

Laval théologique et philosophique



MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*

Jean Grondin

Volume 43, Number 3, octobre 1987

Statut épistémologique des sciences pastorales

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400334ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400334ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Grondin, J. (1987). Review of [MARION, Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes : constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*]. *Laval théologique et philosophique*, 43(3), 409–413.
<https://doi.org/10.7202/400334ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1987

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

comme caractère essentiel du monde humain ; mais aussi très éloigné et très « moderne » en ce que ce caractère tient pour Montesquieu non à la contingence cosmologique mais à la liberté des hommes. Mais Manin ne s'en tient pas à la querelle des Anciens et des Modernes, c'est-à-dire à la grille théorique de Leo Strauss utilisée dans le livre de Pangle. Afin de mettre l'accent sur le respect de la diversité dans la politique de Montesquieu, il dessine un clivage entre les théories politiques de l'unité (Platon, Hobbes, Rousseau) et de la pluralité (Aristote, Montesquieu), permettant d'apercevoir ce qui fait l'originalité véritable de notre auteur. On ne peut en faire seulement l'inspirateur de la pensée libérale, car celle-ci peut être aussi « unitaire » que celle d'un Hobbes (et Manin propose pour l'illustrer l'œuvre de Hayek) : le pluralisme de Montesquieu pose surtout que l'objet même de la politique est pluriel, qu'il implique l'ouverture à la diversité par une indétermination qui lui est foncière. Il importe donc de bien distinguer l'idée de *pluralité*, chez Montesquieu et reprise par les constituants américains, de celle d'*individualité*, chez Hobbes, Rousseau, puis les théoriciens de la « main invisible », qui est toujours « convertible en universel ». Le libéralisme unitaire pense pouvoir fixer la limitation du pouvoir par des règles définitives, alors que la pluralité conflictuelle de Montesquieu ouvre sur une marge d'indétermination qui permet de s'adapter à des circonstances toujours différentes.

Enfin, ce n'est évidemment pas par hasard si ce volume comporte en annexe un texte — limpide et court — de présentation de la pensée de Leo Strauss par M. Abensour et M. P. Edmond. Il n'y est pas question de Montesquieu sans doute, mais les articles de ce volume ont suffisamment montré la pertinence de cette pensée straussienne concernant les Anciens et les Modernes ainsi que l'art de la dissimulation dans l'écriture philosophique, pour que cette incitation à découvrir son œuvre soit pleinement justifiée.

Pour tous nos débats actuels sur la démocratie, le libéralisme et les droits de l'homme, où règnent si souvent le survol et le bricolage idéologique, ces *Cahiers* constituent décidément un instrument de travail des plus précieux.

Philip KNEE

Jean-Luc MARION, **Sur le prisme métaphysique de Descartes**, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1986, 384 pages.

Le phénomène frise l'indécence, mais il demeure que, jusqu'à ce livre, le concept cartésien de métaphysique n'avait à peu près jamais été élucidé de manière systématique. Alors que, pour comparer Descartes à des penseurs de son niveau, on ne dénombre plus les études consacrées à ce thème chez Aristote ou Kant. Pourquoi ce silence des cartésiens autour de la notion de métaphysique ? Descartes n'est-il pas après tout le fondateur de la métaphysique moderne — laquelle ne va pas sans destitution de la métaphysique classique ? À n'en pas douter, le concept de métaphysique s'est redécidé avec et à cause de Descartes. Que s'est-il passé, métaphysiquement, avec lui ? En quoi Descartes accomplit-il ou redéfinit-il la notion de métaphysique ? On mesure la nécessité, sinon l'urgence de la réflexion de J.-L. Marion, qui ne manque pas de souligner qu'en dépit de leur intitulé les ouvrages canoniques de Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* ou Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, ont finalement omis de se poser la question de la constitution proprement cartésienne du concept de métaphysique. Comme si l'intelligence de ce qu'il faut entendre par métaphysique allait de soi.

