

Présent absolu et avenir absolu Nishida et Rahner (1)

Jacynthe Tremblay

Volume 17, numéro 1, 2009

Les charismes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/039505ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/039505ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tremblay, J. (2009). Présent absolu et avenir absolu : Nishida et Rahner (1). *Théologiques*, 17(1), 203-228. <https://doi.org/10.7202/039505ar>

Résumé de l'article

De nombreux points de comparaison sont possibles entre la philosophie de Nishida Kitarō (1870-1945) et la philosophie de la religion de Karl Rahner (1904-1984), notamment concernant la temporalité, thème à propos duquel ces deux auteurs réfléchirent radicalement. En réexaminant la notion rahnéenne d'avenir absolu à la lumière de la notion nishidienne de présent absolu, il est possible d'apporter une solution au problème suivant : rejoint-on Dieu (Rahner) ou l'absolu (Nishida) dans un avenir situé au-delà de la temporalité ou bien dans l'instant présent, compris comme le lieu même du jaillissement de la temporalité ? Dans la mesure où elle s'appuie sur une philosophie du néant absolu, la pensée de Nishida permet de dégager la philosophie de la religion de Rahner des cloisons de l'onto-théo-téléologie qui l'enserrent et, la plaçant ainsi sur un horizon plus vaste, la rend apte à exprimer, d'une manière qu'on espère nouvelle, les nombreuses potentialités qu'elle recèle encore. En retour, une lecture de la temporalité nishidienne à travers le regard de Rahner permet de l'approfondir et de faire ressortir des éléments inédits.

Présent absolu et avenir absolu

Nishida et Rahner (1)

Jacynthe TREMBLAY*

1. Un dialogue entre Nishida et Rahner

Nishida Kitarō (1870-1945)¹ et Rahner (1904-1984) ne se rencontrèrent jamais, bien qu'ils fussent contemporains. De nombreux points de comparaison sont toutefois possibles (voir Tremblay 1997). Il convient cependant, avant de mettre leurs pensées en parallèle sur la question de la temporalité, de préciser les limites et les modalités de ce genre de comparaison. Il va de

* Après de nombreuses années de recherche et d'enseignement au Japon et en Chine, Jacynthe Tremblay est actuellement chargée de cours à l'Université de Montréal. Ses recherches portent sur la philosophie de Nishida Kitarō (1870-1945) et sur la philosophie japonaise du XX^e siècle. Parmi ses publications, on compte les titres suivants : (1992) *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fides ; (2000) *Nishida Kitarō. Le Jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris, CNRS Éditions ; (2007) *Introduction à la philosophie de Nishida*, Paris, L'Harmattan.

1. Nishida Kitarō naquit en 1870 à Unoke, près de la mer du Japon. Il devint professeur de lycée et d'université à Kanazawa après avoir terminé ses études à la faculté des lettres de l'Université de Tōkyō. De 1910 à 1928, date de sa retraite, il enseigna l'éthique et la science des religions à la faculté des lettres de l'Université de Kyōto. Il disparut en 1945, à Kamakura. On peut diviser commodément la philosophie de Nishida en trois périodes, suivant l'ordre de publication de ses livres. La première (1911-1926) s'ouvre avec *Recherches sur le bien*. Ce livre initia une philosophie originale qui se démarqua notablement de la manière de procéder qui avait été jusque-là en cours, c'est-à-dire l'importation pure et simple de la philosophie occidentale qui avait caractérisé l'époque Meiji (1868-1912). Les autres livres, qualifiés d'« essais épistémologiques », qui virent le jour au cours de la deuxième période tendirent non pas tant à poursuivre fidèlement les problématiques amorcées dans *Recherches sur le bien* qu'à mettre l'accent, déjà, sur la notion d'auto-éveil. L'essai charnière qui marque la transition vers la seconde période (1926-1930) s'intitule « Bashō » (« Le lieu »). C'est là que Nishida commença à effectuer le passage d'une analyse psychologique de l'expérience individuelle à la construction d'un imposant système philosophique connu de nos jours sous l'appellation « logique du bashō ». Les autres livres de cette période

soi que cette dernière ne saurait conduire à « orientaliser » certains aspects de la pensée de Rahner après les avoir soustraits à leur arrière-fond philosophique, religieux et culturel. À l'inverse, elle ne saurait non plus, comme a tenté de le faire une certaine interprétation de Nishida dont lui-même se défendit à maintes reprises, réduire sa pensée à quelque vague philosophie religieuse.

