

Milton Munitz et le concept-limite d'« illimitation » en cosmologie – Suite et fin

*Philippe Gagnon*¹

6. L'absence de concept de l'individualité

Munitz s'affaire surtout à circonscrire le statut de l'univers : s'agit-il là d'un terme singulier, ou s'y réfère-t-on à un ensemble général de propriétés ? Il se demande ce qui diffère lorsqu'on étudie l'univers par opposition à l'usage de la méthode scientifique appliquée à d'autres sujets². Il n'est jamais de situation qui se présenterait à nous où nous inspecterions une collection d'univers, et où nous en prendrions un parmi les autres pour lui attribuer plus de réalité, le comparant avec un ensemble de critères prédéfinis. Lorsque nous disons « l'univers », une partie de la compréhension ou connotation du concept exige que nous parlions de ce dernier à travers l'usage d'une propriété signalant l'unicité. Pour Frege, ceci ne pouvait se faire qu'au moyen d'une conceptualisation du second degré, et devait donc représenter une étape indirecte dans le processus d'analyse. En effet, l'existence n'est pas selon lui un caractère d'un concept valant pour ses objets³. Mais alors, si l'objet possède l'unicité, on devra dire qu'il s'agit d'un concept analytique, et que pour cette raison il ne nous apprend rien de nouveau lorsque nous consultons l'expérience. L'unicité de l'univers ne serait pas établie par un appel à l'expérience, puisque par définition ce dernier représenterait toujours l'ensemble d'objets le plus inclusif.

¹ Philippe Gagnon, philosophe et théologien, est enseignant au Centre Théologique de Meylan-Grenoble et à l'Université Catholique de Lyon. Cet article est la seconde partie de sa présentation de la pensée de Milton Munitz (cf. Connaître n° 46, p. 104).

² *Space, Time, and Creation*, p. 36 (désormais *STC*).

³ Cf. « Fonction et concept » in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 98. *Id.*, *Les Fondements de l'arithmétique*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, 1969, § 53, p. 180-181.

L'ensemble vide se cache derrière tout système, n'y étant jamais totalement intégré ni jamais totalement exorcisé, comme condition inévitable de la pensée de tout ensemble comme ensemble. Rappelons que, corollaire de ce que les Médiévaux exprimaient par l'axiome *ex falso sequitur quodlibet*, \emptyset a la structure d'un prédicat tel que $P(n) \wedge \neg P(n)$, en d'autres termes la contradiction. Cette dernière peut signifier la « plate » contradiction, – celle de qui affirme une chose et son contraire –, mais elle peut également être la seule manière dont nous disposons qui permette, comme le vit bien Yves Barel en réfléchissant aux paradoxes présentés par Raymond Ruyer, de parler de qui serait « acteur et terrain de son action »⁴, se faisant lui-même moment d'une remontée « typée ». Toute assertion d'existence fait jouer un ensemble déterminé, où une constante prendra des valeurs et deviendra instanciée, et sa qualité de posséder des membres laissera toujours par devers elle la présence requise de cet ensemble vide. C'est comme si nous devions le traverser de manière à poser des jugements d'existence. Aucun acte de langage ne peut renfermer entièrement les frontières de ce que nous voulons dire, au point où la croyance en un sens propre des mots qui n'en appellerait aucunement à un degré quelconque d'allusion ou de métaphorisation est probablement, tout considéré, équivalente à la position d'une théorie magique du langage. S'il en est ainsi et que ce qui unifie toute profération est le néant, l'insoluble grande métaphore sans référent comme l'avait nommée Lee Thayer⁵, alors ce que Munitz dit de la cosmologie peut se dire pareillement de l'identité personnelle. Nous ne connaissons rien hors des limites de notre point de vue, nous ne pouvons sortir du monde et le comparer à quelque chose dont on posséderait une réplique. Exactement de la même manière, nous ne pouvons être sûrs de notre identité personnelle, ni à la limite employer notre nom propre. S'appuyant sur les ressources du nominalisme, tout n'est que nom propre mais d'un autre côté le nom propre ne peut s'employer.

