

L'ÉCHO DE L'OEUVRE DE J. MARÉCHAL CHEZ J.B. LOTZ ET E. CORETH DÉVELOPPEMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA MÉTHODE TRANSCENDANTALE

Otto MUCK

Quelle influence Joseph Maréchal a-t-il pu laisser de manière perceptible dans la pensée de J.B. Lotz et de E. Coreth? Pour le préciser, il nous faut remonter, dans la biographie de ces philosophes, jusqu'au temps de leurs études, quand ils s'efforcèrent de déployer une compréhension de S. Thomas plus profonde qu'en général à l'époque. Leur lecture de l'Aquinat, en désaccord avec les orientations dominantes des études jésuites de philosophie à Pullach et à Innsbruck, touchait des positions fondamentales d'ontologie, mais aussi les fondements théoriques de la connaissance concernant la métaphysique. En même temps, ces jeunes jésuites avaient vu l'importance de prendre en considération la philosophie moderne pour en assumer critiqueusement les préoccupations. C'est sur cet arrière-fond que la position adoptée par Maréchal attira l'intérêt de cette génération montante de philosophes demeurés globalement fidèles à la scolastique. Ils remarquèrent en effet chez le philosophe belge une fondation de la métaphysique qui intégrait la discussion sur la théorie de la connaissance, laquelle donnait à son tour de nouveaux accès à la connaissance approfondie de l'être.

Cette nouvelle approche de la métaphysique et de la compréhension de l'être rencontrait Martin Heidegger qui développait à la même époque sa pensée dans ses deux ouvrages, *L'être et le temps* et *Kant et le problème de la métaphysique*¹. Le reproche d'oublier l'être, que Heidegger adressait à la métaphysique traditionnelle, a été compris par plus d'un comme étant dirigé non pas contre Thomas, mais contre une métaphysique rationaliste et aplatie, semblable à ce que présentait alors la néo-scolastique. La préoccupation heideggérienne pour l'ontologie fondamentale fut donc perçue comme un défi lancé directement à cette pensée scolastique. Cependant, ce défi apparaissait d'autant plus important que les conclusions de Heidegger ne semblaient pas pouvoir satisfaire. Plusieurs pensèrent donc que, avec Maréchal, il était peut-être possible de pousser non seulement Kant mais aussi Heidegger au-delà de leurs limites.

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; ID., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen, 1929.

1. Johannes Baptist Lotz

La vie

Johannes Baptist Lotz² est né le 2 août 1903 à Darmstadt. Après son entrée dans la Compagnie de Jésus en 1921, il étudia la philosophie et la théologie à Valkenburg (Pays-Bas), à Rome et à Innsbruck. Il se rendit ensuite, avec K. Rahner, à Fribourg-e-B, où enseignait Heidegger, pour y poursuivre ses études de philosophie (1934-1936). Il y obtînt un doctorat en philosophie avec une thèse intitulée *L'étant et l'être. Fondement d'une étude sur l'être et la valeur*. Il est ensuite chargé de cours, puis professeur d'ontologie et d'histoire de la philosophie au scolasticat jésuite, l'"École Supérieur de Philosophie", établi d'abord à Pullach près de Munich, puis transféré en 1969 à Munich même; il accède à l'éméritat en 1973. Parallèlement à ces charges, il enseigne de 1952 à 1985, au cours des semestres d'hiver, à la Grégorienne de Rome, dans la cadre du programme de doctorat en philosophie. Ses multiples publications développent les idées directrices et centrales d'une philosophie de l'être en rapport avec des thèmes d'anthropologie, de spiritualité et d'esthétique. Lotz avait le don, dans ses exposés, de partir des données tangibles de l'existence humaine pour les interpréter ensuite à la lumière des structures fondamentales de l'être. Aussi, était-il un conférencier recherché. Il mourut à Munich en 1992.

Comme il l'explique lui-même dans sa contribution en hommage au soixantième anniversaire de Karl Rahner, trois événements marquent le cadre de ses recherches philosophiques: "l'affinement de la méthode transcendantale, le développement de la différence ontologique et le recouvrement de la conception thomiste authentique de l'être. Le premier événement est indissolublement lié au nom de J. Maréchal qui, dans sa nouvelle approche de Kant et de Thomas d'Aquin, accomplit une percée décisive. Dans le second événement, se montrent les effets de l'action de la pensée heideggérienne. Et, quant au troisième événement, des contributions de toute une série de chercheurs y convergent vers un résultat commun"³. Il faut entendre dans ce "troisième événement" la redécouverte de la conception thomiste de l'être par des chercheurs comme É. Gilson et, bien sûr, J. Maritain.

² Pour plus de détails, cf. E.N.B. LUCAS, *Metaphysik in Ansatz. Seinsverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei J.B. Lotz*, Madrid, 1996.

³ J.B. LOTZ, "Seinsproblematik und Gottesbeweis: Gott in Welt" dans FS K. Rahner, édité par J.B. Metz, t. 1, Fribourg-e-B, 1964, 136.

La principale préoccupation de Lotz, avant même ses études auprès de Heidegger à Fribourg, était d'approfondir la connaissance de l'être. C'est par ce biais qu'il allait mettre en évidence la relation à la valeur. L'occasion en fut un séminaire dirigé par J.A. Jungmann à Innsbruck sur "Philosophie de la valeur et pédagogie de la valeur"⁴. À l'encontre du dualisme de l'être et de la valeur, dualisme soutenu par la philosophie de la valeur, il s'agissait d'éclairer le sens de l'être de telle sorte que puisse s'en dégager une nouvelle définition de la valeur: l'être fonde en lui-même un rapport à la tendance. Voilà pourquoi, dans ses travaux ultérieurs, Lotz prête une attention particulière au déploiement des caractéristiques transcendantales de l'étant⁵.

Cet approfondissement devait cependant s'effectuer d'une manière méthodique rigoureuse, de sorte qu'une fondation de la métaphysique puisse apparaître sans s'exposer au reproche heideggérien de l'oubli de l'être et donc en évitant toute objectivation erronée de l'être. En même temps, la présentation de l'être comme fondement de l'étant, en opposition à ou en complément de la pensée de Heidegger, instaurait une ouverture possible à l'être absolu comme référence de la philosophie de la religion. Aux yeux de Lotz, l'apport de Maréchal constituait, à ce regard, un point de départ décisif.