Comparer Nishida et Rahner consistera avant toute chose à aborder les pensées respectives de deux auteurs qui réfléchirent radicalement à propos de la temporalité humaine. Ce face-à-face suscitera un approfondissement de la perspective de l'un à la lumière de celle de l'autre, et inversement. La pensée de Nishida, du lieu même d'où elle émane, permettra de pousser un peu plus loin la compréhension de la philosophie de la religion et de la théologie de Rahner. Elle aidera à les dégager des cloisons de l'onto-théo-téléologie qui les enserrent et, les plaçant ainsi sur un horizon plus vaste, les rendra aptes à exprimer, d'une manière qu'on espère nouvelle, les nombreuses potentialités qu'elles recèlent encore. En retour, une lecture de la temporalité nishidienne à travers le regard de Rahner permettra de l'approfondir et de faire ressortir des éléments inédits.

La comparaison qui retiendra désormais notre attention trouve sa pertinence dans l'examen d'une notion rahnérienne qui fait pendant à la notion nishidienne de « présent absolu », celle d'« avenir absolu ». Elle constitue la porte d'entrée d'une mise en rapport avec la temporalité nishidienne. Mais chose sur quoi il faut d'abord attirer l'attention, les notions d'avenir absolu d'une part, et de présent absolu d'autre part, présupposent des conceptions du monde et de l'historicité assez différentes l'une de l'autre.

La vision du monde véhiculée par la théologie de Rahner est en grande partie celle du dualisme au-delà/ici-bas. On aura l'occasion de vérifier par la suite que ce théologien a fortement tendance à situer l'avenir absolu non pas « ici-bas », dans le monde de l'expérience humaine, mais dans un au-delà à la fois supratemporel et supramondain. Même lorsque Dieu fait irruption dans le monde au moyen de son « autocommunication » (révélation) et de

ont pour titre *Le système des universels conformément à l'auto-éveil* et *La détermination du néant conformément à l'auto-éveil*. La troisième période (1930-1945), qui s'initia avec les *Problèmes fondamentaux de la philosophie*, est centrée sur le monde historique et met en œuvre une dialectique que Nishida qualifia d'absolue et qui est concentrée dans l'expression « auto-identité absolument contradictoire ». Dès 1930, Nishida fut reconnu par ses contemporains comme le philosophe japonais le plus original. Il demeure encore aujourd'hui l'interlocuteur incontournable de toute pensée philosophique au Japon.

son « devenir-humain » (incarnation), il le fait à partir d'un au-delà du futur et du monde. Il est vrai que Rahner présente parfois Dieu comme le dynamisme interne du monde. Mais, en règle générale, l'avenir absolu, même s'il est conçu comme Dieu lui-même se communiquant à l'être humain, est dès le point de départ non seulement radicalement différent du monde, tant essentiellement que qualitativement, mais encore, il semble devoir venir vers l'humain exclusivement à partir de l'extérieur et d'un point atemporel.

Rahner a cependant raison sur ce point : tenter de découvrir le « lieu » d'où provient l'avenir absolu et l'autocommunication de Dieu au sein du monde même risque de conduire à quelque chose de très semblable à du panthéisme et à faire de Dieu une idole, c'est-à-dire une représentation construite à partir des éléments de ce monde. L'enjeu de cet article sera donc d'essayer de s'extraire d'une conception dualiste du monde qui ne peut concevoir l'advenance de Dieu qu'à partir de l'avenir et d'un au-delà du monde, de manière à montrer que Dieu est intrinsèquement relié au devenir du monde sans toutefois se confondre avec lui, c'est-à-dire sans être lui-même un élément de ce monde ou un tout dont chaque partie de l'univers serait une division ou un membre.

