombre à l'infini, sans qu'elles égalent jamais la réalité qui les représente. » Les pures multiplicités, à la Deleuze ou à la Badiou, ne sont donc que des multiplicités possibles, des multiplicités abstraites de la raison, mais méconnaissent l'unité de l'être réel. Malebranche continue en effet en ces termes : « C'est que vous le voyez comme Raison universelle, qui éclaire les intelligences selon la mesure de lumière qui leur est nécessaire maintenant pour se conduire, et pour découvrir ses perfections en tant que participables par des êtres limités. Mais vous ne découvrez pas cette propriété qui est essentielle à l'infini, d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple, qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle. », *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, II, VI.

[12] Nicolas Malebranche, *Recherche de la Vérité*, III, II, IX, éd. Pléiade, p. 368-369.

la seule puissance de son éminence. Cependant nous nous sommes séparés sans plus de peine de l' « esprit » et nous avons progressé jusqu'à l'océan de l'être, dont nous savons à tout le moins que s'il est dépourvu de toute forme de restriction, il ne peut être contenu dans les formes de la nature, mais doit s'étendre à toute forme de manifestation, y compris celle qui revêt la forme purement inchoative des possibles.

Dépourvu d'assise héritée dans le domaine du spiritualisme, nous voici face à une proposition que l'histoire a appelé « ontologisme », et qui ne permet pas par elle-même de trancher entre un panthéisme qui identifie la totalité et l'unité, et une théologie de l'éminence qui repose sur notre impuissance à comprendre comment l'un et le multiple s'unissent dans l'absolu :

> C'est une propriété de l'infini d'être en même temps un et toutes choses, composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections, et tellement simple que chaque perfection qu'elle possède renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle, car comme chaque perfection divine est finie, elle tout l'être divin[13].

Mais cela est incompréhensible à nos esprits. Il y aurait donc comme une puissante pédagogie dans la chute de chacun de nos appuis finis pour parvenir à l'absolu et ce serait comme une satisfaction pour le métaphysicien que de voir que les modalités représentatives acquises à grand peine par notre esprit au cours de l'histoire de la civilisation sont non seulement vouées à disparaître au cours des aléas de l'histoire, mais que la tragédie de cette disparition n'est peut-être au fond que la libération de nouveaux horizons pour l'union de notre âme à un infini véritablement illimité. L'être commence toujours par détruire, c'est pourquoi notre génération est plus métaphysique qu'elle ne le croit.

Il reste qu'il nous faut vivre en tant qu'hommes et que toutes les victoires de l'infini ne sont pas toujours nos victoires. C'est ici que prend place une légitime inquiétude humaniste. Elle fait plus que revêtir un caractère purement théorique, c'est aussi elle qui préside à notre rencontre aujourd'hui et à l'avenir de notre groupe de travail.

Par ses paradoxes et sa radicalité, Malebranche ouvre en effet un espace, même s'il est infime, à un tel travail d'appropriation, qui serait mal venu de rapprocher de toute forme de dialectique. Essayons plutôt d'entendre ses paroles sur fond de désert et peut-être qu'elles éveilleront notre attention et entretiendront l'espérance d'une action spirituelle qui nous soit propre :

---

[13] Nicolas Malebranche, *X ème Eclaircissement*, éd. cit., p. 920.

Je ne vous nie pas qu'on ne voie la substance de Dieu en elle-même. On la voit en elle-même en ce sens, que l'on ne la voit point par quelque chose de fini qui la représente. Mais on ne la voit point en elle-même en ce sens, qu'on atteigne à sa simplicité, et que l'on y découvre ses perfections[14].

Posons donc que notre monde détruit ne soit que la destruction de tous les voiles qui nous séparent de la substance absolue. Posons encore que nous avons perdu un monde, mais que ce monde perdu n'était rien d'autre qu'un moyen fini, et donc réducteur, de nous approcher de l'être sans restriction. Et reconnaissons encore que cette fulgurante ascension parmi les ruines nous donne bien la vision de la substance, mais non pas de sa simplicité, en sorte qu'il nous faille encore progresser dans le multiple alors que nous avons perdu tout appui dans le fini. C'est précisément ici que la voie s'ouvre, que l'être infini se fait chemin et que le savoir retrouve une chance alors que nous pensions déjà rendre les armes devant plus grand que nous. Car voir l'absolu par lui-même ne signifie pas encore en connaître l'éminente simplicité, apparemment dispersée dans une multiplicité dont nous déplorons la perte immaîtrisable.