Le jugement comme voie de conception explicite de l'être. Comme pour Maréchal — comme pour Kant et Heidegger —, il revient au jugement de jouer un rôle central dans l'explication de la connaissance humaine, car l'acte de connaissance y exprime sa plénitude. Lotz, avec Maréchal et à l'encontre de Kant, ne voit pas seulement dans le jugement une synthèse prédicative entre un sujet logique et un prédicat. Il met bien davantage en évidence la fonction de la relation à l'être constitutive de toute synthèse objective, affirmative ou encore véritative du jugement⁶.

Ceci conduit Lotz, dans son étude sur les fondements de la métaphysique intitulée *Le jugement et l'être* et publiée en 1957, à affirmer que "le jugement [...] a pour caractère propre de *poser quelque chose comme étant*, en déclarant que quelque chose est ou n'est

⁴ ID, "Wertphilosophie und Wertpädagogie" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 57 (1933) 1-43.

⁵ ID., *Metaphysica operationis humanae metodo transcendentali explicata*, Rome, P.U.G., 1958. Ce livre présente en deux traités (117-224) un récapitulatif systématique et spéculatif significatif de la doctrine transcendantale. Cf ID., *Ontologie*, Barcelone, Herder, 1963, 2e partie (69-158), et ID., *Die Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendente Erfahrung. Einheit, Wahrheit, Gutheit, Heiligkeit, Schönheit*, Innsbruck, Tyrolia, 1988.

⁶ Quand E. CORETH, *Metaphysik*, Innsbruck, Tyrolia, 1980_, 457, fait observer à ce propos que la nature du jugement ne repose pas sur la "synthèse prédicative" du concept, mais d'abord sur la "synthèse affirmative", il signale que J. Maréchal fait une distinction terminologique entre la "forme synthétique" du jugement comme "concrétion" (C5 281 ss) et une "forme objective" du jugement comme "affirmation" (C5 299 ss). J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach, Berchmanskolleg, 1957) emploie d'une manière analogue à Maréchal la terminologie heideggérienne: "synthèse prédicative" du jugement comme lien conceptuel (pp. 58 ss) et "synthèse véritative" du jugement comme assertion de l'être (62 ss); cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 61.

pas”⁷. Lotz contredit par là, d’une certaine manière, tout tenant de la méthode objective ou de l’analyse intentionnelle de la connaissance. Pour ce dernier, le jugement ne peut rien contenir de plus que ce qu’on a perçu auparavant comme fait évident. Mais cela n’exclut pas que soit explicite dans le jugement ce qui, dans l’évidence fondatrice, est seulement implicite. ”Le jugement ne s’épuise pas dans une affirmation ou une négation en elles-mêmes purement formelles, mais il contient les perceptions précédentes dans la mesure où celles-ci s’y réalisent comme connaissance”⁸. Ce qui est saisi dans l’*intellection* fondant le jugement ne trouve son *explicitation* que dans ce même jugement ainsi fondé⁹. Ce qui veut dire que ce qui est saisi dans l’intellection n’est rendu explicite que par l’analyse transcendantale de l’effectuation du jugement. Voilà de quoi il est bien sûr question dans le développement par Lotz de la conception de l’être.

Validité réelle et validité métaphysique (Brugger). Lotz s’attache moins à justifier la prétention de validité du jugement que sa signification. Dans les analyses de W. Brugger sur la particularité de la méthode de la philosophie transcendantale, apparaissent des indications éclairantes sur cette question sans cesse discutée¹⁰: comment rapporter la justification de la connaissance à l’analyse transcendantale dans l’appel à l’évidence? Brugger distingue ici la validité réelle et la validité métaphysique. D’après cet auteur, la validité réelle devrait d’abord être garantie par l’examen de l’existence des faits proposés. Mais il ne s’agit pas encore là explicitement de la question de savoir si l’assertion ainsi soutenue ne se réfère pas aussi, de manière thématique, à l’être au sens métaphysique du terme. C’est à ce plan qu’intervient la fondation métaphysique de la connaissance. Un moyen de démontrer le caractère métaphysique de l’être se trouverait, selon Brugger, dans la preuve classique de l’existence de Dieu. Une autre voie accessible serait celle de la méthode transcendantale critique qui ne conclut pas à partir de l’objet explicitement affirmé, entendu sur le plan des principes comme celui de causalité, mais à partir de l’acte de poser un jugement en tant que tel. La validité du jugement individuel ne devra donc plus être montrée par un appel à l’évidence, comme l’exige le tenant de la méthode objective. La possibilité principale d’un jugement y suffit. Nous examinerons plus loin l’idée d’absolu contenue dans la possibilité du jugement. On passe là du sujet transcendantal à la validité de l’être; l’explication dernière de la validité absolue du jugement se trouvera alors fournie¹¹.

⁷ J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, 47 (traduction *Le jugement et l’être. Les fondements de la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1965, 60).

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. *ibid.*, 47, 200 ss; ID., *Metaphysica operationis humanae*, 34.

¹⁰ Cf. dans O. MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Rauh, 1964, 147-157, le renvoi à quelques contributions à cette discussion.

¹¹ W. BRUGGER, ”Kant und das Sein” dans *Scholastik* 15 (1940) 383, 385; ID., ”Dynamische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis” dans *M2* 112-115; ID., *Das Unbedingte in Kants ”Kritik der reinen Vernunft”*: *Kant und die Scholastik heute*, Pullach, Berchmanskolleg Verlag, 1955, 132 ss.

Conception de l'être à partir de l'analyse du jugement. L'examen du jugement montre que celui-ci est aussi bien une analyse qu'une synthèse¹². Comme chez Maréchal, la structure fondamentale de notre objet de connaissance apparaît dans la structure tripartite du sujet logique, du prédicat et de la copule. Le savoir par lequel nous nous rapportons à un objet en vue d'un jugement ne contient cependant pas encore ce que ce que le jugement n'exprime qu'à travers le prédicat et la copule, c'est-à-dire la quiddité et l'être de l'individu¹³. Selon Lotz, pour que l'être puisse être exprimé, il faut dépasser vers sa quiddité l'individu donné dans son extériorité sensible, et cette quiddité doit être saisie en outre comme modalité de l'être¹⁴. On se souviendra ici de la structure du "retournement" de la connaissance dégagée par B. Lonergan¹⁵. Le donné nous pousse à nous interroger sur la compréhension (*ce que* serait le sujet concerné), tout comme sur la réflexion (en outre, *si cela* serait bien tel qu'on signifie l'avoir compris). C'est à l'une et l'autre de ces questions que l'analyse du jugement prétend répondre.