Il apparaît à la lumière de la philosophie de Nishida que la limite de la théologie chrétienne en général est son caractère ontothéologique. En concevant Dieu comme l'« Être suprême », elle s'empêcha de penser de manière suffisamment féconde et crédible les rapports entre Dieu et le monde des étants. Ce qui lui fit défaut est une perspective plus englobante que l'ontothéologie et échappant à ses contraintes. On verra dans la suite du texte si et comment les notions nishidiennes de basho et de néant absolu sont aptes à jouer ce rôle. Il faudra cependant être très attentif à ne pas reproduire dans le cas de la notion nishidienne de néant absolu (*zettai mu*) le même schème de pensée qui avait conduit la théologie dogmatique à accorder à Dieu, citations bibliques à l'appui, le statut d'Être suprême. S'il s'avère que les notions de lieu et de néant absolu permettent finalement de dépasser l'onto-théo-téléologie, ce ne sera pas pour aboutir à la mise en scène d'une nouvelle entité dont la suprématie dépassera, au niveau de l'essence, celle de Dieu lui-même. Le néant absolu dans son caractère de lieu n'est pas un nouveau dieu à placer au-dessus du dieu judéo-chrétien. Car les notions de néant absolu et de basho ne désignent pas des étants, et surtout pas des étants suprêmes. Elles visent avant tout à mettre l'accent sur les modalités de relationalité, de négation et d'autonégation qui marquent tout le domaine de l'être.

Les mêmes précautions devront être prises lorsque viendra le moment de comparer l'« avenir absolu » (que Rahner identifie ultimement à Dieu) et le présent absolu nishidien. Il serait totalement fallacieux de tirer de cette mise en rapport que le présent absolu est pour Nishida l'équivalent d'un dieu. S'il demeure vrai que l'être humain touche à Dieu au fond de l'« instant » (lui-même limite de l'autodétermination du « présent »), cela n'est pas parce que cette détermination, et par le fait même le présent, est l'équivalent de ce que le judéo-christianisme appelle « Dieu ». La raison pour laquelle l'humain touche à Dieu au fond de l'instant est que l'instant lui-même a au sens prédominant le caractère d'un lieu et que c'est précisément le « lieu » lui-même qui permet la relation entre tous les étants, en l'occurrence l'humain et Dieu. Non pas, encore une fois, parce que l'instant a une essence supérieure à celle de Dieu, mais parce qu'il est la temporalisation du véritable soi et que l'humain n'entre en contact avec le divin qu'en tant que véritable soi.

Venons-en maintenant à la conception du monde de Nishida. Celle-ci échappe à un dualisme ici-bas/au-delà qui était foncièrement étranger à son horizon culturel et intellectuel. Nishida n'en adopta pas pour autant la position réductrice du panthéisme. Il perçut plutôt l'univers comme un vaste tout organisé dont chaque partie est en relation avec les autres. Dans ce type de conception du monde, le « présent absolu », point focal de la temporalité nishidienne, ne saurait provenir d'un « au-delà » du monde et de l'histoire (peu importe qu'il s'agisse de l'au-delà du passé ou de l'au-delà du futur). Il n'est pas pour autant situé « à côté » du monde, tel un courant parallèle à l'histoire et qui lui servirait de nutriment. Enfin, le présent absolu est encore moins un « en-deçà » ou fondement du monde.