Munitz fait valoir que, là où Kant a nié à l'existence la capacité d'agir comme prédicat, son analyse n'était valable que pour les jugements synthétiques *a priori*⁶. Il affirmera que si, en effet, « le monde » contient déjà, comme faisant partie de sa signification, que son objet existe, l'énoncé « le monde existe » ne lui est pas identique, il n'est pas analytique *a priori* mais *a posteriori*. En plus de ce caractère atypique de l'univers, Munitz fait ressortir que, dans toutes les sciences autres que la cosmologie, l'appel à l'ensemble

⁴ *Le Paradoxe et le système. Essai sur le fantastique social*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2008, p. 20.

⁵ « Communication Systems » in *The Relevance of General Systems Theory*, E. Laszlo (ed.), New York, George Braziller, 1972, p. 107.

⁶ *The Mystery of Existence*, p. 76-77 (ci-après : *ME*).

conjonctif de prédicats généraux rend possible qu'il y ait plus d'une instance à propos de laquelle se fasse l'opération de référence.

La question reviendra donc à déterminer si l'existence relève d'une question d'instanciation de concepts généraux ou non⁷. Dans *Existence and Logic*, Munitz passe en revue les arguments d'une tendance prédominante de logiciens qui ont tenté de capturer dans leur machinerie la signification d'« exister », et il résume leurs positions à l'effet que seul un concept, avec des instances préalablement connues comme étant représentées dans le monde, pourrait se voir affecté de quantification existentielle, si bien que l'existence en viendrait à signifier la même chose que la vérité. Dire dans ce contexte « un cheval existe » ce serait dire que l'ensemble des chevaux a au moins un membre qui répond véridiquement à cette propriété. Après avoir passé en revue les suggestions de Frege, de Russell, de Quine et d'autres, Munitz conclut qu'il faudrait, malgré ceux-ci, réserver « existe » pour signifier quelque chose de différent de l'instanciation, en d'autres termes séparer « il y a » (l'instanciation) de « existe »⁸. Le quantificateur, qui comme l'a fait remarquer Rom Harré laisse inanalysée la différence formidable entre « un » et « quelque » – le quantificateur existentiel n'est rien de tel, plutôt un quantificateur particulier⁹ –, est en réalité dédié à la performance d'une fonction « il y a », mais il n'effleure même pas ce à propos de quoi on peut pointer avec notre index (en supposant un animal qui n'aurait jamais été vu jusqu'à aujourd'hui) tout en disant « ceci existe également ». « Existe » peut servir à sélectionner d'un ensemble un individu dans le monde. Munitz va donc se rattacher à la théorie de l'existence dite *thick*, par opposition à la théorie *thin* de Russell et de Quine¹⁰.

Ceci non seulement valide la position défendue dans *Existence and Logic*, à savoir que le sens le plus important d'existence est le sens intuitif et quotidien, contre Russell qui a tenté de l'éliminer comme étant une confusion mentale¹¹, mais conduit Munitz à passer outre et tenter de donner du « contenu » à cet innommable vide. Par « vide » il faut ici entendre vide conceptuel. La

⁷ *Existence and Logic*, New York, New York University Press, 1974, p. 86 (ci-après : *EL*).

⁸ *EL*, p. 87.

⁹ « On the Structure of Existential Judgments », *Philosophical Quarterly*, vol. 15, n° 58, janv. 1965, p. 44.

¹⁰ Une excellente introduction à ces théories de l'existence se trouve dans W. Vallicella, « Two Dogmas of Analysis » in *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, Daniel D. Novotný et Lukáš Novák (Dir.), New York/Londres, Routledge, 2014, surtout § 3, p. 46-48.

¹¹ *EL*, p. 82.

connaissance de l'existence du monde doit être considérée comme faisant partie de l'expérience ordinaire et on peut vouloir lui donner le nom de conscience cosmique. Elle recevra dans cette œuvre des caractérisations diverses, parfois comme ce que nous avons tout juste exposé pour rendre compte de notre sens intuitif d'expressions telles que « des îles désertes existent » bien que nous n'en ayons jamais visité une, et pointera ensuite vers une sorte de conscience mystique de l'existence comme « illimitée ».