Le jugement, en dégageant l'objet du particulier, l'être de la "chose", n'effectue pas uniquement une analyse. En effet, à travers la copule, il relie également la "chose" au prédicat particulier dans une "synthèse prédicative"¹⁶, puis il rapporte cette relation à l'objet dans une "synthèse véritative"¹⁷. De cette manière, ce qui se trouve exprimé dans la synthèse prédicative se trouve ordonné à l'objet¹⁸ et validé par lui. Le jugement se distingue ainsi de la pure représentation d'un fait. Qui suit la théorie des actes de parole dans l'analyse du langage pourrait rapprocher ceci de l'acte de locution et de l'acte de parole dans l'affirmation.

La distinction entre la validité réelle et la validité métaphysique peut être envisagée en parallèle à la distinction entre la synthèse catégorielle, en tant que représentation à l'esprit d'un contenu d'un jugement, et la synthèse affirmative opérée dans l'affirmation de ce jugement, distinction également importante pour la pratique. Les contenus présentés par la phénoménologie ou les résultats des expériences scientifiques ne contiennent pas encore les processus d'intégration de ces données dans le projet de vie à partir duquel on agit; cela éclaircit la raison pour laquelle il faut prendre en compte le rapport à l'être pour intégrer les modes particuliers de la connaissance dans la vie humaine.

12 J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, 50.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, 51-57.

15 Cf. B. LONERGAN, *Insight*, Londres, Darton Longman and Todd, 1957, 272; O. MUCK, *Die transzendente Methode*, 237: il y a une structure générale pour la connaissance directe aussi bien que pour le processus réfléchi de la connaissance par expérience intérieure; "Dans chacun des deux cas, nous distinguons trois niveaux: un niveau de présentation, un niveau de compréhension et un niveau de réflexion".

16 J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, 58-62.

17 *Ibid.*, 58, 62-68.

18 *Ibid.*, 64.

Le jugement se révèle comme une activité humaine caractérisée et constituée par un rapport à l'être. L'examen de sa structure conduit à déployer la compréhension de l'être. "L'étant n'est pas l'être et se trouve pourtant en relation avec lui, car il est étant par l'être. Corrélativement, d'un côté l'être comme tel *dépasse* essentiellement l'étant; de l'autre, il lui reste lié en tant que constituant son *fondement*"¹⁹. C'est ce rapport propre à l'être de l'étant que A. Grégoire appelle "participation" et comprend comme une emboîtement d'"immanence" et de "transcendance"²⁰: l'unité absolue de l'être constitue l'objet à travers son immanence formelle; mais en même temps, en tant qu'acte pur de l'être qui n'est limité par aucune forme, elle est totalement transcendante vis-à-vis des objets.

L'être se révèle ici comme position — par là comme fondement de ce qui est posé —, aussi bien que comme plénitude de tous les contenus auxquels participent les étants particuliers.

Selon Lotz, cette transcendance de l'être signifie un double distinction, aussi bien par rapport au sujet fini que par rapport à l'objet fini²¹. La distinction par rapport au sujet fini signifie que la position de jugement n'est pas la position originelle de l'être par l'étant²², quand bien même la transcendance de l'être, laquelle rend possible la position du jugement dans sa validité absolue, nous rend accessible le posé-en-soi. La distinction par rapport à l'objet fini²³ implique que l'horizon de la position d'être d'un étant fini ne coïncide pas avec son propre être ou avec l'être de la catégorie qui lui est supérieure²⁴, mais il requiert un fondement trans- catégoriel comme condition de sa possibilité²⁵.

La transcendance de l'être indéterminé, d'abord établie comme condition de possibilité du jugement, présuppose d'après Lotz l'être subsistant en tant que condition de possibilité: c'est pourquoi l'être est l'universel qui fonde tout parce qu'il possède dès l'origine, indépendamment de sa relation à l'étant, avant sa réalisation limitée, à partir de lui-même et en lui-même, une autre réalisation illimitée, en dernière analyse la seule qui lui soit propre²⁶.

Le fondement de la modalité subsistante de l'être comme condition de possibilité repose en ceci: l'être comme fondement de l'étant réel doit être, en tant qu'être réel, particulier et non général. Cependant, dans la mesure où il fonde tous les individus, l'être

19 *Ibid.*, 69 (trad.: 83).

20 A. GREGOIRE, *Immanence et transcendance*, Bruxelles, L'Édition Universelle, 1939. Cf. O. MUCK, *Die transzendente Methode*, 99-106.

21 Cf. J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, 76.

22 Cf. *ibid.*, 77-86.

23 Cf. *ibid.*, 79.

24 Cf. *ibid.*, 80, 86.

25 Cf. *ibid.*, 98.

26 Cf. *ibid.*, 94-100.

doit être le plus général. Par conséquent, si de fait l'étant et son effectuation dans le jugement veulent être possibles, l'être, qui fonde l'étant, doit se fonder sur une réalisation particulière de l'être, laquelle, dirions-nous, est générale, non pas évidemment par son indétermination, mais par le fait qu'elle est le fondement de tout²⁷. Ceci apparaîtra dans les explications ultérieures des conditions requises pour la position absolue du jugement²⁸.

Lotz, Kant et Heidegger. Lotz développe cette conception de l'être en se détachant aussi bien de Kant que de Heidegger. Chez Kant, aucune métaphysique du savoir n'est possible, puisque le philosophe de Königsberg n'est pas arrivé dans son analyse des conditions de possibilité à la fonction constitutive de l'être²⁹. Kant n'a pas reconnu l'être dans sa fonction trans-catégorielle³⁰. C'est seulement quand l'*a priori* est celui de l'être qu'il ne dissimule pas l'objet mais le révèle³¹.

Chez Heidegger, l'être lié à la temporalité et à l'historicité exclut la métaphysique, ou pour le moins il ne l'atteint pas. Cela découle, selon Lotz, de ce que Heidegger ne réalise qu'une ouverture à la transcendance qui est accessible par analyse phénoménologique et qu'il néglige celle qui est accessible à l'examen discursif du fondement ultime de possibilité de cette transcendance phénoménologique³², telles que les phénomènes l'imposent. Ainsi donc, selon Lotz, la transcendance de l'être se trouve comprise dans le jugement dans la mesure où elle rend possible la valeur absolue du jugement. L'être subsistant ne faisant pas objet d'une vision immédiate, il ne peut qu'être déduit en tant que condition de possibilité du jugement. C'est pourquoi il ne revient pas au jugement d'avoir un savoir explicite de l'être subsistant, mais seulement une "anticipation" comme en une saisie transcendantale préalable³³. Selon Lotz, chez Maréchal, le dynamisme distingue déjà la manière dont l'être se montre dès le départ à nous et l'être subsistant vers lequel il tend comme à son accomplissement³⁴. Ainsi l'être se voit d'abord distingué du sujet et de l'objet finis; il est ensuite formellement désigné comme transcendance absolue, laquelle est considérée comme ancrée dans la subsistance actuelle de l'être.