En somme, Malebranche nous délivre de l'illusion d'avoir à nous forger des représentations de ce qui est, tant l'être dépasse notre faculté de produire des images de ce nous percevons en lui. Mais il existe encore une progression du savoir hors de la représentation, non pas progression par des moyens finis, progression par l'impossible intégration que nous tentons en permanence du multiple dans l'unité. La destruction des métaphysiques est la Voie royale de la Métaphysique. A la fin, l'être sans restriction l'emporte toujours.

Et c'est précisément là que la métaphysique se fait ni sociologique, ni historique, ni phénoménologique ou analytique, mais seulement comparée. Comparée pourquoi ? Parce que nous avons d'ores et déjà quitté le fini et que nous ne pouvons progresser qu'à partir des éléments constitutifs de l'être absolu, mais que, pour autant, une multiplicité irréductible se met en travers de notre chemin de libération et que tout infinis que nous soyons devenus par notre façon de voir tout ce qui est dans son archétype, nous devons admettre que des rangs d'infinis concurrents découragent toute progression dans l'unité. Ici la métaphysique ne se soumet pas à un quelconque principe critique, car elle se reconnaîtrait limitée dans son principe, mais elle se fait *comparée*, c'est-à-dire interne à elle-même, mais en proie à une multiplicité purement transcendantale, où l'être va à l'être, où aucun principe de finitisation n'impose son critère, mais où les bornes de notre esprit nous contraignent à un travail de

[14] Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II, § 7, éd. cit., p. 693.

distinction entre les attributs divins. Celui-ci demeure certes étranger à la nature même de l'absolu, mais il est lié aux contraintes de notre pensée, aussi délivrée qu'elle se reconnaisse du travail limité de la représentation. En termes scolastiques, nous pourrions enregistrer ce résultat en disant que l'être n'est pas univoque et seule une analogie permet en un mouvement de concevoir la différence des sens de l'être ou des attributs divins et l'unité de leurs relations selon une proportionnalité unique.

3. Un salut paradoxal du fini

Nous pensons toujours d'une façon trop finie, c'est pourquoi les hommes croient pouvoir parler de Dieu et se demandent s'il y en a un. Ils croient pouvoir y penser sans qu'il y en ait un. Nous pensons certes à l'infini, nous avons des pensées finies même qui conduisent à l'infini. Mais l'infini que nous voyons n'est point tel dans le fond. Il demeure un assemblage de plusieurs choses finies dans cette idée et cet assemblage n'est pas tant infini que confusément indéfini. Certes il faut bien qu'un pouvoir infini agisse dans notre propre fonds pour que nous puissions engendrer de telles monstres, mais ces monstres existent et nous nous heurtons à des effets d'infini plus qu'à des infinis réels.

Quelles que soient les fictions ou les demi-conceptions dont nous nous embarrassons il y a donc toujours un acte de l'infini qui œuvre en elles, qui en font des visions de l'absolu, peut-être partielles, mais toujours efficaces dans leur fond. En somme l'infini est irréversiblement premier. S'il est, il en découle cette méthode qui place l'histoire de la métaphysique dans la seule lumière qui lui convienne :

1) Toute pensée métaphysique, procède d'un fonds d'infinité réelle qui l'authentifie
2) Chaque limitation, qui procède toujours d'une incapacité foncière à réconcilier l'un et le multiple, apparaît comme le visage humain qui vient s'inscrire jusqu'au centre de nos plus sublimes conceptions, de nos plus impersonnelles perceptions expressives de l'absolu
3) Il y a donc place pour deux savoirs métaphysique, celui qui conduit à une éradication progressive des limitations qui affecte l'infini, et celui qui prend en considération l'effet de l'infini sur l'amas des images héritées, des conceptions partielles et des pensées inabouties dans lesquelles notre propre esprit naît à lui-même.
4) Si la première contemplation de la métaphysique peut être nommée « recherche de la vérité », la seconde devrait être nommée une *herméneutique de l'agir de l'infini*

dans les représentations limitées. C'est à cette herméneutique inquiète de l'infini, mais en proie aux anticipations de la mémoire que se voue une métaphysique comparée