7. *L'existence illimitée (boundless)*

L'existence n'est pas un existant, dira Munitz. Cette affirmation est au cœur de la théorie *thick* de l'existence, à savoir que l'Existence existe. Seulement pour un cas unique devrions-nous réaliser ceci, puisque toute attribution logique individuelle porte sur des prédicats d'activité (respirer, vivre, se tenir, etc.)¹². Munitz insiste sur le fait que ce qui est dénoté par « l'existence illimitée » (*boundless existence*) est complètement unique. On ne peut y référer de manière ostensible. Pour en parler, nous ne trouverons aucun ensemble d'individus similairement appréhensibles, qui permettrait à l'abstraction de se représenter ces derniers en tant qu'ils appartiennent à une classe. Les métaphores sont tout ce dont nous disposerons pour nous éveiller à cette prise de conscience de l'existence illimitée en quelque chose d'autre que nous. S'il est coutumier de requérir que les assertions d'existence soient tenues à distance en nommant ce qui est instancié, une propriété F, lorsque l'objet de notre considération est « le monde », nous aurons sous certaines conditions à le traiter comme un individu. Il ne sera pas possible en ces circonstances de remplacer « existe » par un prédicat d'activité. Exister sera alors un effort pour nommer ce que fait le monde, et ce dont il s'agit alors peut seulement se dire, si nous voulons éviter des énoncés tels que « le monde monde », comme étant contenu dans l'énoncé à l'effet que le monde existe¹³.

Munitz s'appuiera sur une telle analyse, et sur sa conclusion, pour « construire tel » (*construing as* à la manière de Max Black caractérisant la métaphore), affirmant que, si le monde pouvait parler, il dirait lui-même ce que le Seigneur apparaissant à Moïse lui a laissé entendre comme son nom, « Je suis » (*Ex 3, 14*)¹⁴. Si nous avons dit que « le Monde » contient déjà, comme partie de sa signification, que son objet existe, l'essence du monde a été mise en exergue. Munitz maintient que cette essence ne peut pas être dite, comme le

¹² *ME*, p. 93.

¹³ *ME*, p. 94.

¹⁴ *ME*, p. 94.

das Mystische qui fait son apparition à la fin du *Tractatus* de Wittgenstein (§ 6.44), au grand désarroi de Russell qui fameusement tente d'expliquer à l'homme du commun la signification de ce traité dans son introduction rédigée en 1922¹⁵. Néanmoins, nous ne pouvons manquer de noter comment l'essence du monde est alors dite contenir son existence, mais c'est parce que l'existence de ce monde pose une essence unique. L'illimitation, qui est aussi l'unicité, peut-être devrions-nous dire comme en logique modale, l'unique unicité, est ainsi pourvue d'un sens¹⁶. Pourtant, ce sens est entrevu furtivement, et il ne supplée pas la méthode rationnelle qui conduirait à l'élucider, car l'élucidation ne consiste qu'en une élimination de toute autre solution.

Métaphore et analogie

Pour prendre connaissance de ce que nous venons de discuter, il n'est pas nécessaire d'en appeler à quelque complétion asymptotique de la science. Si l'on se penche minutieusement sur ce que dit Munitz, nous verrons qu'il admet que la pleine intelligibilité des choses ne viendra pas de la science¹⁷, et c'est alors qu'il se sert des idées d'horizon d'événement et de schéma conceptuel pour détruire toute possibilité que cette prise de conscience existentielle puisse être capable de déterminer que son objet est réel. Pour révéler la nature de l'illimité, on ne peut se servir que de métaphores, qu'on ne peut que tenter de pointer dans une direction sans être capable de référer à quoi que ce soit. Est-ce que la métaphore est analogie ? Les scolastiques en avaient fait une analogie de proportionnalité impropre. Thomas d'Aquin posant, par exemple, la comparaison entre la gestation et la croissance de l'animal et les capacités intellectuelles de l'homme, ne doit pas être compris comme se livrant à une simple métaphorisation, où, ce semble, n'importe quoi peut être comparé à n'importe quoi¹⁸. Pourtant, plusieurs diront que sa doctrine de l'analogie ne se sert qu'incidemment d'analogies de proportionnalité, qu'elle fait tout le travail important au moyen de l'analogie d'attribution¹⁹. Son intention dans le cas tout juste mentionné est de poser une analogie de proportionnalité, en d'autres termes celle d'un concept rapprochant des choses différentes en vertu d'une

¹⁵ Le lecteur en trouvera le texte original anglais à <<http://www.kfs.org/jonathan/witt/aintro.html>>, consulté 9 janvier 2018. Elle est traduite en français dans l'édition de G.-G. Granger du *Tractatus*, Paris, Gallimard, 1993, p. 13-28.