La philosophie de Nishida défie ces types de représentation puisque tous sont extrinsèques par rapport au monde. La seule représentation autorisée par la notion de présent absolu est celle d'un cercle ultra-englobant dans lequel se situent à la fois le monde et le déploiement de la temporalité rectilinéaire en ses trois « déterminations » que sont le passé, le présent et le futur. Elle est cependant immédiatement dépassée dès lors que Nishida conçoit le présent absolu comme l'autodétermination du maintenant éternel, lequel coïncide avec le néant absolu. Ce dernier n'étant pas un étant situé « au-delà », « à côté » ou « en-deçà » du monde, ni, est-il nécessaire de le préciser, « dans » le monde, il échappe à toute tentative de reprise, tant extrinsèque que panthéiste.

Dans ces conditions, comment donc l'avenir absolu rahnérien pourra-t-il être réinterprété dans le cadre de la notion nishidienne de présent absolu ? Il faudra d'abord ne jamais perdre de vue ce présupposé : Dieu (comme

avenir absolu) et le néant absolu (dont le présent absolu est l'autodétermination) ne peuvent en aucun cas être situés au même niveau. Ce serait là confondre les ordres de l'ontologie et la méontologie. En effet, Dieu est un étant (l'Être absolu de l'ontothéologie), ce que le néant absolu n'est pas ; impossible, dans son cas, d'identifier une quelconque substance. Tout ce qu'on peut dire du néant absolu nishidien sans en faire une représentation ontologique est qu'il est le « lieu » le plus englobant dans lequel se situe toute chose, y compris le rapport entre Dieu et le monde. Il est ce par quoi tout ce qui est peut être mis en relation. Par là est déjà dépassée la séparation dualiste entre Dieu et le monde. Il importe toutefois de préciser qu'à la limite, Dieu lui-même pourra être appréhendé comme néant absolu, non pas parce qu'il partage avec ce dernier une communauté d'essence, mais parce qu'à travers son autocommunication absolue (le dogme chrétien de l'incarnation), il se vida absolument de lui-même. Telle est la teneur de la notion paulinienne de kénose², réinterprétée par Nishida en termes d'auto-négation absolue.

Au problème du type de conceptions du monde impliquées chez Rahner et chez Nishida s'ajoute celui de leurs vues respectives concernant l'historicité. Alors que Rahner semble avoir identifié l'historicité et le devenir, accordant par la même occasion à ce dernier une signification essentiellement téléologique (ce qu'on aura l'occasion de vérifier par la suite), Nishida ne manqua pas de critiquer une conception du monde historique centrée sur ce qu'il appelle la « direction téléologique ». L'une des tâches auxquelles il s'appliqua consista à recentrer la conception téléologique — tout autant que la conception mécanique — du monde dans le présent absolu. Ce n'est pas qu'il nia le cours rectilinéaire de l'histoire. Son intention fut plutôt de montrer que ni la direction mécanique, ni la direction téléologique ne représente le fin mot du problème de l'historicité.

2. Du temps à l'éternité. Une conception négative de la temporalité

L'enjeu de cette section est de tenter de résoudre le problème suivant : rejoint-on Dieu (Rahner) ou l'absolu (Nishida) dans un avenir situé au-delà de la temporalité, ou bien dans un instant présent compris comme le

2. « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes » (Ph 2, 5-11).

lieu même du jaillissement de la temporalité ? Pour répondre à cette question, il convient d'abord d'examiner un fait marquant chez Rahner : sa conception de la temporalité humaine se révèle à un examen attentif éminemment négative. Elle va de pair avec un problème structurel plus général de son œuvre, à savoir sa compréhension le plus souvent négative de la finitude humaine, ainsi que le montre à l'évidence le passage suivant :

Le monde que l'homme s'est construit est un monde aux contours rudes : il a l'allure d'un schéma, d'un squelette. Pourquoi ? Parce qu'il est *l'œuvre d'un être profondément marqué par la finitude*, un être auquel la brièveté de son existence interdit de gaspiller ses énergies. L'homme a bel et bien conscience de cette tare, et il en souffre : comment expliquer autrement tant de rêves romantiques, et toute cette nostalgie qu'il éprouve de la chaude plénitude d'antan et des richesses d'une nature désormais disparue ? Oui l'homme souffre de la profanité du monde qu'il s'est fait, de la dureté et de la pauvreté de ses traits, de cette rigueur rationnelle qu'il n'arrive guère à adoucir. (Rahner 1966e, 88-89)