5) La métaphysique comparée est donc la prise en charge des résistances de l'homme à l'absolu, non pas résistances positives et donnant lieu à un chimérique droit du fini, mais résistance significative pour l'humanité seule et dont le rapprochement, la mise en forme systématique, la hiérarchisation selon un principe d'infinité croissant pourrait constituer un des regards les plus généreux sur l'histoire de la métaphysique au moment de la catastrophe de sa limitation dans le spiritualisme

« L'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'infini[15]. » Nous grossissons ainsi des riens, mais ces riens témoignent en un même mouvement de la présence permanente et active de l'être sur nos conceptions et sur notre humanité, en tant qu'elle est un milieu entre l'être absolu et la simple étendue matérielle soumise aux actes de l'imagination.

La métaphysique est vouée par son illimitation de principe à l'incompréhensibilité et elle ne trouve dans les choses finies, même les plus spirituelles, qu'une fragile esquisse de ce mystère. Mais chacun de nos échecs terrestres ne fait que vérifier que nous ne pouvons trouver dans nos propres limites de quoi nous représenter l'infini qui pourtant s'empare de nous et gouverne toute l'efficacité de nos actes. Les fruits de l'impuissance deviennent un monde.

Ainsi les métaphysiques humaines seront-elles toutes partielles, mais leur partialité révélera toujours qu'un acte plus grand que le nôtre s'y exerce. La métaphysique est donc l'exercice qui, loin de réduire à ma propre substance mes efforts de connaissance, les projettent dans une dimension fondamentale dont ils tirent toute leur provenance. Plus je me voue à la métaphysique, plus je découvre non seulement la radicale impuissance de ma substance à engendrer le fond de l'univers que révèlent tous mes actes, et d'abord mes conceptions les plus hardies, mais je découvre que le fond de mon être m'est absolument impénétrable. Car s'il n'est pas source de mes pensées, il n'est donc pas intelligible et il ne se manifeste à moi en conséquence que par les modifications ténébreuses qui seront sa trace inconsciente en moi.

Et inversement ces modifications ténébreuses, par nature inintelligible, constituent la part irréductible d'humanité qui vient s'inscrire dans les conceptions les plus hautes et

[15] Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II, § 9. éd. cit., II, p. 696.

témoigne que jusque dans l'absolu, des limites incompréhensibles viennent séparer les conceptions les plus abstraites, concevables par ce qui les rassemblent, mais obscurément irréductibles par la fidélité qu'elles entretiennent avec leur provenance affective et corporelle.

4. L'œuvre de parole

On le voit, il est donc possible d'invoquer le plus uniforme des systèmes du rationalisme classique pour qu'il procure une légitimité non négligeable à la tâche de recherche par toute la terre des formes d'infinité que les hommes ont conçues. Certes, Malebranche condamne la vaine érudition qui se contente de connaître l'histoire des concepts et s'épargne la tâche de les rendre intelligible, mais il ne peut s'opposer à cette rivalité des perfections absolues face à la simplicité incompréhensible de l'infini qui les meut. Et c'est précisément ici que le spiritualisme, limité par son présupposé que seul l'esprit conduit à l'infini, ne peut assumer une idée métaphysique véritable avec toute l'ampleur nécessaire et c'est bien pourquoi l'esprit n'est pas, malgré les apparences, le site le plus légitime d'une métaphysique comparée. L'Un, dans sa vocation de principe et sa puissance d'éminence, entraîne plus loin que les opérations de l'esprit pour unir notre raison à sa source et relier les régimes de multiplicité qui nous servent d'univers.

Malebranche a concentré la question de l'unité dans le multiple à celle de l'efficace qui permet aux causes de réaliser effectivement leur action. Il ajoute donc à sa contemplation de l'unité une énergétique qui, chez lui, est consubstantiellement liée au problème de l'Un. Qu'est-ce qui est réellement créateur dans la pensée et dans la nature, telle est la nouvelle question de la philosophie ? Ce ne saurait être un esprit comme le nôtre qui ne sait que voir et ne fait rien. Si c'est l'être lui-même, il n'y aura pas d'autre tâche pour la connaissance que de se vouer à ce principe effectivement actif et aux formes de participation qu'il offre successivement aux diverses civilisations humaines.