¹⁶ Cf. le CR de *ME* par L. B. Cebik, *The Georgia Review*, vol. 24, n° 1, printemps 1970, p. 82.

¹⁷ *The Question of Reality*, p. 16 (ci-après : *QR*).

¹⁸ *Summa Contra Gentiles*, III, c. 48.

¹⁹ Cf. T.-D. Humbrecht, « L'analogie au travail », *Communio*, vol. 36, n° 3, mai-juin 2011, p. 19.

similitude de rapport. Marshall McLuhan observait : « Je ne pense pas que les concepts aient quelque pertinence que ce soit en religion. L'analogie n'est pas concept. Elle est communauté. Elle est résonance²⁰. » Une telle conception sera développée par Wittgenstein dans ses remarques sur *Le Rameau d'Or* de J. G. Frazer, où il met l'emphase, entre autres choses, sur le fait qu'on ne peut se tromper lorsqu'on s'auto-implique en se servant des symboles religieux, puisqu'ils ne reposent pas sur une opinion, et en tant que tels ne peuvent être erronés²¹. S'en tenant donc à la discussion précédente, et en faisant comme si nous n'avions accès à aucun monde indépendant de nous, comment ne pourrions-nous pas opérer selon la conviction d'une réalité en forme de cassette ? Les analogies seraient ainsi comprises comme faisant le travail entre les tentatives d'assemblage réussi de tels casse-têtes. Nous aurions tout de même à rendre compte du fait que nous puissions voir les casse-têtes en tant que casse-têtes.

8. L'évolution et l'existence comme durée individuelle dans le temps cosmique

Munitz identifie trois significations possibles de l'existence : (1) celle de terme général, (2) un synonyme pour réel, et (3) une manière de sélectionner un individu avec une durée temporelle bornée, début et fin²². Lorsque nous pensons des choses qui existent, nous devons distinguer entre les objets d'attention mentale et intentionnelle, les héros mythologiques, les choses telles que des licornes et les existants rencontrés dans notre expérience empirique. De ces derniers, il est devenu coutumier, depuis la réaction des logiciens à la *Gegenstandstheorie* de Meinong, de dire qu'ils « subsistent ». J. Margolis parlera par exemple de « existe1 » et « existe2 », alors que ce dernier seul sera l'existant actuel²³. Nous devons distinguer entre exister comme étant la valeur d'une variable, au sens quinién, et ce qui est au-delà de l'application de concepts généraux et que nous nommons l'individualité. On peut de plus distinguer entre l'existence comme propriété des individus, comme propriété

²⁰ « Lettre à John Mole » in *The Medium and the Light*, E. McLuhan and J. Szklarek (éds.), Eugene, Wipf & Stock, 2010, p. 69. Notre traduction.

²¹ « Remarks on Frazer's Golden Bough », § 23-24, R. Rees (ed.), Humanities Press, 1979, p. 3.

²² *Cosmic Understanding*, p. 213-215 (ci-après : CU).

²³ Cf. *Introduction to Philosophical Problems*, Londres/New York, Continuum, 2006, p. 88.

de propriété, et comme propriété d'un monde, ce que Fred Sommers suggère de nommer un « domaine sous considération²⁴. »