La question ayant été si peu fouillée, J.-L. Marion ouvrira sa réflexion sur quelques constats philologiques. Le terme de métaphysique, qui n'apparaît pas avant 1630, reste un vocable assez rare dans le corpus cartésien, où il fonctionne surtout de manière péjorative. Quant au titre devenu classique, qui exige donc destruction, « Méditations métaphysiques », il n'est pas de Descartes. En intitulant son traité « *Meditationes de prima philosophia* », Descartes dénie expressément à ses méditations le titre de métaphysique. Le privilège du terme de philosophie première s'institue au détriment de celui de métaphysique. Comment discerner ces deux titres, souvent pris comme des synonymes par la tradition ? Pour Descartes, c'est clair, la métaphysique ne s'occupe que de l'âme et de Dieu, tandis que la philosophie première a à traiter « de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre » (à Mersenne, 11 nov. 1640). La philosophie première surclasse la métaphysique puisqu'elle a affaire à *toutes* les premières choses de la connaissance, dont font naturellement aussi partie l'âme et Dieu. La révolution cartésienne consiste donc à assigner la philosophie première à l'ordre du connaître. Philosophie première parce qu'universelle, c'est-à-dire qu'elle thématise la condition de tout rapport à l'étant, l'*ordo* de la connaissance.

L'ordre du connaître, celui de la philosophie première (mais Marion préférera parler ici de métaphysique), vient supplanter l'ordre du théologique comme celui de l'ontologique qu'avait revendiqués la configuration traditionnelle de la métaphysique, fixée dans la figure heideggérienne de l'onto-théo-logie. Faut-il en conclure que la préséance du connaître annonce un dépassement de l'onto-théo-logie et, partant, de la lecture heideggérienne de la métaphysique ? S'il y a un dépassement de la métaphysique chez Descartes, ce n'est pas ici qu'il se joue. Car l'ordre de la connaissance redouble très exactement l'onto-théo-logie en déterminant aussi bien le mode d'être de l'étant exigé par le *logos* de la connaissance qu'un étant suprême dans l'horizon de la *mathesis* : l'étant aura le mode d'être du *cogitatum* ; l'étant suprême ne peut être que l'*ego*, dont la logique sera celle de la *mathesis*. La boucle trinitaire de l'onto-théo-logie est bouclée. Il y a donc bien une ontologie cartésienne, qui n'est toutefois pas directe, mais « grise », translucide, c'est-à-dire qu'elle ne porte sur l'étant que par l'intermédiaire obligé des *cogitationes* de l'*ens*. L'*ens* est compris selon qu'il est cogité, donc en tant que *cogitatum*.

Marion confirme ainsi, mais en une terminologie intelligemment heideggérienne, une interprétation bien établie du cartésianisme : la philosophie première des *Méditations* met en échec la métaphysique traditionnelle de l'être en ramenant l'être à la pensée, à la représentation, propulsant la carrière de la subjectivité ou de la modernité. S'il ne soutenait que ça, le livre de Marion aurait pu se terminer après ses cent premières pages. Il en comprend 378. C'est donc que la constellation de l'onto-théo-logie cartésienne est infiniment plus complexe. Car l'ontologie grise du *cogitatum* n'est pas la seule que l'on rencontre chez Descartes. On surprend aussi, au beau milieu des *Meditationes*, qui viennent de consacrer la philosophie première du *cogito*, une onto-théo-logie parallèle, qui entend l'étant non pas comme *cogitatum*, mais comme *causatum*. Elle entre en scène de manière subite, et comme si de rien n'était, au cours de la troisième Méditation lorsque Descartes « rappelle » que « *jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectui* ». À ce moment bien précis des *Meditationes*, Descartes fait intervenir une nouvelle métaphysique, en réalité la métaphysique traditionnelle, et supposément chrétienne, qui comprend l'être sur le mode de la *causa*. Cette métaphysique silencieuse (incolore ?) obéit à son tour à une structure onto-théo-logique. Selon le *logos* de la *causa*, l'étant sera appréhendé *ut causatum* et l'étant suprême comme *causa sui*. Se découvrent ainsi chez Descartes deux figures de la métaphysique qui satisfont à la lettre aux critères de l'onto-théo-logie, cohabitant tant bien que mal à l'intérieur des *Meditationes*. Descartes apparaît encore plus dualiste que ne l'avait imaginé la tradition !

