

COMPTE RENDUS

Onto-théologie et analogie de l'être

Autour de *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*
de Jean-François Courtine

La thèse heideggérienne d'une constitution « onto-théologique » de la métaphysique constitue un outil d'interprétation de l'histoire de la philosophie très utilisé, mais aussi très discuté. À mesure que croît son usage chez les historiens de la philosophie (principalement en France)¹, apparaît parallèlement une remise en question de sa supposée universalité – c'est-à-dire la possibilité d'appliquer un tel schéma à l'ensemble de « la » tradition métaphysique. On a récemment montré que, d'un point de vue *strictement historique*, il était possible de retracer l'émergence de l'onto-théologie dans la pensée de Duns Scot (Alain de Libera, Olivier Boulnois). Bien qu'on s'éloigne ici de la perspective proprement « ontologico-historiale » (*seinsgeschichtlich*) de Heidegger qui considère la structure onto-théologique comme un trait « destinal » de toute pensée métaphysique et qui, par conséquent, ne peut être mise à jour historiquement, cette interrogation sur la pertinence *historique* du modèle de l'onto-théologie soulève des questions fondamentales quant à l'usage que peuvent en faire les historiens de la philosophie².

L'ouvrage récemment paru de Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, « Problèmes et controverses », 2005) constitue à cet égard une référence indispensable en ce qu'il permet de confronter dans une perspective *historiale*, la thèse heideggérienne d'une constitution onto-théologique et l'élaboration de la doctrine de l'analogie de l'être.

1. Mentionnons ici les plus importants travaux en histoire de la philosophie qui font usage du concept: Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (Paris, PUF, 1986) et « Saint Thomas et l'onto-théologie » (*Revue thomiste*, 1995/1, 31-66); Jean-François COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris, PUF, 1990); Rémi BRAGUE, *Aristote et la question du monde* (Paris, PUF, 1988); Olivier BOULNOIS, « Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot » (*Revue thomiste*, 1995/1, 85-108) et « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique » (*in* Constantino ESPOSITO et Pasquale PORRO (éds.), *Heidegger e i medievali. Quaestio: Atti del Colloquio Internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000*, Bari, 2001, 379-406) et Jocelyn BENOIST, « Husserl: au-delà de l'onto-théologie? » (*Les Études Philosophiques*, 1991/4, 433-458).

2. Dans son étude « Quand commence l'ontothéologie? », Olivier Boulnois identifie clairement les différentes optiques selon lesquelles on peut aborder l'essence onto-théologique de la métaphysique. Il oppose alors la thèse proprement heideggérienne – qui, dans une perspective *ontologico-historiale*, sert à stigmatiser un trait de la pensée métaphysique tout entière, incluant Aristote et Platon (85-86) –, l'optique *historique* d'Édouard-Henri Wéber (« Eckhart et l'ontothéologie: histoire des conditions d'une rupture », dans *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, PUF, 1984) et d'Alain de Libera (*La Philosophie médiévale*, « Que sais-je? », Paris, PUF, 1989).

Si l'onto-théologie et la doctrine de l'*analogia entis* doivent être ainsi mises en relation, c'est qu'*historiquement* « l'ontothéologie se constitue [...] en même temps que s'élabore la problématique de l'analogie comme *analogia entis* »³. Bien que Heidegger n'ait abordé qu'exceptionnellement la question du rapport entre les deux « doctrines », il aurait néanmoins lui-même reconnu « la rigoureuse coappartenance des deux problématiques »⁴, c'est-à-dire le lien essentiel entre le dimorphisme de la pensée métaphysique (universalité et primauté) et la tentative de penser une possible analogie entre l'*ens commune* et l'*ens summum*.

Or ces deux questions représentent surtout pour Heidegger deux grands « embaras » de la pensée aristotélicienne, que la tradition métaphysique qui en est issue a tenté tant bien que mal de résoudre. Selon la première lecture que fit Heidegger de l'œuvre d'Aristote, ce dernier aurait en effet laissé en friche ses recherches sur l'unité des significations de l'être (auxquelles la doctrine de l'*analogia entis* prétend donner « réponse ») et celles sur la possible unité des questions portant sur l'être et sur le divin (onto-théologie, onto-théologie).