Dans sa célèbre progression démonstrative vers la doctrine de la vision en Dieu, Malebranche aura analysé successivement les versions limitatives de la connaissance présentées par l'aristotélisme, le cartésianisme et les différentes formes du néoplatonisme et de la créativité supposée de l'âme. Ce processus critique, qui débouche vers la primauté incontestable désormais de la Vision en Dieu, demande à être poursuivi afin que l'infini nous devienne toujours plus propre, quand bien même toute forme de représentation finie de l'absolu viendrait à faire défaut au travers des efforts des civilisations. Dans cette perspective, toute l'érudition humaine, celle des langues, des révélations et de leurs commentaires, ne sera

pas traitée du point de vue de l'homme, de l'histoire, d'une science humaine qui se détache par nature de l'efficace de l'infini, mais sera au contraire reprise en faveur du pouvoir de vision ou d'intuition intellectuelle que l'esprit humain exerce quand il est en proie à ce qui n'est pas lui, mais le gouverne. On sait avec quel succès Malebranche a appliqué cette méthode dans son dialogue avec la pensée chinoise, dans ses célèbres *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* de 1708.

Ainsi naîtra, pour quiconque est sensible à la variété des témoignages de pensée métaphysique que l'humanité a laissée derrière elle, l'idée qu'il convient de préserver dans le déchiffrement des signes humains cette généralité que l'infini impose à toutes nos conceptions trop limitées. Mais l'histoire de l'infini qui en découle inévitablement permet aussi bien de définir la fonction de nos propres limites dans l'absolu. Si tout signifie l'infini, l'infini pourtant n'est pas unifié. Il ne peut l'être puisque la simplicité de l'infini excède les capacités de la pensée humaine. Mais quel est le fondement réel de cette résistance de l'infini à sa propre idée, si ce n'est, précisément, les paroles effectives des hommes lorsqu'ils pensent l'infini ? Ainsi les partages de la parole métaphysique, tantôt sacrale, vulgaire et spéculative sont autant de fondements à la différence des conceptions de l'infini. En somme si tout système de pensée est agi par l'infini, c'est précisément chacun de ces systèmes qui atteste et fonde la résistance de la pensée à sa propre simplicité.

La question de l'efficace mérite d'être poursuivie dans cette ligne des opérations contradictoires de l'unité et de la dispersion car c'est elle qui ouvre les voies au-delà de l'esprit des modernes. Hölderlin, on l'a déjà souligné, a été d'emblée aux frontières de cette dialectique qui outrepasse les pouvoir de l'esprit et il s'est efforcé d'inscrire, dans le rythme même de l'absolu, une participation de la parole à l'unité pure et la résistance concomitante qu'elle lui oppose. Chez lui, l'intuition intellectuelle est ce qui nous unit à tout ce qui vit et se fait témoignage de l'Un, mais tout aussi bien, par ce mouvement qu'il nommait le « Retournement catégorique », elle est la reconnaissance d'une puissance de séparation dont le poème est le seul instrument car il conduit aux limites de l'espace et du temps :

> En un tel moment, l'homme s'oublie soi-même et oublie le dieu, et il se retourne, comme un traître, en mode sacré il est vrai. – A la limite extrême de la souffrance, il ne reste en effet plus rien que les conditions du temps et de l'espace.
>
> En cette limite, l'homme s'oublie parce qu'il est tout entier dans le moment ; le dieu parce qu'il n'est rien que temps ; l'un et l'autre son infidèles, le temps, parce qu'en un tel moment il vire catégoriquement, et qu'en lui début et fin ne se laissent plus accorder comme

des rimes en aucune manière ; l'homme parce que dans ce moment il lui faut suivre le retournement catégorique, sans pouvoir, par la suite, s'ajuster en aucune manière à l'initial[16].

Ainsi l'œuvre ou le partage de la parole est aussi bien voie vers l'Un et partage de l'Un en une irréductible différence. Il appartient à la parole en effet d'assumer ce rôle fondamental d'être à la fois le site depuis lequel la pensée se rend vers l'unité primitive et celui où elle résiste, avec sa tonalité propre, à toute forme d'unification qui méconnaîtrait les partitions originaires qui font la vie profonde de la totalité.