Les cartésiens accuseront sans doute Marion d'heideggérianiser Descartes à outrance. Nous saluons, au contraire, dans cette hypothèse d'une double onto-théo-logie l'une des découvertes les plus éblouissantes du livre. Avant tout parce qu'elle nous met à même de comprendre, d'une manière prodigieusement nouvelle, la logique souterraine, entendons la métaphysique, des *Meditations*. Comme si leur véritable signification apparaissait à nos yeux pour la première fois, ce qui n'est pas peu dire. Cette double onto-théo-logie permet en outre de mieux situer la postérité de Descartes, son incomparable *Wirkungsgeschichte*. On peut maintenant apercevoir qu'une tradition cartésienne a préféré l'onto-théo-logie de la *causa* (Leibniz, Spinoza), tandis qu'une autre a « opté » en faveur de la pensée de l'étant comme *cogitatum* (Malebranche, Locke, Berkeley). Cette fenêtre ouvre des perspectives fascinantes à l'histoire de la philosophie, qu'on apprend, et c'est toujours bon, à relire. Selon Marion, la grandeur de Descartes aurait consisté à avoir su maintenir en une tension rien de moins que spécifiquement philosophique l'irréductible dualité des deux métaphysiques. Il ne le souligne pas tellement, mais on retrouve le même type de cohabitation chez Kant. Moins dans l'irréductibilité des jugements synthétiques aux jugements analytiques, comme le mentionne l'auteur, que dans la duplicité des phénomènes et des choses en soi, les premiers étant subjugués à la logique du *cogito*, du « je pense » qui doit pouvoir accompagner toutes nos représentations, les secondes à l'ordre de l'étant *ut causatum*, ou plutôt (et Marion est par ailleurs conscient de la nuance) *ut creatum* (l'ontologie de la création qui sous-tend la philosophie pratique et, partant, la pensée théorique de Kant, comme l'a suggéré Gerhard Krüger).

Marion s'efforcera ensuite de voir jusqu'à quel point Descartes reste enchaîné à l'onto-théo-logie. Y a-t-il chez lui quelque échappée hors du champ métaphysique ? Marion en décèlera des traces dans l'intelligence des principes suprêmes de chacune des onto-théo-logies, l'*ego* et Dieu.

L'*ego* d'abord. Il est le plus souvent conçu, ainsi que l'avait soupçonné Heidegger, sur un mode strictement métaphysique, c'est-à-dire comme présence permanente. Le réquisit de la certitude assigne la vérité à l'horizon de la présence. Tout cela se laisse aisément confirmer chez Descartes. Mais il y aurait aussi chez lui une autre pensée de l'*ego*, qui ferait droit à la liberté, à la finitude, celle qu'entend redécouvrir Heidegger par son dépassement de la métaphysique. À côté de la nécessité s'affirmerait un ordre de possibilité occupé par la liberté humaine. Descartes ferait ici signe vers la troisième antinomie kantienne. Ces percées sont immensément significatives, mais il nous faut marquer quelques réserves. Marion nous semble ici tributaire de son maître F. Alquié, grand interprète de la pensée morale de Kant qui a souvent voulu retracer les mêmes idées en l'homme cartésien. Mais où trouve-t-on finalement cette philosophie pratique de Descartes, la pensée de la liberté comme possibilité d'un étant voué à un futur mortel ? Marion cite surtout des passages tirés des *Passions de l'âme* et des lettres. Sans minimiser l'autorité de ces textes, peut-on les mettre sur le même pied que les grands traités métaphysiques, les *Regulae*, le *Discours*, les *Meditationes* et les *Principia* ? Descartes a sans aucun doute été l'un des premiers à confronter l'aporie de la nécessité et de la liberté, mais cette aporie n'est-elle pas ce qui l'a justement empêché d'élaborer une philosophie résolue de la liberté, qui transcende l'*ordo rationum*, celui de la nécessité ?

Dieu ensuite. Chapitre de haut niveau intellectuel puisque s'y rencontrent les deux Jean-Luc Marion, le spécialiste de Descartes et le théologien (le troisième, on l'a deviné, est heideggérien ou phénoménologue). Le premier fruit de cette rencontre sera de mettre la théologie cartésienne en rapport avec la problématique théologique des noms divins, qui remonte à Denys l'Aréopagite. La question des noms divins avait été réouverte par *L'idole et la distance* en 1977 (signalons qu'elle avait aussi été ressuscitée par E. Jüngel dans son livre de la même année, *Gott als Geheimnis der Welt*, lui-même très attentif à la pertinence théologique de