La conception négative de la finitude tire son origine de l'idée — métaphysique et faisant encore partie de la mentalité religieuse moderne — d'un Dieu extérieur, supramondain, lointain et finalement inconnaissable. Dans ces conditions, la tentation demeure encore aujourd'hui d'imposer un choix entre Dieu et le monde, entre l'éternité et le temps. À cette conception négative de la finitude correspond une conception métaphysique et téléologique du devenir. Rahner ne parvint que très difficilement à se départir de cette imagerie religieuse, ainsi qu'on le constate de manière frappante dans son petit livre intitulé *Appels au Dieu du silence* (1966d). Il suffira pour le montrer d'apporter des exemples tirés de l'ensemble du livre en utilisant le vocabulaire même de Rahner.

Rahner s'y plaint que le monde est une vallée de peines et de larmes, un champ rocailleux semé d'épines et de sentiers durcis dans lesquels se traîne péniblement la vie humaine. Le monde, sphère propre à l'être humain, est une pauvre demeure finie offrant clarté et sécurité ; il lui présente des objets familiers qui lui permettent de supporter l'ennui et le vide de son cœur. Perdu dans ce monde de soucis mondains et de peines, l'humain est en proie à une fausse agitation ; il s'y dépense en vain et est victime de son attachement aux choses. Dieu, il va sans dire, n'a pas sa demeure dans ce vide bruyant des affaires du monde.

Au sein de ce monde, l'existence humaine est une prison étroite et limitée, un misérable enclos. S'y écoulent de longues heures amères remplies de

tout, sauf de Dieu. L'existence humaine a pour contenu limites, pauvretés, fragilité, misères, néant. La quotidienneté est un assemblage de banalités, superficialités, bavardage, soucis, vétilles, agitation tapageuse et petites joies. Rahner qualifie encore l'existence humaine de foire remplie d'occupations innombrables, de discours vides de sens, de suffisance vaine. Enfermé dans une existence pauvre et vide, l'être humain s'y dégrade au milieu de vanités. Il est aux prises avec l'énigme de sa vie, remplie d'obscurité, de malheur, de bassesse. Là, toutes choses sont vaines, et inutiles les efforts pour parvenir à Dieu. Enfin, lors de la mort qui marquera le terme d'une marche sanglante et des tourments de l'esprit, l'humain se rendra compte qu'il n'a cessé de mener une vie mourante.

L'être humain est le seul responsable de ce ravalement au triste niveau qui vient d'être décrit. Il n'est qu'une créature comparé au Dieu trois fois saint situé dans l'au-delà. Pour décrire les rapports entre l'humain et Dieu, Rahner établit une liste de caractéristiques respectives qui manifestent clairement les structures en grande partie métaphysiques et dualistes de sa pensée. Pour n'en nommer que quelques-unes : la limite et l'illimitation, la finitude et l'infinité, la multiplicité et l'unité, l'étroitesse et l'immensité, l'indigence et la richesse, l'imperfection et la perfection, la médiocrité et la sainteté, les ténèbres et la lumière, la tromperie et la vérité, la mort et la vie. Ces oppositions rendent évident que la vie humaine est prison, esclavage, mort et ténèbres, tandis que Dieu remplit tout l'univers ; il est l'éternel aujourd'hui, la vie et le bonheur éternels habitant dans les terres lointaines et silencieuses de l'éternité.