Certes, il faut en Métaphysique accompagner le dessein d'unité de la pensée, mais en Métaphysique *comparée*, il faut entendre que la Parole qui porte ce dessein porte une puissance de séparation qu'on pourrait peut-être nommer *poème* face à la puissance de synthèse des concepts. Ainsi la parole dans sa vocation conceptuelle accomplit-elle la vocation vers l'Un, mais la parole dans sa vocation poétique (ou mythique) témoignerait pour une irréductible différence qui servirait ainsi de fondement à la multiplicité que la pensée humaine ne peut pas ne pas introduire dans sa conception du divin.

Il faudrait ainsi un Malebranche relu du point de vue de la « logique poétique » de l'Idéalisme allemand pour donner une idée, même insuffisante, du dessein d'une Métaphysique comparée : elle devient en effet le lieu le plus ouvert de la modernité au jeu de l'Un et du multiple, de l'Un, parce qu'elle défend l'unité *profonde* du savoir, du multiple parce qu'elle trouve dans la Parole les actes par lequel toute pensée du simple se voit irréversiblement renvoyée vers une diversité irréductible. En somme, le poème de la Parole trouve droit de cité dans l'absolu par la légitimité qu'il apporte à la nécessaire analogie de l'Etre.

Il suffit de rassembler les divers moments de notre démarche pour nous persuader qu'il y a bien un dessein pour la pensée au-delà des œuvres de l'esprit et que ce dessein s'identifie à la fonction de la parole, non pas la parole réduite à la description des seuls mécanismes de la signification mondaine, mais la parole restituée dans son énergie propre, qui est énergie de la différence et puissance divine des noms.

Dans une pensée qui, dans la suite des propositions évoquées de René Thom, procède par le démembrement irréversible et asymétrique d'une prégnance initiale, le Logos est pris dans le flux de la transcendance initiale, mais se segmente pour pourvoir accompagner les transformations topologiques de la saillance des formes dans le temps. Les noms désignent les êtres saillants, et les verbes les modes de changements dans l'apparence des choses et des

[16] Hölderlin, « Remarques sur Œdipe », éd. cit, p. 411.

êtres[17]. Cette analyse s'achève alors sur une véritable promotion de la parole comme site de contemplation des opérations de démembrement cosmique de la transcendance :

On voit qu'ainsi le Logos est régi par un certain nombre de régularités qui sont la manifestation de prégnances locales, reflets lointains et dévalués de l'éclair du Fiat initial à travers l'investissement de la vie[18].

Mais Thom ajoute une autre fonction au langage et à la stabilité structurelle qu'il finir par manifester au cœur de son système de désignation : il n'est pas seulement une répétition, à un degré restreint, des catastrophes de l'absolu, il en présente aussi bien une tentative limitée, mais transmissible de contrôle destiné à rendre possible la transmission de la vie : « Cette stabilité structurelle permet – dans une certaine mesure – de maîtriser, en tout cas de limiter, la contingence inhérente à toute rencontre spatiale dans notre monde tridimensionnel. »[19]

5. La diversité du divers

Cette relecture de la Transcendance démembrée selon René Thom en écho au Retournement catégorique chez Hölderlin permet de discerner un site pour l'œuvre humaine au sein même des simplifications irréversibles de l'espace et du temps. Les partages de la parole ne sont rien d'autre que l'accompagnement des césures de l'influx primordial ainsi révélé dans ces articulations. Ces articulations que l'ontologie ne reconnaît que comme sa défaite face à l'Un, la parole en fait un instrument de désignation du divers qui fait monde.

La parole se fait ainsi ouvrière du monde là où l'ontologie, en proie à l'Un, montre son défaut natif de multiplicité. Confrontée à la lumière de l'Un, la parole la contraint à s'obscurcir en imposant, au long des seuls linéaments de sa syntaxe, une puissance d'ordre qui a partie liée au temps. C'est retrouver les grands rythmes mythiques révélés par Hölderlin, même s'il est chaque jour plus difficile de répondre à la question qu'il a laissé en suspens : « Le mythique lyrique reste encore à déterminer[20]. » Mais qu'importe que le mythe lyrique

[17] René Thom, « La Trancendance démembrée, », in Bruno Pinchard, *La Raison dédoublée*, Paris, 1992, p. 584-585. Cette analyse s'achève sur une véritable promotion de la parole comme site de contemplation des opérations de démembrement cosmique de la transcendance : « On voit qu'ainsi le Logos est régi par un certain nombre de régularités qui sont la manifestation de prégnances locales, reflets lointains et dévalués de l'éclair du Fiat initial à travers l'investissement de la vie. »,.