Métaphysique et ontothéologie

L'ouvrage de Jean-François Courtine permet de saisir l'intention première de l'idée heideggérienne de l'onto-théologie en exposant la genèse de cette thèse dans les cours du milieu des années 1920 (sur le *Sophiste*, hiver 1924/25 et sur les concepts fondamentaux de la philosophie antique, été 1926)⁵, alors que Heidegger prend position contre l'interprétation génético-évolutive que fit Werner Jaeger de la *Métaphysique* d'Aristote. Après avoir mis en lumière le rapport qu'a pu entretenir la pensée heideggérienne à cette « contradiction insupportable » (Paul Natorp) de la pensée métaphysique aristotélicienne – en évoquant le concept de « métontologie » du semestre de l'été 1928 et la volonté de *repandre* (*wiederholen*) la « tension » métaphysique dans le projet d'une « métaphysique du *Dasein* » –, J.-Fr. Courtine se penche sur la version plus tardive et mieux connue de la thèse heideggérienne (*Le retour au fondement de la métaphysique*, 1949) et sur cette tentative que fait Heidegger pour penser *dans leur unité* les deux volets de la pensée métaphysique. Cette thèse qui insiste sur l'unité constitutionnelle et foncière du questionnement métaphysique rend particulièrement problématique l'identification d'une telle structure dans la philosophie médiévale.

À la fin des années 1920, dans le cadre de ce que Heidegger appelle la « métaphysique du *Dasein* », le problème du dimorphisme de la métaphysique apparaît comme

3. Cette problématique avait été annoncée dans l'étude de J.-Fr. Courtine, « Différence ontologique et analogie de l'être », parue dans *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003, ici 192.

4. *Ibid.*, 195. Sur cette question, on se référera principalement à des textes de Heidegger datés de 1941 (*GA* 49, 98 et 187-191) dans lesquels on devine l'idée d'une constitution onto-théologique de la métaphysique.

5. On se rapportera aussi, sur ces questions, au texte plus ancien du même auteur, « Métaphysique et ontothéologie », in Jean-Marc NARBONNE et Luc LANGLOIS (éds.), *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris/Québec, Vrin/PUL, 1999, 137-157, ainsi qu'à l'article d'Enrico BERTI, « La metafisica di Aristotele: « onto-teologia » o « filosofia prima »? », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1993/86, 256-282.

un problème auquel la tradition métaphysique s'est *implicitement* confrontée et qu'il s'agit de réveiller dans une *Wiederholung* du « problème de la métaphysique »⁶. Dans la perspective de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) qui est celle que Heidegger déploie à partir du milieu des années 1930, la *structure* onto-théologique se présente comme le signe de l'omission et de l'oubli de la question de l'être propre à toute la tradition métaphysique – depuis Platon jusqu'à Nietzsche – et qu'il s'agit désormais de dépasser (*überholen, überwinden*). C'est principalement cette lecture « écrasante » de l'histoire de la métaphysique⁷ qui a retenu l'attention de la littérature philosophique. Réduisant toutes les métaphysiques à une interrogation doublement unitaire portant sur l'étant – sur l'étantité abordée à partir d'un étant éminent/sur l'étant éminent abordé à partir de l'étantité commune à tous les étants –, cette thèse *speculative* a dû se confronter au *corpus* proprement dit de la métaphysique et tenter d'identifier des figures corroborant ses hypothèses.

Aristote est éliminé d'office : on ne trouve nulle part dans son oeuvre la trace d'une pensée métaphysique unitaire, la « solution » d'E 1 et de K 7 étant une tentative maladroite et apocryphe de réunir deux problématiques incompatibles⁸. Comme plusieurs auteurs se sont consacrés à le montrer récemment, la « métaphysique » thomasienne échapperait elle aussi au modèle de l'onto-théologie dans la mesure où aucun « jeu circulaire » entre la question ontologique portant sur *l'ens commune* et la question théologique portant sur *l'ens summum* n'y peut être identifié. En refusant l'inscription de Dieu sous un concept d'étant, Thomas échapperait à son tour à l'onto-théologie⁹.

6. Pour une lecture de la métaphysique du *Dasein* à l'aune du concept de l'onto-théologie, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « L'onto-théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale », *Philosophie*, 2006/91, 37-62, surtout 50-56.

7. « Surpuissance de la *Seinsgeschichte* qui écrase toute enquête doctrinale et philologique...! » (J.-Fr. COURTINE, *op. cit.*, 60).