Descartes). Pour relancer ce débat, Marion mettra en relief trois grandes définitions de Dieu au sein du corpus cartésien et qu'il estime, ce qui nous paraît discutable, incompatibles : Dieu comme infini (*Med. III*), comme *ens summe perfectum* (*Med. V*) et comme *causa sui* (*Responsiones I, IV*). Il n'a aucune peine à démontrer que le Dieu de la *causa sui* ressortit à l'onto-théo-logie de la *causa* et le Dieu de la *summa perfectio* à celle de la *cogitatio*. Reste l'idée d'infini. Après avoir *posé* que cette idée était le nom le plus propre de Dieu selon Descartes, ce qui se laisse aussi discuter, l'auteur tentera de prouver que cette idée transcende la métaphysique. Pourquoi ? Parce que l'idée d'infini traduit essentiellement l'incompréhensibilité de Dieu, sa *distance* par rapport à l'*ordo rationum* de la métaphysique. C'est à ce moment précis du livre que le théologien nous paraît l'emporter sur l'exégète de Descartes. En témoigne l'irruption des *leitmotive* de la théologie marionienne : décentrement de l'ego, éloge de la distance divine, de son incompréhensibilité, etc. N'étant pas théologien, il nous est impossible d'évaluer la portée de ce débat, assurément fécond pour la théologie, ou sa destruction (au sens heideggérien, bien entendu). Mais il nous semble que l'auteur impose plus souvent qu'autrement ses propres constructions ou ses antagonismes théologiques à la pensée de Descartes. Est-ce un hasard si, dans ce chapitre consacré à Dieu, Marion évoque par deux fois, ce qu'il ne fait pas dans le reste du livre, « l'arbitraire éventuel de l'interprète » ? En vérité, il s'agit moins d'arbitraire que d'une rigueur théologique (qui tient dans la question : quel est le nom divin par excellence ?) que le texte de Descartes n'est pas en état de satisfaire. Sous forme thétique (une argumentation plus soutenue élargirait indûment le cadre d'une recension déjà longue) : 1. Il ne nous paraît pas évident que les trois noms divins (infini, *causa sui*, *summa perfectio*) soient incompatibles pour Descartes (l'auteur parle d'incohérence, d'incompatibilité et de contradiction, c'est énorme). 2. Il n'a pas été montré non plus que la notion d'infini jouissait d'un statut vraiment privilégié chez Descartes (la p. 287 dit bien : « nous posons donc, à partir de l'examen interne du réseau des contradictions croisées entre les trois déterminations cartésiennes de l'essence divine, le primat — comme plus opératoire, plus complet et seul inconditionné — de l'idée d'infini », mais dès la p. 291 il sera question du primat de l'idée d'infini dégagé (!) et maintenu par Descartes). 3. Pour Marion, « Dieu est infini » est un « énoncé non-métaphysique » (p. 291). Le contraire nous paraît plus vraisemblable, la méta-physique se définissant justement par la transgression (meta !) du physique, donc du fini. L'infini qui est défini négativement en fonction du fini demeure un titre métaphysique de part en part. 4. Marion écrit parfois que l'idée d'infini n'aurait pris place dans aucune figure de l'onto-théo-logie postcartésienne. Que faut-il alors penser de l'*Unbedingte* chez Kant ou Schelling ? Et si infinité signifie incompréhensibilité, n'est-il pas historiquement réfutable de maintenir que Descartes ait été le dernier métaphysicien à la penser ?

Le dernier chapitre s'emploiera à faire fructifier le potentiel censément non-métaphysique de la notion d'infini par le biais d'une analyse des ressources théologiques de la pensée de Pascal. L'auteur voit en Pascal le véritable successeur de Descartes, le seul qui serait parvenu à destituer l'onto-théo-logie cartésienne depuis l'ordre de la charité. Ce nouvel ordre permettrait de dépasser la primauté cartésienne de l'ego, légitime en son ordre, limité, celui de la *mathesis*. L'ordre de la charité se caractérise par son infinité, sa distance, l'incompréhensibilité de sa donation, bref par le décentrement de l'ego. On se retrouve à nouveau sur le terrain de la théologie marionienne de la distance. Pour en discuter de façon appropriée, il nous faudrait recenser ici les trois ouvrages que l'auteur a déjà consacrés à cette question. Nous nous bornerons à une seule remarque : à force d'insister sur l'incompréhensibilité et la distance de Dieu, ne finit-on pas, même si on précise qu'il s'agit à chaque fois d'un trop plein d'intelligibilité, par compromettre les conditions d'intelligibilité de sa propre réflexion ? Le théologien doit pouvoir rendre compte, sur le terrain de l'ego, celui que nous ne quittons jamais, de la compréhensibilité et de la logique de sa propre démarche. Concrètement : si le chrétien est