À propos d'un existant singulier, nous pouvons dire qu'il fait un certain nombre de choses, tel que Peter Geach – discuté par Munitz – l'exprimerait, qu'il est d'une certaine manière toujours *Fant* (*Fing* en anglais), mais le Socrate individuel n'est pas épuisé par une description de ce que nous mettrions sous son nom. Il est possible d'éviter l'entité métaphysique plus ou moins fantomatique qui serait le « réel » Socrate, tout en continuant à dire qu'une description, aussi exhaustive qu'on voudra la prendre, ne capturera pas ce que nous voulons signifier lorsque nous disons que, en opposition au Socrate se promenant à motocyclette des bandes dessinées, il y avait à Athènes un philosophe nommé Socrate, de la même façon qu'en 1988 un philosophe nommé Milton Karl Munitz a habité la ville de New York, et en tant que tel existait. Leibniz pensait que seul l'épuisement des prédicats inhérents à un sujet nous en donnerait l'essence, mais il eut besoin d'ajouter que cette essence était non-conceptuelle pour des raisons opposées à celles de Munitz, parce qu'elle aurait été trop riche conceptuellement pour être capturée par un acte de référence, quel qu'il fût.

Il nous sera utile de le suivre sur cette voie lorsqu'il se demande si un univers évolutionnaire en appelle à un réexamen de la question qui porte sur Dieu et l'illimité. En parlant d'un univers évolutionnaire, Munitz a été surtout, et peut-être même exclusivement, préoccupé de sujets tels que ceux qui sont découverts par l'astrophysique. Faisons la liste de quelques-unes de ces découvertes. Les lois de la nature ont été en évolution, puisqu'il y a eu une époque avant laquelle les forces nucléaires étaient indistinctes des forces électromagnétiques. Tout juste après le Big-Bang, la gravité est de même indistincte des forces nucléaires et de l'électromagnétisme. Dans ce contexte, espace et temps sont différents, aucune structure ne peut se former, nous avons un environnement qui est trop chaud. Une des leçons de la théorie relationnelle du temps est que l'espace et le temps ne peuvent être considérés indépendamment, qu'ils ne peuvent pas non plus être considérés à part de la masse-énergie qu'ils contiennent. Il y eut un moment lors duquel il faisait trop

²⁴ Consulter W. Vallicella, *A Paradigm Theory of Existence: Onto-Theology Vindicated*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2010, chap. 5, p. 127s., à propos de cette théorie en tant que réutilisation de plusieurs des idées de Munitz. Une autre manière d'en parler serait de tenter de mettre sur pied une théorie logique des « situations », qui ne se bornerait pas à parler d'individus, de relations, de lieux dans l'espace, etc. Une telle théorie mettrait en place les prolégomènes à une logique de la captation d'information, sur quoi cf. K. Devlin, *Logic and Information*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 30-36.

chaud pour qu'il y ait des protons et des neutrons qui forment le noyau des atomes. Nous étions en présence d'une mer de quarks. Alors que l'univers prend de l'expansion, la température et la densité tombent à des valeurs inférieures, les hadrons (spécifiquement les baryons que nous appelons protons et neutrons) se condensent à partir de cette mer de quarks, et nous y référons comme à la transition quark-hadron. Si nous tentons de remonter encore plus loin dans le temps cosmique, nous trouvons que, à des températures encore plus hautes, nos lois physiques étaient unifiées, soit ces forces qu'on nous a appris à distinguer telles que la gravitation, l'électromagnétisme, de même que les forces forte et faible. Le régime que nous connaissons a été précédé par un autre lors duquel il y avait seulement une force électrofaible. Si nous nous rapprochons encore plus du Big-Bang, en direction du temps de Planck, nous trouverons une seule superforce, unifiant la gravitation et l'interaction de la grande théorie unifiée (GUT). Au-delà de ceci, la relativité générale ne peut rien nous dire : comme Munitz aime le rappeler, notre réseau de concepts s'effondre et il est alors difficile d'identifier espace et temps tels que nous les connaissons à partir de l'expérience ordinaire²⁵.