8. Nous pouvons renvoyer le lecteur à l'étude très complète de René LEFEBVRE, « L'image onto-théologique de la *Métaphysique* d'Aristote », dans *Revue de Philosophie ancienne*, 1990/2, 123-172. Nombre d'auteurs concluent d'ailleurs au rejet du modèle onto-théologique pour aborder la métaphysique aristotélicienne : Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, 38-39 et « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », in Thomas de KONINCK et Guy PLANTY-BONJOUR (éds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991, 259-283, surtout 281-283 ; Olivier BOULNOIS, « Quand commence l'ontothéologie? », 91 *sq.* et Enrico BERTI, *loc. cit.*, 282. Notons cependant qu'en suivant les indications que Heidegger donne dans ses cours des années 1920 sur la question du $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ chez Aristote, J.-Fr. Courtine soutient que ce sont les commentateurs de la *Métaphysique* qui ont les premiers tenté une interprétation unificatrice et *théologisante* de la pensée aristotélicienne qui, elle-même, présentait une circularité « onto-thé (i) ologique » : le $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ étant rencontré dans l'horizon de la question de l'être (comme l'étant le plus visible, $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu$), il dévoile, tacitement, la signification préontologique de l'être comme manifestation et présence (*op. cit.*, 103-152). C'est sans aucun doute cette version de la thèse de l'onto-théologie (celle de la métaphysique du *Dasein*, moins figée et sans doute moins « dogmatique » que celle des textes plus tardifs) qui semble être la plus fertile pour les études en histoire de la philosophie.

9. C'est la conclusion générale à laquelle arrivent les articles publiés dans un numéro spécial de la *Revue Thomiste* (« Saint Thomas et l'onto-théologie », 1995/1). Voir principalement Jean-Luc MARION, « Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie », 31-66 ; Géry PROUVOST, « Apo-

Selon une telle lecture du concept de l'onto-théologie, il serait possible d'éviter le « piège » métaphysique en excluant Dieu du concept d'étant (*conceptus entis*). Ainsi, ce n'est qu'avec des figures comme celles de Duns Scot ou Gilles de Rome que la métaphysique se ferait onto-théologique. Dans la mesure où Dieu y est reconnu comme satisfaisant au *conceptus entis*, on peut en effet déceler une métaphysique d'essence onto-théologique, c'est-à-dire un questionnement sur l'étant où se répondent parfaitement la question de l'universalité (*ens commune*) et celle de la primauté (*ens summum*).

Si l'application du modèle de l'onto-théologie à la métaphysique médiévale est certes complexe, c'est essentiellement parce que le problème du rapport de l'étant à l'être de l'étant suprême émerge avec une acuité toute particulière¹⁰. Mais pour suivre la lecture heideggerienne de l'histoire de la métaphysique, il nous faut nous demander si la philosophie médiévale a réellement fait de la *question du sens de l'être* – celle qui « a tenu en haleine la recherche de Platon et d'Aristote » – la « *question thématique d'une recherche effective* »¹¹. Car c'est bien de cela qu'il y va avec l'idée d'une constitution onto-théologique : rendre patent un manquement au questionnement sur la signification de l'être. On peut douter – et c'est ce que montrent admirablement bien les deuxième et troisième parties de l'ouvrage de J.-Fr. Courtine – que l'élaboration de la doctrine de l'*analogia entis* ait eu pour visée la reprise expresse du « problème de l'être » tel qu'Aristote l'aura formulé dans la *Métaphysique*. D'où la pertinence philosophique de juxtaposer l'*inventio* de la doctrine de l'analogie de l'être à des recherches portant sur la constitution onto-théologique.

Inventio analogiae

Le problème de l'être aristotélicien est tout d'abord présenté, dans l'ouvrage de Jean-François Courtine, à partir de sa réduction brentanienne au problème de l'οὐσία et des catégories, c'est-à-dire de la formule τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς prise en son sens étroit. C'est essentiellement la critique qu'en fit Heidegger dans son cours de l'hiver 1931-1932 consacré au livre Θ de la *Métaphysique* qui sert de point de départ à l'analyse de J.-Fr. Courtine. Heidegger reproche à Brentano, comme à toute la tradition, de n'avoir pas pris la mesure du πολλαχῶς aristotélicien « au sens large » qui ne se limitait pas aux différentes acceptions catégoriales de l'être, mais avait la vocation d'englober tous les sens de l'être – soit l'être comme possibilité et acte (τὸ δυνάμει ὄν καὶ ἐνεργείᾳ ὄν), l'être comme accident (κατὰ συμβεβηκός) et l'être comme être-vrai (τὸ ὄν ὡς ἀληθές) (*Métaphysique*, D 7 et E 2).

phantisme et ontothéologie », 67-84 et Olivier BOULNOIS, « Quand commence l'onthéologie? », 85-108.