Les situations respectives de l'être humain et de Dieu conditionnent de leur part deux types d'attitudes très différentes les unes des autres. Celles du premier sont marquées par la fausseté et le mensonge, la souffrance et le péché, toutes tares dues au fait qu'il manque de mesure, qu'il est faible et impuissant, superficiel, indifférent et égoïste. Il recherche sa sécurité et ses aises, se retrouvant en conséquence dans l'incapacité de se donner. Il fait preuve de puissance bestiale, de méchanceté, de pauvreté de la pensée, de limitation dans son amour et d'une volonté superficielle. En conséquence de toutes ces attitudes faussées, l'être humain est enfermé dans les murs rigides de son étroitesse et aux prises avec une pesante immobilité. Il se désespère de ses limites même si en même temps, il s'en contente. Fatigué d'une existence qui ne suscite que mélancolie, il est simultanément horrifié par sa propre mortalité.

Face à l'immensité de Dieu qui signifie pour lui l'anéantissement de son être limité, l'humain éprouve crainte et insécurité. Tout contribue à l'éloigner d'un Dieu qui n'a nul besoin de lui. Dieu, de toute façon, refuse de sortir de sa demeure et de se montrer à lui. Sa liberté impose en même temps obligation, son amour justice, sa miséricorde puissance, et sa patience sévérité. Tout appel lancé vers lui demeure sans réponse ; il tombe dans un profond abîme d'où ne revient aucun écho. Tous les efforts en vue de trouver un Dieu caché et lointain se révèlent vains. Il est une réalité inaccessible enveloppée de silence et se tenant au-dessus de tout dans un horizon lointain dont l'humain est exclu.

Une distance infranchissable sépare donc Dieu de l'humain. Cet éloignement est exprimé par Rahner au moyen d'une série de concepts privatifs : Dieu est incommensurable, inaccessible, ineffable, impénétrable, insondable, insaisissable, incompréhensible. Demeurant dans son mystère et refusant de se montrer à l'humain, il ne donne aucun signe de sa proximité et de son amour. Son infinité reste un profond abîme pour l'être fini, menacé d'anéantissement. L'humain se révèle en conséquence incapable de se sauver lui-même et ressent une violente amertume face à l'éloignement de Dieu.

Ces thèmes et ces oppositions glanés dans *Appels au Dieu du silence* auront largement convaincu de la forte présence d'une conception négative de la finitude non seulement dans ce livre mais dans l'ensemble de l'œuvre de Rahner. Or, et j'en viens maintenant au point central de cet article, la négativité qui marque la conception rahnérienne de la finitude se retrouve à l'identique dans le traitement de la temporalité. Dans son livre intitulé *L'homme au miroir de l'année chrétienne* (1966f), Rahner ne cesse d'accumuler à l'endroit de la temporalité humaine les formulations négatives et pessimistes. Marquant la différence entre le temps du christianisme et celui de la pensée antique, il ramène le premier à un cycle monotone accumulant les saisons, les années, les siècles et les civilisations.

Il se lamente par exemple que le cycle des saisons est une décadence dont il faut se consoler avec l'espoir du printemps. Mais cet espoir souligne « plus cruellement encore la ronde éternelle des saisons et le manque apparent d'un élément vraiment permanent dans la roue du temps » (Rahner 1966f, 17). À l'automne, le temps du monde dévoile une pauvreté qui déçoit l'humain car « il est incapable de rien conserver », « il jette au contraire sans cesse dans l'abîme du passé ce qu'il a l'air de gagner sur l'avenir en l'in-

tégrant à son présent » (Rahner 1966f, 18). La considération du temps engendre ainsi une mélancolie qui reste à vaincre.

Le temps du monde est caractérisé par un mouvement désolant de flux et de reflux. « Ah !, soupire Rahner, pour que le cycle désespérant de la naissance et de la mort s'immobilise sur la vraie réalité, j'ai si peu de chose à faire : croire à cet avent de Dieu qui a fait irruption dans notre temps, autrement dit supporter patiemment la griffe amère et dure de ce temps, et son pouvoir de mort, en refusant de croire qu'il aurait le dernier mot, celui de la négation et du néant » (Rahner 1966f, 19).