chrétien, ce n'est pas à cause de l'incompréhensibilité de sa foi, mais parce que cette foi lui apparaît plus *acceptable* que la foi musulmane ou toute autre forme de foi. E. Jüngel, sensible comme Marion aux questions de Denys, Descartes et Pascal, nous paraît avoir justement mis l'accent sur la nécessaire *Denkbarkeit*, la « pensabilité » essentielle de Dieu, *pour l'ego*. Un débat Marion-Jüngel serait donc très souhaitable. — Il serait, du reste, praticable de montrer que le Dieu de la distance demeure un Dieu de la proximité, toujours conçu en fonction des réquisits du fini : c'est bien parce que *l'ego* habite au sein du compréhensible qu'il dicte que son Dieu ne peut relever que de l'incompréhensible, d'un ordre autre que celui du principe de raison ou de la *mathesis*. Cela ne revient-il pas, et la question se trouve, bienveillamment, posée à toute la théologie marionienne, à transformer la distance en idole ?

Il est temps de s'arrêter, de s'incliner devant la puissance de cet ouvrage qui promet de relever le niveau des études cartésiennes, péniblement anémiques dans les universités québécoises. Aucun autre livre ne nous paraît avoir mesuré avec autant d'intensité ce dont il y va dans les *Meditationes* de Descartes. En un mot, ou en un titre, le *Descartes und das Problem der Metaphysik* vient d'être écrit.

Jean GRONDIN

Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine* (T. II : *Les personnes du drame*, V. I : *L'homme en Dieu*), trad. par Y.C. Gélébart et C. Dumont, Paris, Lethielleux, 1986, Coll. : Le Sycomore, série « Horizon », 14.

Cet ouvrage nous introduit vraiment au cœur de ce que Balthasar appelle la « dramatique divine ». Les *Prolégomènes*, qui étaient une esquisse non pleinement théologique et philologique à cause du caractère introductif de ce premier tome, nous permettaient déjà d'accéder à quelque chose de tout à fait original par rapport à l'ensemble de la réflexion théologique. Pour nous, bien sûr, le tome II est d'une grande nouveauté, mais il ne faut pas oublier que cette synthèse théologique (profondément unie à *La Gloire et la Croix* et à la *Théologie* — qui est à venir) a été préparée chez Balthasar depuis fort longtemps. Il n'est pas étonnant de constater que des thèmes développés dans *Apokalypse der deutschen Seele* (1933 ; premier ouvrage important et non traduit de Balthasar) sont repris dans le premier volume de ce deuxième tome.

L'affrontement radical entre la liberté finie de l'homme et la liberté infinie de Dieu est mis en relief d'une manière toute particulière au cœur de l'ouvrage *Apokalypse der deutschen Seele*. C'est la trame de fond qui est reprise dans *La Dramatique divine*. Balthasar est profondément conscient de ce duel au sein de l'histoire universelle puisque la tension n'a fait que s'accroître depuis la venue du Christ-Jésus. Le « oui » de Dieu est toujours confronté au « non » de l'homme. Et pourtant, en Jésus, l'homme et son histoire peuvent être intégrés dans la Révélation du Dieu d'amour. Cette possibilité de salut pour l'homme n'est ni une aliénation, ni une auto-divinisation, ni même un auto-accomplissement de lui-même en rupture avec Dieu :

« Voilà donc présentés les personnages principaux du drame divin : Dieu et l'homme. Nous les avons mis en face l'un de l'autre, en accordant une égale importance aux deux points suivants. D'abord, Dieu n'est pas purement et simplement « l'Autre » (le « partenaire ») : il est tellement élevé au-dessus de toute créature qu'il est aussi bien le « Non-Autre ». Ensuite, malgré cela ou à cause de cela, l'homme ne peut d'aucune manière et à aucun degré être résorbé dans le divin. Il est doué par Dieu d'une authentique liberté spirituelle qui, parce qu'elle a été donnée pour de bon, ne peut être acculée par la liberté infinie de Dieu : elle doit se déployer dans son domaine propre, qui est d'ailleurs celui de Dieu (un autre est-il pensable ?). Le drame au premier niveau se joue ainsi entre la liberté divine et la liberté humaine. » (*Dd*, II, I, p. 375)