27 Cf. *ibid.*, 100-108.

28 Cf. ID., "Die transzendente Methode in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik" dans ID., *Kant und die Scholastik heute*, Pullach, Berchmanskolleg, 1955, 107.

29 Cf. *ibid.*, 64.

30 Cf. J.B. LOTZ, "Zum Problem des Apriori" dans M2 62-75.

31 Cf. ID., "Heidegger et l'être" dans *Archives de Philosophie* 19 (1956) 3-23; ID., "Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur" dans *Scholastik* 18 (1943) 1-30; ID., *Metaphysica operationis humanae*, 85, 152, 174.

32 J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, 110-113.

33 ID., *Metaphysica operationis humanae*, 111.

34 Cf. J.B. LOTZ, "Joseph Maréchal" dans E. CORETH, W. NEIDL et G. PFLIGERSDORFFER (éds), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. 2, Graz — Vienne — Cologne, Styria, 1988, 461.

Comparons les parcours de Lotz et de Maréchal. Dans sa critique transcendantale, Maréchal part de la démonstration du dynamisme de la faculté de connaissance. Il détermine le but de ce dynamisme par l'analyse du jugement; il parvient ainsi à démontrer la relation nécessaire de chaque connaissance qui se fait jugement à l'absolu de l'être. Lotz, en revanche, part directement de l'effectuation du jugement et en examine les éléments structuraux au niveau phénoménologique. À partir de là, il distingue l'être absolu comme condition de possibilité du jugement. Ce n'est qu'à une lecture ultérieure des conditions de possibilité qu'on parvient à comprendre cette saisie préalable comme expression et résultat d'une tendance à l'absolu. Lotz lui-même souligne cette distinction³⁵: il qualifie sa propre démarche, qui montre la relation nécessaire de la connaissance à l'absolu, comme présentation de l'absolu en tant que cause exemplaire, alors que le cheminement de Maréchal le désigne comme cause finale. Les deux causalités ne s'excluent cependant pas; elles s'incluent l'une l'autre.

La voie dans laquelle s'engage Lotz a davantage recours à l'"Analyse phénoménologique". Le rapport entre les conditions de possibilité et l'intention directe de la connaissance, entre la position et la vision, pourrait se manifester plus clairement par cette voie-ci que lorsque ce rapport se trouve exprimé, comme chez Maréchal, par la réflexion selon laquelle l'objet le plus proche de la reconnaissance n'est qu'un objectif intermédiaire en tant que tel fondé par un autre.

Le cheminement de Lotz évite une conception formelle trop unilatérale de l'*a priori*, tout en tenant en compte l'aspect démontrable, sur le plan phénoménologique, de l'*a priori*. Celui-ci avait été développé en tant qu'horizon par Husserl et en tant qu'*a priori* matériel par Max Scheler. Il va de soi que l'*a priori* ne consiste pas en concepts innés et que la différenciation concernant le contenu de la connaissance dépend de l'expérience. Néanmoins, les différenciations des domaines de l'étant rendues possibles par l'alignement sur l'être contiennent des significations en tant qu'horizons qui rendent possible l'expérience particulière dans chaque domaine.

La différence à l'égard de Maréchal se manifeste aussi en ce que Lotz ne fait pas son analyse transcendantale d'une seule grande enjambée, comme Maréchal, mais il la décompose en au moins trois étapes. D'abord la présentation de la possibilité fondamentale d'un jugement fondé; ceci peut se réaliser par rétorsion³⁶ ou par présentation d'un fondement évident dans le cadre d'une critique de la connaissance. Deuxièmement — et ceci est le pas principal —, on explore phénoménologiquement l'être de l'effectuation de

³⁵ J.B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae*, 111.

³⁶ L'expression "rétorsion" a été particulièrement utilisée par G. Isaye (cf. O. MUCK, *Die transzendente Methode*, 115) pour désigner la démonstration qui, déjà selon Maréchal (*ibid.*, 77), constitue un élément essentiel de la justification transcendantale de l'affirmation de l'être.

la connaissance et on expose les divers facteurs de l'être qui se manifestent; c'est à travers le discours métaphysique que l'être subsistant est ensuite déduit comme condition de possibilité des facteurs présentés. Troisièmement, on déploie encore davantage la connaissance rendue possible par l'être en allant vers ses conditions de possibilité dans le sujet et dans l'objet.

2. Emerich Coreth

/th

Emerich Coreth naquit le 10 août 1919 à Raabs. Élevé à Vienne, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1937. Ses études de philosophie à Pullach, interrompues par son enrôlement dans l'armée pendant la guerre, lui permirent de se familiariser avec les écrits de J. Maréchal et le livre de K. Rahner, *Auditeur de la parole*, ainsi que de suivre l'enseignement de J.B. Lotz et de J. De Vries. Il obtint un doctorat en théologie à Innsbruck en 1948 et en philosophie à Rome en 1950, avec un travail intitulé *L'être dialectique dans la logique de Hegel*³⁷. À Rome, il exerça en même temps la fonction de répétiteur au "Germanicum". En 1950, il entama une carrière professorale à la Faculté de Théologie d'Innsbruck. En 1955, il devint professeur de philosophie, en tant que "Président" de l'"Institutum Philosophicum Oenipontanum" fondé par l'Église. Pendant des années, il fut également directeur de l'Institut de Philosophie chrétienne de la Faculté de Théologie. Parallèlement, il se vit, à plusieurs reprises, confier des charges administratives tant au sein de l'Ordre qu'à l'Université: doyen de la Faculté de Théologie de 1957 à 1958 et de 1968 à 1969, recteur de l'Université d'Innsbruck de 1969 à 1971 et, de 1972 à 1977, provincial de la province autrichienne de la Compagnie de Jésus.