10. Soulignons au passage combien la question est devenue « banale » chez Descartes : « On a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles » (*Les principes de la philosophie*, § 51, AT, IX, II, 47).

11. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1-2; tr. fr. Emmanuel Martineau, Paris, Authentic, 1985.

La perspective « archéologique » qu'offre l'ouvrage de Jean-François Courtine permet de saisir dans ses transformations subtiles le passage du problème aristotélicien de l'homonymie (ὁμώνυμον) de l'être à celui, thomasiens, de l'analogie (*analogia*) de l'être. La grande force de cette étude est d'ailleurs d'exposer sur une base textuelle indiscutable l'ensemble des transformations qu'a subies le problème de l'être tel qu'Aristote l'a tout d'abord formulé jusqu'à l'établissement de la doctrine de l'analogie thomasiens. Bien plus qu'une simple question de détail dans l'abord du problème de l'être, cette transformation témoigne de l'évolution *théologisante* de l'interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote qui a permis l'émergence et l'élaboration de la doctrine de l'*analogia entis*.

Négligeant le τετραχῶς aristotélicien à la faveur de la seule prédication catégoriale de l'être, les tout premiers commentateurs d'Aristote ont tenté de compléter la théorie du πρὸς ἕν par l'unité analogique. Le problème de l'unité des significations multiples de l'être devient donc celui de l'unité du concept d'οὐσία, qui, à son tour, est réduit au problème du rapport entre substance intelligible et substance sensible. C'est l'analogie qui viendra résoudre la question non plus tant aristotélicienne que plotinienne de la continuité dans la procession de l'être du sensible à l'intelligible.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage aborde la transposition dans la langue latine du problème métaphysique aristotélicien. Abordant tout d'abord le problème de la *prédication analogique* (de la substance et de l'accident), J.-Fr. Courtine montre comment il y a eu « contamination » entre cette problématique ontologico-sémantique et la question théologique des Noms Divins. Dans un premier temps (*Somme de théologie*), la formulation de la doctrine de l'analogie de l'être chez Thomas se fondait sur la dépendance causale des étants à l'égard de Dieu, conçu lui-même comme un étant (*ipsum esse subsistens*). Ainsi, la doctrine de l'*analogia entis* serait une « conséquence directe de l'onto-théologie thomasiens » et aucunement une façon d'y échapper. Enfin, l'ouvrage se termine avec un commentaire sur la situation de l'*analogia entis* chez Suárez et le débat qui l'oppose à Cajétan. Rejetant l'unicité « forte » de l'être de Duns Scot, Suárez tentera de concilier la doctrine de l'analogie et l'unité d'un concept *formel* d'étant qui ne s'applique à rien en particulier, mais à tout « selon un mode unique ».

Ce périple qui illustre ce qu'il est advenu du problème de l'être aristotélicien dans la tradition – l'histoire d'un « contresens » – renforce à sa façon la thèse heideggérienne d'un « oubli de l'être », c'est-à-dire d'une perte de contact progressive avec le problème d'Aristote et de Platon qui a donné naissance à la métaphysique. Sans s'appuyer sur un quelconque « destin » de la pensée ou du *Dasein*, J.-Fr. Courtine offre un appui philosophique précieux à cette lecture de l'histoire qui tient la tradition pour responsable des « alluvions » (*Verdeckungen*) déposées sur le problème de l'être¹². En juxtaposant et en commentant les deux « embarras » aristotéliciens, l'ouvrage permet de donner à l'interprétation phénoménologique de l'histoire de la philosophie – celle que Heidegger adopte dans les années 1920 – une assise philologique solide.

François JARAN

12. *Sein und Zeit*, 22. Mais cette interprétation du rôle de la tradition n'est pas proprement heideggérienne. C'est aussi le portrait qu'en donnait Husserl à l'hiver 1923/24 en parlant « des nombreux sédiments (*Sedimente*) variés déposés par la tradition historique » sur notre compréhension du concept de philosophie première (*Erste Philosophie*, Bd. I, *Hua* VII, E).