En d'autres termes, s'il est vrai de dire qu'il ne pourrait y avoir aucune manifestation de réalité qui ne s'appuyât pas sur un universel, il l'est tout autant de remarquer qu'une telle caractérisation pourrait être dite s'appliquer à toutes choses sauf à l'univers. De toutes choses, nous pourrions requérir qu'elle instancie un universel, à l'exception de l'univers qui seul peut être dit unique. Ici, notre suggestion précédente est renforcée : Munitz serait avec l'évêque Tempier pour interdire toute impossibilité pour Dieu de produire d'autres univers. De fait, puisque aucune caractéristique de l'univers n'est unique, toutes pourraient être différentes et toutes sont contingentes, sauf qu'à un certain point dans la régression, nous devons considérer la présence d'un mécanisme d'arrêt qui forcerait le concept d'une totalité, qui pourrait n'avoir rien à faire avec celui que nous connaissons. Ceci interdit l'accès à celui « seul » qui serait unique, puisque nous n'avons pas une image « là, à l'extérieur » inchangée, ce qui en retour présupposerait qu'on s'appuyât sur la conviction théiste que le monde est pensé de part en part, que sa stabilité structurelle n'est pas lue dans les choses, mais imposée à elles par un archétype d'ordre.

²⁵ On peut dire qu'un des traits les plus frappants de cette aventure théorique conceptuelle n'est pas tant celui du démantèlement du réseau conceptuel, mais plutôt celui de sa révisabilité, cf. e.g., le récent « Concentric circles in WMAP data may provide evidence of violent pre-Big-Bang activity », par V. Gurzadyan et R. Penrose, disponible à : <<http://arxiv.org/abs/1011.3706>>, consulté 8 janv. 2018.

La stratégie de Munitz en ce point est donc de créer une équivoque et de tenter de dévier vers l'univers une propriété qui serait celle d'être absolument incomparable à tout autre, que les théologiens et les métaphysiciens théistes ont pour la plupart tenté de réserver pour le divin ou pour son image en nous, c'est-à-dire pour la personne. Si l'on nous rétorquait que nous ne pouvons faire de chaque mouvement moléculaire la trace d'un archétype qui en rendrait compte (la perspective du *Timée* réinterprétée à travers la théorie de l'information²⁶) et si cela signifiait de vraiment refuser la position d'un universel pour toute chose, l'événement individuel pourrait encore faire partie d'une classe.

9. *L'option de la nécessité naturelle*

Ce qui frappe dans le traitement que Munitz réserve à cette question, c'est que l'énigme ne s'évapore pas sous l'analyse, mais plutôt que certaines affirmations confèrent une densité ontologique à propos de quoi nous avons été mis en garde : certaines choses ne peuvent avoir pour seule réalité que celle qui a été déterminée par le connaissant. Munitz parlera d'une source de l'existence, dans une opération qui ne diffère pas d'une hypostatisation de l'existence, qu'il écrira avec un « E » majuscule, en disant qu'en effet il y a quelque chose qui est qualitativement indéterminé mais qui est en même temps à la source de toute détermination²⁷. Ceci commence à ressembler au Principe néoplatonicien, qui n'est en rien comparable à ce à quoi il donne naissance. Plus généralement, un tournant y est pris vers une forme de théologie négative, à laquelle nous avons déjà fait allusion lorsque nous mentionnions la richesse superlative conférée à ce « néant »²⁸.

Nous sommes confortés dans notre analyse lorsque nous lisons Munitz nous dire que la prise de conscience et l'éveil face à l'existence illimitée est une réminiscence de l'argument ontologique²⁹. En effet, ce qui était appelé simplement *ratio anselmi* avant qu'une armée de philosophes le reprît et en analysât la validité tel qu'ils la comprirent, le prétendu argument pose dans son expression la plus simple un point de départ à partir duquel tout le reste se

²⁶ Consulter A. Elitzur, « When Form Outlasts Its Medium » in *Life as we Know It: Cellular Origin, Life in Extreme Habitats, and Astrobiology*, J. Seckbach (Dir.), Dordrecht, Springer, 2006, p. 607-620 ; R. Ruyer, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, 2^e éd., Paris, Fayard, 1968, p. 179-181.190-191 ; K. Sayre, *Cybernetics and the Philosophy of Mind*, rééd. New York, Routledge, 2014, p. 186.

²⁷ CU, p. 26.

²⁸ Cf. Stanislas Breton, *La Pensée du rien*, Kampen, Kok Pharos, 1992, p. 60-62.