Après quelques articles historiques sur Kant, l'idéalisme et Heidegger³⁸, il se consacra de 1958 à 1960 à une œuvre intitulée *Metaphysique*³⁹ qui parut en 1961. Partant

37 E. CORETH, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Vienne, Herder, 1952.

38 E. CORETH, "Heidegger und Kant" dans O. MUCK (éd.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach, Berchmanskolleg, 1955, 207-255; E. CORETH., "Kant – nach 150 Jahren" dans *Wort und Wahrheit* 9 (1954) 620- 625; ID., "Dialektik und Analogie des seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik" dans *Scholastik* 26 (1951) 57-86; ID., "Die Ernte des Schellingjahres" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 78 (1956) 334- 351; ID., "Identität und Differenz" dans AA.VV., *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner I*, Fribourg-e-B, 1964, 158-187; ID., "Schellings Weg zu den Weltaltern" dans *Bijdragen* 20 (1959) 398-410; ID., "Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings" dans *Bijdragen* 21 (1960) 180-190; ID., "Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957) 257-303; ID., "Zu Fichtes Denkwicklung" dans *Bijdragen* 20 (1959) 229-241; ID., "Auf der Spur der entflohenen Götter. Martin Heidegger und die Gottesfrage" dans *Wort und Wahrheit* 9 (1954) 107-116; ID., "Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel" dans *Scholastik* 29 (1954) 1-23; ID., "From Hermeneutics to Metaphysics" dans *International Philosophical Quartely* 11 (1971) 249-259; ID., "Hermeneutik und Metaphysik" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 90 (1968) 422-450; ID., *Zum Verhältnis Heideggers zu Hegel*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 81-90.

de la pensée fondamentale de Lotz et de Rahner, appuyé aussi sur Maréchal confronté à Heidegger, il y déploie une ontologie systématique. Doué d'une grande capacité de travail, Coreth se consacra, à côté de ses charges administratives, à l'élaboration et à la publication de plusieurs cours d'histoire de la philosophie, d'herméneutique et d'anthropologie philosophique⁴⁰. Il était également apprécié comme conférencier en philosophie, à propos de thèmes religieux et sur la politique de l'éducation.

L'effectuation de la "question"

Différence entre Maréchal et Lotz. Après une étude préliminaire publiée dans *Missions de la philosophie*, la *Métaphysique* de Coreth déploie un fondement méthodique et un développement systématique de la métaphysique de l'être à l'aide de la méthode transcendantale. Il s'agit certainement là d'un de ses apports principaux au développement des thèses ébauchées par Maréchal.

Coreth voit dans l'effectuation de la "question" le point de départ méthodique du fondement de la métaphysique. Sur ce point précis, il se distingue de Maréchal et de Lotz, qui, eux, prennent comme point de départ l'analyse du jugement. Si on choisit de prendre le jugement comme point de départ, la question vers la légitimité du jugement s'impose immédiatement; par contre, une interrogation qui mettrait en question la "question" s'annulerait d'elle-même.

Coreth estime qu'il ne faut pas surestimer cette différence car le jugement peut très bien être considéré comme une réponse à une question; il entretient, pour cette raison, un rapport avec étroit avec elle. Et on peut d'ailleurs faire remarquer avec W. Brugger que la possibilité fondamentale d'un jugement suffit à elle seule comme point de départ d'une analyse, ou encore que, déjà chez Maréchal, la possibilité principale d'un véritable jugement peut être justifiée par la réfutation classique, la "rétorsion", du scepticisme général.

Dès ses premiers travaux systématiques — par exemple dans l'introduction aux *Questions de base de l'être-là humain*⁴¹, certaines grandes lignes se dessinent qui rapprochent Coreth de K. Rahner: le fait de prendre la "question" comme point de départ,

39 E. CORETH, *Metaphysik*. Voir aussi ID., "Metaphysik als Aufgabe" dans E. CORETH – O. MUCK – J. SCHASCHING, *Aufgaben der Philosophie*, Innsbruck, Rauh, 1958, 11-95; ID., "Ansatz und Vermittlung der Metaphysik" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 82 (1960) 440-451.

40 Par exemple, E. CORETH, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*, Fribourg-e-B, Rombach, 1972; cfr la bibliographie de ses travaux dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 101 (1979) 270-274, et dans O. MUCK (éd.), *Sinn gestalten* (Festschrift Coreth), Innsbruck, Tyrolia, 1989. E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, Fribourg-e-B, Herder, 1969. ID., *Grundfragen des menschlichen Daseins*, Innsbruck, Rauh, 1956; ID., *Was ist der Mensch?*, Innsbruck, Tyrolia, 1973¹, 1980_; ID., *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck, Tyrolia, 1985.

41 ID., *Grundfragen*.

l'élucidation de la compréhension de l'être à partir de la prescience impliquée par la "question" et l'élaboration de l'horizon de l'être.

Coreth signale⁴² en effet que le premier à prendre la "question" comme point de départ a été Rahner en approfondissant la question de l'être chez M. Heidegger⁴³. Une différence au niveau de la fonction méthodique intervient cependant entre l'utilisation de l'analyse de la question par Coreth d'une part et par Rahner de l'autre, car chez le premier, l'interrogation sur l'être est comprise dans la "question", son origine. Cette dernière sert à justifier le point de départ choisi dans la mesure où l'interrogation sur la justification présuppose elle-même la question et les conditions qui rendent celle-ci possible. L'analyse de la question sert également à justifier le procédé philosophico-transcendantal. Celui-ci sera ultérieurement expliqué et caractérisé comme l'immédiateté médiate qui se déploie dans la dialectique de l'effectuation et du concept.

Une autre différence réside dans la perception de la préoccupation ontologique. Heidegger cherchait à découvrir la compréhension originelle de l'être. Cela devait se faire par le biais d'une "mise au jour" phénoménologique de ce qui est transmis de manière a-thématique dans ce qui nous apparaît et sans quoi ce qui apparaît ne peut pas se donner. Mais selon Coreth, Heidegger restait trop enfermé dans la démarche phénoménologique. Le mépris de certains aspects conceptuels lui interdisait un plein déploiement de la compréhension de l'être. C'est pourquoi, en fin de compte, Heidegger ne parvient pas mieux que Hegel à comprendre l'ouverture à l'être de l'esprit fini à partir de l'esprit infini, qui est être absolu. Coreth, pour sa part, ne considère pas la phénoménologie et la philosophie transcendantale comme opposées, mais plutôt comme "deux phases corrélatives de la même démarche méthodique"⁴⁴.