[18] *Op. cit.,* p. 591. Ainsi le Retournement catégorique et la Transcendance démembrée se vérifient-ils l'un l'autre dans les mêmes conditions de l'espace et du temps, conditions à la fois entropique et dissymétriques chez Thom, tragiquement traîtres et infidèles chez Hölderlin.

[19] *Op. cit*, p. 585.

[20] « Les rapports religieux dans leur *représentation* ne sont ni intellectuels, ni historiques, mais intellectuel-historiques, c'est-à-dire *mythiques*, aussi bien en ce qui concerne leur matériau que leur exposition. […] Les parties historiques ne sont jamais des parties accessoires par rapport à la véritable partie principale, par rapport au *dieu du mythe*. **Le mythique lyrique reste encore à déterminer**. », Hölderlin, *Fragments de lettres*

n'ait pas de nom, il suffit qu'il soit le principe le plus intérieur de la langue quand elle tient lieu et place des opérations de l'esprit. Le mythe, c'est le pouvoir de l'esprit quand il s'absente dans les œuvres de la langue. En lui, résident la spontanéité et la synthèse. Nous commencions par le constat de leur déclin, nous voici revenus au début, nous détenons désormais le centre de tout leur efficace.

En attendant de déterminer plus avant les actions du mythe dans la stabilisation des langues, et des mondes qu'elles gouvernent, il faut à tout le moins reconnaître que la Métaphysique comparée repose désormais sur le nécessaire démembrement d'une transcendance et sur les partages de la parole qu'il induit. La métaphysique comparée peut alors se définir comme un véritable culte du Divers dont un Victor Segalen a jadis remarqué la nécessité dans tout Exotisme vrai :

> Seigneur innommable du monde, donne-moi l'Autre ! Le Div… non, le Divers. Car le Divin n'est qu'un jeu d'homme[21].

A suivre même notre guide en cette Tahiti de l'âme, on pourrait suggérer que cette puissance du divers qui réside dans la Parole séparatrice pourrait résumer à elle seule la présence d'un moment mystérieux dans l'expérience, si, toujours selon Segalen dans le même fragment, le mystérieux est « l'approche frissonnante, l'odeur inouïe du Divers ».

Nous voici donc en face de cet « exotisme essentiel, la Loi du Divers efficace[22] ». Il est bien certain que le penseur de l'efficace que fut Malebranche ne s'est jamais élevé à cette forme d'efficace, celui qui agit non dans l'unification progressive de l'être et de la connaissance, mais dans la différenciation toujours à naître dans la parole. Cet efficace est pourtant l'avenir de la Métaphysique, pourvu qu'elle se pense comme comparée, c'est-à-dire irréductiblement différente, allant toujours se différenciant selon les lois de la Parole.

« Le Moment Mystérieux existe, non seulement entre monde imaginaire et monde réel, mais partout où il y a conflit entre deux mondes séparés[23]. » C'est à lui, comme à la jeune fille élue et retirée, dans *Stèles*, que nous devons « la stricte relation de distance, d'extrême et de diversité[24]. » Il a fallu parcourir le monde jusqu'en Chine pour annoncer ces nouvelles d'importance à la conscience esthétique des années 1900. Jusqu'où nous faudra-t-il aller pour apporter un témoignage comparable à la conscience qui prétexte de la mondialisation pour

philosophiques, éd. cit., p. 183.
[21] Victor Segalen, *Essai sur l'Exotisme*, éd. Bouquins, I, p. 775.
[22] *Op. cit*., p. 779.
[23] Victor Segalen, *Essai sur le mystérieux*, éd. cit. I, p. 789.
[24] Victor Segalen, *Stèles*, « Les Cinq relations ».

éradiquer tout souci métaphysique ? Nous commençons, ceci ne signifie pas que nous disposions de toutes les voies qui seront nôtres.