²⁹ CU, p. 234.

laisse déduire. Nous avons mentionné au passage l'absence de considération pour l'infrastructure interprétative de Leibniz. Pour lui, il était évident que l'univers ne peut être déclaré contingent, puisque alors il n'y aurait rien³⁰.

Parvenu à ce point, il nous faudrait une épistémologie qui permette de répondre partiellement à la question. Le schéma épistémologique de Munitz, nous l'avons mentionné dès le début, est du type tout ou rien. Il faut remarquer en effet son intérêt à discuter Spinoza, qui reçoit la part du lion dans *Cosmic Understanding*³¹. Au cœur de l'épistémologie spinoziste on trouve un désir de voir, avec l'œil de l'esprit et d'une façon logico-déductive, comment le bonheur et la béatitude de l'homme peuvent sortir par dérivation directement de l'univers et de Dieu bien conçus. Munitz se dépêche de se servir contre cela d'une infrastructure kantienne, et de dire que ceci présuppose une intelligibilité qui serait déjà opérante « au-dehors ».

Il y a certaines choses qu'il faut comprendre avant de pouvoir émettre un jugement sur la doctrine de l'omni-intelligibilité cosmique de Spinoza. Pour ce dernier, il est essentiel que le couple de concepts que sont immanence et transcendance soit en besoin d'une clarification, et que la catégorie dont on se servira pour en rendre raison soit celle de l'intérieur ou de l'extérieur par rapport à une substance. Munitz expose ceci avec grande clarté, mais il faut voir que cela le gêne également. Pour le dire autrement, Spinoza a besoin de la division cartésienne entre la matière et l'esprit, la première recevant l'extension et la dernière la simplicité, pour que son opération de tête-à-queue puisse prendre sens. Il va attribuer l'extension à la substance divine. Comme l'avait fait valoir Schelling, Spinoza pose *a priori* la dualité des attributs, plutôt que de partir d'une substance telle qu'elle nous serait donnée à nous. Il considère tout ceci comme étant des conséquences nécessaires de la présence d'une substance absolue, mais il ne parvient pas à les saisir conceptuellement comme conséquences. Il les nomme ainsi ensemble, mais ne s'explique pas, les prenant telles qu'elles sont dans l'expérience puisqu'il doit admettre que le monde n'est pas seulement de la pensée, mais également de la matière ou de l'extension³². Un autre élément important d'arrière-fond par rapport à ce qui était accompli par Spinoza est simplement de se souvenir qu'il pensa en réaction à la manière dont Descartes avait réagi avant lui au problème de la béatitude humaine, considérant que ce problème devait être traité au cœur

³⁰ Cf. « Lettre à Jacquelot du 20 nov. 1702 », citée par C. Hartchorne, *Anselm's Discovery*, LaSalle, Open Court, 1965, p. 191.

³¹ Cf. *CU*, p. 189-209.

³² Cf. W. Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, trad. A. Bowie, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 68.

d'une quête philosophique totale et non simplement représenter un à-côté. Ceci étant admis, Descartes comprit cette béatitude comme une récompense, quelque chose qui naîtrait de la pratique de la sagesse, alors que pour Spinoza, il s'agissait d'une seule et même chose que sa pratique. Spinoza, en opposition scolastique à Descartes, en vient à nier la distinction entre intellect et volonté. Comme James Collins l'observait avec pénétration, Descartes avait préparé le terrain pour cette identification de l'intellect et de la volonté, en faisant de l'assentiment, lors du jugement, un acte de volonté³³. Il y a là une raison, peu souvent relevée, pour laquelle Descartes a été séduit immédiatement par l'argument ontologique et a travaillé à le réexprimer à sa manière.

Malgré le rejet de Spinoza considéré comme entaché par la quête réaliste du théïsme, Munitz est sous l'influence de l'effort profond pour unifier le cosmologique, l'épistémologique, le volontaire (ou fiduciaire) et le religieux. Il souscrit lui-même, bien que ce ne soit pas apparemment en cohérence avec son déni de toute propriété pour l'illimité, à une tentative d'être un avec la réalité signifiée. S'il est vrai que les théories ont un horizon conceptuel, quelque chose peut aller plus loin que cet horizon qui viendrait avec les concepts, et ceci semble être l'idée que Descartes lui-même développe dans sa quatrième méditation métaphysique³⁴. À travers la volonté, on peut dire atteindre l'infini. La manière dont l'illimité est traité comme une sorte d'appel, comme une mission de se tenir en révérence et en éveil vertical au-delà des « significations interactives » horizontales ne fait sens que face à un tel arrière-fond³⁵.