Pure prescience de la question. La question sur le point de départ de la métaphysique, par où Coreth commence, est suggérée par la problématique historique de la philosophie. Ici, on ne présuppose aucune justification de cette question. Selon Coreth, le point de départ de l'analyse transcendantale réside justement dans le fait que, même dans l'interrogation sur la justification de la question de départ, la question comme telle est mise en oeuvre. Cela suffit pour entrer dans la réflexion sur les conditions de possibilité de la question.

C'est pourquoi la pure prescience inhérente à l'interrogation comme telle peut être levée par la conscience de l'interrogation particulière en distinguant cette dernière des autres interrogations particulières selon son sens spécifique. La prescience est également distinguée de la compréhension de l'interrogation marquée par des traits personnels et

42 ID., *Metaphysik* 3, 85 note 7.

43 K. RAHNER, *Geist in Welt*, Munich, Kösel, 1957_, 71-78; cfr ID., *Hörer des Wortes*, Munich; Kösel, 1941, 41-58. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 2-15.

44 E. CORETH, "Unmittelbarkeit und Vermittlung Vermittlung des Seins" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 92 (1970) 317.

historiques, toujours soumis à des modifications. L'effectuation concrète n'est pas seulement conditionnée par l'arrière-plan concret de l'expérience et de l'histoire, mais aussi essentiellement par le pur *a priori*, qui est élucidé par l'analyse transcendantale.

L'horizon de l'être.

La compréhension de la question comme question comporte à la façon d'une prescience l'anticipation pure de l'être comme horizon. Telle est la condition transcendantale de la possibilité de toute interrogation⁴⁵. Apparaît ici la *différence ontologique* sous sa première forme. De cette façon, la "question" métaphysique est également posée explicitement. Elle a déjà connu trois phases de développement: 1. La possibilité de l'interrogation — de manière générale — portant sur tout — dépassant les domaines particuliers — comme question métaphysique dans un sens qu'il faudra encore déterminer. 2. La question portant purement et simplement sur tous les étants en tant qu'étant — sur l'étant dans son ensemble. 3. La question portant sur ce en quoi tout étant concorde et par quoi il est étant — ou la question de l'être de tous les étants en tant que question métaphysique au sens plein du terme. Cette question métaphysique n'est cependant pas posée au point de départ, comme chez Heidegger et Rahner, mais elle est seulement impliquée par l'effectuation de la "question". L'une et l'autre approches ont cependant en commun une compréhension de l'être conformément à laquelle on ne peut pas s'interroger sur l'étant, et celui-ci ne peut pas non plus être connu, sans que l'on connaisse l'être en tant que ce qui fait de l'étant un étant, de l'objet un objet, l'être qui est le fondement de l'étant.

Le fait que la question reconduise à l'être de la "question" et de celui qui questionne renvoie à nouveau à Rahner. De fait, l'effectuation de la question et de la connaissance doit conduire à l'être et être fondée sur l'être qui se réalise. Il s'avère donc que les conditions qui rendent possible l'effectuation de la question et la question elle-même sont, d'une part, que l'objet de l'interrogation doit être connu, sans quoi il n'est pas interrogeable, mais qu'il ne doit pas, d'autre part, être connu de manière exhaustive, sinon il n'y aurait pas de question. Si ces deux conditions ne sont pas remplies simultanément, la "question" est impossible. À partir de cet *a priori*, la "question" peut être mieux comprise dans la structure qu'on lui trouve effectivement: c'est précisément parce que l'objet interrogé doit être à la fois connu et méconnu par une prescience que l'interrogation devient non seulement possible mais aussi nécessaire. La question est donc bien rendue possible par la relation à ce qui est connu en tant que n'étant pas encore connu. Certes, à ce point, la nécessité d'un contenu déterminé n'est pas encore démontrée ni comprise — par

45 ID., *Metaphysik* 3, 118 ss.

rapport à ce stade, le contenu de la question est encore conçu comme contingent, non pas encore comme nécessaire.

Dans la mesure où la pure prescience se rapporte à l'horizon de l'être englobant en tant que condition de possibilité de l'interrogation, cet *a priori* se caractérise comme suit: 1) Il ne cache pas mais il dévoile, parce qu'il dépasse toute distinction relativisante et subjectivisante; ceci rappelle l'affirmation de Maréchal selon laquelle ce n'est que par le rapport à l'être que des différences relativisantes sont rendues possibles. 2) Cet *a priori* est englobant dans la mesure où il se rapporte à un domaine unique et concerne la possibilité principale d'une reconnaissance valide dans ce domaine, mais il ne préjuge d'aucune connaissance particulière. Il est vrai que l'être, connu dans une pure anticipation, embrasse en tant qu'horizon de l'être tous les étants dans leur ensemble. Mais pour que ceux-ci soient embrassés et saisis, il faut la succession des questions particulières et de leurs réponses à travers l'expérience et le déploiement de la prescience. 3) L'être comme fondement de l'étant n'est pas encore conçu comme l'être absolu, qui est le fondement dernier de tout étant et qui rend possible l'ordonnance entière de l'être.

Il n'est pas possible de détailler ici la manière dont on montre ici des "structures", des "distinctions" et les "corrélations" en tant que conditions de possibilité de l'interrogation qui correspondent aux concepts métaphysiques classiques. Coreth les présente dans sa métaphysique en établissant un rapport avec les principes essentiels de la métaphysique classique et l'histoire de ses interrogations, indépendamment du développement méthodique des conditions de possibilité mais en lien étroit avec les étapes particulières.

L'être absolu. Dans la *Métaphysique*, un septième et dernier chapitre intitulé *L'être dans l'effectuation originelle* traite de la question de Dieu comme conséquence ultime de la doctrine sur l'être. Celle-ci occupe une place centrale dans la pensée de Coreth. Dans beaucoup de ses œuvres, le rapport à Dieu est conçu comme fondateur pour l'existence de l'homme. Dans ce chapitre, il part de la question, de l'horizon inconditionnellement valide présumé en elle et de la nécessité de l'être qu'elle implique. La multiplicité, la conditionnalité et la finitude de l'étant rencontré en premier lieu prouvent qu'il n'est pas l'être nécessaire, puisque celui-ci est au contraire conçu comme "un", inconditionnel et infini.

Ce raisonnement peut être poussé plus loin: d'abord dans le cadre de l'interprétation des preuves classiques de Dieu, qui, en vertu du principe de causalité métaphysique, reconduisent les étants terrestres avérés contingents à leur cause première métaphysique. Ensuite, un développement des thèses de Maréchal, qui définit Dieu comme but ultime de la dynamique de l'esprit humain et rendant celle-ci possible. Dans chaque effectuation spirituelle, non seulement de la "question", mais aussi de la compréhension, de la recherche du sens et de la libre décision, l'homme dépasse le conditionnel et tend vers l'inconditionnel. Ce n'est que par cette relation à l'inconditionnel que nous pouvons

connaître un étant et nous placer par rapport à lui. Dans une preuve de Dieu, "ce mouvement transcendant de l'esprit, qui se produit toujours de manière non thématique, est élevé au niveau d'une explicitation réflexive"⁴⁶.

L'immédiateté médiate. Une particularité de la conception de l'analyse transcendantale chez Coreth, en tant que procédé méthodique du déploiement des conditions de possibilité transcendantales, est appelée "dialectique d'effectuation et de concept". Elle joue "entre le savoir conceptuellement explicite et thématique et le savoir anticipativement implicite, posé de manière non thématique dans l'effectuation. Ce savoir de l'effectuation est immédiat et irréfutable, mais il n'est conçu de manière très explicite que lorsqu'il est "porté au concept" à travers la réflexion, autrement dit s'il est élevé au niveau de savoir thématique et conceptuel fixe. D'autre part, la réflexion ne peut jamais atteindre l'effectuation. En effet, le savoir thématiquement explicite qui porte sur l'effectuation et ses éléments ne peut jamais épuiser le savoir posé athématiquement dans l'effectuation; il reste toujours en retrait par rapport à la plénitude et à l'unité vivantes du savoir de l'effectuation. Il n'est pas évacué ou réfuté par l'effectuation, mais à chaque fois dépassé à nouveau, car des éléments ultérieurs se présentent sans cesse qu'il s'agit de rejoindre thématiquement et de capturer conceptuellement; de cette façon, la pensée est portée en avant"⁴⁷.

Dans la réflexion transcendantale sur les conditions de possibilité à travers lesquelles le savoir de l'effectuation se réalise, ce savoir se déploie progressivement. C'est précisément ce "déploiement progressif" qui distingue Coreth de Maréchal et qui le rapproche du Rahner d'*Auditeur de la Parole*.

Ainsi, la "question en tant que point de départ est une entrée et non pas une prémisse". Par là, on cherche à prévenir un malentendu grave — semblable à celui concernant également le jugement en tant que point de départ —, qui consiste à croire que le choix de la "question" comme point de départ est unilatéralement intellectuel: on oublie qu'ici le point de départ n'est pas une présupposition d'où devrait dériver tout ce qui suit, en sorte que l'on devrait considérer l'effectuation de la question ou du jugement comme une simple performance intellectuelle. Il s'agit plutôt d'entrer dans le réseau multiple des effectuations humaines, qui deviennent accessibles à partir des conditions de possibilité se manifestant dans la "question".

Le savoir de l'effectuation "immédiate et irréfutable", selon l'expression de Coreth, est source encore d'un autre malentendu. Quand on le soupçonne de retourner à la méthode objective ou de présenter une concession méthodique injustifiée aux défenseurs de cette méthode⁴⁸, notre auteur précise: l'approche appartenant à la connaissance critique

46 ID., *Metaphysik*, 510.

47 ID., *Metaphysik*, 88 ss.

48 G.B. SALA, "Seinserfahrung und Seinshorizont" dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 89 (1967) 294-338, en référence à B. LONERGAN, "Metaphysics as Horizon" dans *Gregorianum* 44 (1963) 307-318 et

s'effectue par le point de départ de la "question" et par la démonstration de l'horizon de l'être. Si l'on s'interroge davantage sur les conditions de la prescience, on envisage alors une fonction de la connaissance métaphysique. Il s'agit ici de comprendre l'effectuation de la question dans sa prescience pure comme conséquence essentielle de l'être en tant que tel et de l'être tel qu'il constitue l'interrogeant. L'analyse transcendantale devient alors importante pour saisir les structures métaphysiques fondamentales d'une anthropologie philosophique. Il ne faut toutefois pas se méprendre à propos de cette "pertinence anthropologique", comme si, à partir d'une prétendue anthropologie empirique ou psychologique, on pouvait démontrer un *a priori* de la connaissance humaine. Hélas le "départ anthropologique" d'une métaphysique transcendantale a parfois souffert d'une méprise de ce genre.

Si par contre, l'analyse transcendantale est correctement comprise en tant que démonstration des conditions de possibilité de notre connaissance consciente, rendant possible notre faculté de faire des projets et de vouloir, sa pertinence pour une compréhension de notre existence humaine devient évidente. Tel est le sens existentiel du déploiement de ces conditions. On peut alors contribuer à jeter de la lumière sur les ombres qui naissent de la négligence de ces éléments structurels de notre vie consciente. En ce sens, la philosophie, et la métaphysique en particulier, constitue une aide pour l'auto-compréhension de l'homme dans son monde.

3. Traits communs

Comment les problèmes esquissés au début de cet article ont-ils été saisis et quelles solutions ont-elles été indiquées en prolongeant la pensée de Maréchal?

À la suite de Maréchal et de Rahner, Lotz, Lonergan et Coreth ont développé une approche des thèmes centraux de la métaphysique classique qui permet d'interpréter ceux-ci comme des structures fondamentales de la pensée et de l'existence humaines⁴⁹. Un point central du fondement de la métaphysique se trouve en effet en correspondance avec l'explication philosophico-transcendantale de l'être par Maréchal, explication qui résulte de l'observation de la relation de nos activités, en particulier de la connaissance, avec l'objet formel qui leur correspond à toutes, à savoir l'étant en tant qu'étant⁵⁰.

H. HOLTZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mayence, Matthias Grünewald, 1966, 147, 222-224 entre autres. Voir à ce sujet E. CORETH, "Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins", 313-327, qui fait largement référence à ID., *Grundfragen der Hermeneutik*.

⁴⁹ O. MUCK, *Die transzendente Methode*; ID., "Ein Beitrag transzendentalphilosophischer Reflexion zum Verständnis von Metaphysik" dans ID (éd.), *Sinn gestalten*, 53-65.

⁵⁰ Le caractère opératif et dynamique du rôle de l'"être" a également été clairement démontré par B. Lonergan, qui appartient au pendant anglais de l'école de Maréchal.