10. L'inconnaissabilité ultime

Pour Munitz le monde peut être un cosmos, mais nous ne pourrions jamais avoir d'évidence suffisante qu'il en soit bien un. Ce qu'on doit noter à propos d'un tel énoncé, qui est la raison ultime pour laquelle il y a eu au point de départ adoption d'un point de vue kantien ou plus encore dérivé de *Protagoras*, est qu'il vient nous frustrer d'une véritable saisie de l'être hors de soi-même. On a lu en effet que le monde peut contenir des éléments d'indétermination réfractaires qui précisément viendraient frustrer l'élan vers une intelligibilité omni-compréhensive. Une telle chose n'est plus cependant

³³ *God in Modern Philosophy*, Chicago, Regnery, 1967, p. 419, n. 19.

³⁴ Cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. latin-français de F. Khodoss, Paris, PUF, 1970, p. 87 : « *Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam.* » (AT VII, 57)

³⁵ Cf. Milton Munitz, *Does Life have a Meaning ?*, New York, Prometheus Books, 1993, p. 105.

un énoncé à propos de notre connaissance, mais à propos de ce qui existe, « *on what there is* » comme aurait dit Quine. Munitz se rend plus loin et il affirme que s'il est un chaos, il ne sera jamais connu, puisque cela impliquerait qu'il fût intelligible. Il reste à voir que ce rejet de la possibilité d'une intelligibilité complète n'est en rien basé sur un fait actuel qui permettrait de se référer à un tel chaos sans restriction. On ne le peut pas, cette voie est forclosée. En ce sens, le réalisme platonicien rejeté dans *The Question of Reality* est recyclé, peut-être même de manière incohérente. Dans un tel cas, la $\chi\omega\rho\alpha$ platonicienne acquiert le même statut qu'une totalité absolue et on ne peut plus le désigner autrement que par son nom de mythe. En effet, même s'il était connaissable, on nous dit qu'il ne serait jamais connu, mais n'avons-nous pas besoin de le connaître pour s'y référer ou pour en parler ? Ce n'est pas une question d'évidence qui serait manquante, mais de fermeture déductive, ce que Munitz a appelé antérieurement « l'approche logique ». Dans un système qui relie et organise des énoncés ponctuels, comme nous l'avons vu, il n'est en effet pas possible de parler d'une réalité indépendante. Dans une intelligibilité hypothétique-déductive, si nous avons vraiment achevé la complétion dans la connaissance de quoi que ce soit, nous ne le saurions pas³⁶.

On peut soit tirer la science vers quelque singularité et en un sens les tentatives de faire de l'existence le résultat d'une procédure opérationnelle en ayant recours à la théorie de l'instanciation peuvent être dites avoir œuvré dans cette direction, ou l'on peut, impressionné par la critique des entités du discours métaphysique, en appeler à un complément de cette tâche scientifique, que l'on exprimera en termes rappelant ceux de la mystique. Ce mysticisme peut, de son côté, être considéré à partir de divers angles. Si on l'envisage à partir de l'angle du théisme chrétien, on pourra trouver qu'il est toujours possible d'en parler, non au sens de l'avoir épuisé, mais plutôt comme une source infinie de signifiante ou de *logos*. C'est l'intuition de Grégoire de Nysse en sa théorie de l' $\epsilon\pi\epsilon\kappa\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, ou de Leibniz dans sa doctrine de l'inquiétude³⁷. Ainsi conçu, il ne serait pas vrai de dire que l'on a retiré de l'existence le mystère.

³⁶ Cf. notre *La Théologie de la nature et la science à l'ère de l'information*, Paris, Cerf, 2002, p. 226-232.

³⁷ Cf. « Principes de la nature et de la grâce fondés en raison » § 18 in G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce - Monadologie*, C. Frémont (éd.), Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 233.