On peut ici parler d'une introduction et d'une explication opératives du discours sur l'être. Hoenen, dans le contexte d'un "opérationnalisme" semblable à l'empirisme logique, avait déjà signalé que l'on peut trouver une caractérisation opérative de l'être chez Thomas d'Aquin⁵¹: "être" désigne alors ce que l'affirmation assigne à tout fait présenté à l'esprit.

Ainsi, en concordance avec Maréchal, Lotz et Brugger désignent par "être" le domaine auquel se rapporte notre connaissance s'exprimant dans le jugement. Partant de là, on peut poursuivre le raisonnement en rappelant de nouveau la tradition aristotélicienne de la métaphysique, et affirmer que l'"être" constitue un domaine englobant, qui exclut même toute relativisation puisque celle-ci ne pourrait naître que d'un renvoi à un domaine plus englobant. "Être" n'est donc pas seulement englobant; il est aussi non relativisable, c'est-à-dire absolu.

Ceci montre qu'il ne faut pas confondre l'explication opérative de l'être avec la subjectivisation relativisante. Les penseurs dont nous parlons ont donc également en commun qu'il se distancie d'une compréhension psychologisante, subjectiviste, de l'*a priori*, compréhension qui a perdu de vue le fait que seule la réflexion sur le rapport constitutif de l'effectuation avec l'être peut expliquer le sens et la possibilité du rapport à "la réalité objective" et constitue ainsi le cadre dans lequel on peut ensuite parler avec pertinence de semblables relativisations.

Chez Rahner et Coreth, ce domaine absolu et englobant est défini comme condition de possibilité de la "question". Il devient ici plus évident encore que l'être n'est pas possédé en tant que complètement connu, même si toute connaissance y tend nécessairement. Ainsi, une connaissance exhaustive de l'être n'est pas nécessaire pour savoir qu'un domaine déterminé est différent du domaine de l'être, et que, par conséquent, le premier n'épuise pas le dernier. Il s'avère donc que, pour un discours sur l'être ou pour une ontologie, une connaissance exhaustive de l'être n'est pas requise. Pour constituer cette ontologie, suffit une connaissance de notre orientation vers l'être constitutive de notre tendance à connaître, orientation qui justifie également la prétention à la validité. Tous les auteurs cités ont donc en commun de dégager le sens de l'être du point de vue "opératif", c'est-à-dire sur base d'une connaissance de l'activité humaine consciente. Ils cherchent ainsi à démontrer que l'orientation vers l'être est constitutive de l'effectuation de la vie humaine dans le connaître et le vouloir.

Cette explication de la compréhension de l'"être" offre une contribution essentielle aux problèmes de la métaphysique dont nous parlions au départ.

On tient ainsi compte du reproche de l'oubli de l'être et de sa fausse objectivisation par le fait que, à travers la relation à l'être qui se manifeste dans le renvoi à l'effectuation humaine, l'être est soustrait à ces modèles erronés.

⁵¹ Voir P. HOENEN, "De definitione operativa" dans *Gregorianum* 35 (1954) 371-415.

Le sens légitime des concepts fondateurs de la métaphysique classique est ainsi distingué de son contexte historique conditionné par une conception vieillie des sciences naturelles et d'une certaine cosmologie dépassée. Cela pourra également inciter à la prudence dans l'utilisation des concepts métaphysiques, prudence qui était déjà fondamentalement envisagée et mise en évidence par la doctrine de l'analogie scolastique.

La médiation opérative du sens de l'être, et à sa suite du sens des concepts et des distinctions métaphysiques, permet de mieux comprendre la relativité du montage conceptuel et catégoriel des conditions exposées distinctement et des concepts métaphysiques qui articulent ceux-ci. En effet, quand on recherche dans l'analyse métaphysique les conditions nécessaires qui sont nécessaires pour éviter toute antinomie, ce sont bien ces conditions qui sont nécessaires, et non leur formulation. Ainsi, il se peut que des approches philosophiques différentes peuvent également servir à résoudre l'antinomie dans laquelle un problème philosophique se présente.

Ceci n'est pas sans conséquences pour la compréhension tant de la question de la théorie de la connaissance des principes premiers que du problème des divergences entre les différentes écoles scolastiques. Ces divergences peuvent être interprétées comme les approches différentes d'une même compréhension conceptuelle. Cette observation s'applique également aux différences entre les écoles et les mouvements philosophiques variés de notre époque, caractérisée par une multiplicité d'idéologies.

Du point de vue la théorie de la connaissance, il en résulte que, dans une justification des principes premiers, il faut avant tout éclairer les concepts utilisés. C'est à cela que doit servir l'explication opérative, qui est nécessaire pour montrer que l'effectuation d'une négation des principes présuppose ceux-ci, ce qui les pose en tant que légitimes et reconnus. On évite de devoir recourir à l'évidence par la démonstration indirecte et par l'explication du sens des concepts utilisés et, en outre, du sens des domaines d'application des concepts en question.

Cette façon de voir affecte aussi la question des principes intérieurs de l'être et de la divergence entre les thomistes et les suaréziens à propos de la distinction entre existence et essence. Les uns et les autres ne disent pas la même chose. Dans une réflexion "ontique" provisoire, l'"être-ainsi" (*Sosein*) et l'"être-là" (*Dasein*) concernent les aspects d'un étant au moyen desquels une réponse peut être apportée aux questions: qu'est-ce qu'il est (*quid est*) et s'il est (*an sit*). L'essence et l'être présupposent toutefois une compréhension ontologique de l'être et désignent dès lors des raisons d'être intérieurs à l'étant. Cette *distinctio realis metaphysica* tient compte de la différence ontologique puisqu'elle dépasse l'étant dans son isolement. Ainsi, le rapport contingent de l'"être-ainsi" et de l'"être-là" se fonde sur la différence métaphysique entre l'être et l'essence. Comprises en ce sens, les

deux ontologies, thomiste et suarézienne, ne s'excluent pas mais se complètent⁵². On a d'ailleurs besoin des deux pour construire une ontologie non-réductrice.

L'analyse de la philosophie transcendantale sert donc à éclairer aussi bien le sens des concepts métaphysiques que le fondement de validité des propositions qui expriment des relations formulées avec son aide. Ce qui contribue sûrement à une meilleure élucidation des problèmes philosophiques.

⁵² J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, 106 ss, en particulier 150-158; ID., *Ontologia*, 205 ss.