Ici, « négation » et « néant » sont à entendre en un sens totalement différent des mêmes termes dans la philosophie de Nishida. Essentiellement privatifs (dans le même sens que le *ex nihilo* de la doctrine chrétienne de la création divine), ils servent à marquer encore plus radicalement le contraste dualiste entre la vie humaine et la vie divine, de même que la conception de la temporalité impliquée dans ce dualisme. Ils réfèrent à l'écoulement du temps humain qui engendre chez l'individu la crainte et le jette « dans une tristesse désespérée » (Rahner 1966f, 19). Rivé au temps par le poids de lourdes chaînes, tel un prisonnier enfermé dans sa cellule, il ne peut compter que sur la foi et la venue de Dieu pour trouver sa libération.

Qu'ajouter à ces propos si ce n'est qu'on se demande comment on va bien pouvoir en arriver à se dépêtrer d'une conception si négativiste de la temporalité humaine et du dualisme manifeste qui la conditionne. À quoi la religion sert-elle si c'est pour diminuer à ce point l'existence humaine — que pourtant Dieu a lui-même endossée ? Rahner fait montre d'un tel dualisme qu'on le croirait presque manichéen. Comment ne pas éprouver à la lecture de tels propos pessimistes un réel et constant malaise ? Même la perspective du devenir-humain de Dieu (l'incarnation) dont il sera question plus en détail par la suite, et donc d'un don de Dieu à l'humain au sein de sa propre histoire, ne parviendra que partiellement à remettre en question l'image du monde divin et de la vie éternelle comme d'un monde idéalisé dont la condition d'accès est une fuite de l'existence et de l'histoire elles-mêmes. On verra par contraste que Nishida, pour ce qui le concerne, ne laissa jamais place à un tel réflexe de fuite de l'existence humaine dans un avenir idéalisé, s'il est exact qu'une telle conception dualiste du monde et de l'historicité était absente de sa pensée. Loin de rejeter ou de fuir toutes les noirceurs et souffrances de la vie humaine, Nishida les intégra comme des moments nécessaires de sa philosophie.

Quel est le noyau central de la conception rahnérienne, si négative, de la temporalité? Rahner se réclame d'Augustin, mais d'une manière telle qu'à partir d'un point de départ identique à celui de Nishida, sa théologie s'orientera en majeure partie dans une direction totalement contraire à celle du philosophe japonais.

À l'occasion d'une méditation sur la fin de l'année ayant pour titre « Rédemption du temps », Rahner s'attarde à la période de l'année liturgique appelée « Avent ». Le mot « Avent » évoque l'idée d'avenir. Il suppose une intrication particulière du présent et de l'avenir, de l'existence et de la non-existence, de la possession et de l'attente. Ce mot oscille donc entre le présent et l'avenir de l'économie du salut. Il met en présence à la fois la mémoire de l'incarnation du Christ et l'attente de son retour. Rahner voit réunis dans la liturgie de l'Avent les trois stades d'une économie du salut centrée sur le Christ, à savoir l'attente dont il fut l'objet dans l'Ancien Testament, sa possession actuelle à un moment déterminé de l'histoire, et enfin son avenir, lorsque viendra la transformation du monde.

Là où Rahner se réclame directement d'Augustin est lorsqu'il mentionne que l'Avent laisse l'humain démuné puisque « le passé n'est plus, et l'avenir n'est pas encore » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 181). Nishida, pour sa part, utilise cette même référence afin d'introduire sa conception de la temporalité au début de son essai « L'autodétermination du maintenant éternel³ », quoiqu'en des termes un peu différents: le futur est une chose pas encore arrivée, tandis que le passé est déjà une chose passée.

Comme Augustin (et Nishida), Rahner passe à l'étape suivante, c'est-à-dire au « présent », mais d'une manière qui diverge de manière frappante à la fois d'Augustin et de Nishida. Selon lui, la vie humaine semble se résumer à un « petit point inquiétant où ce qui n'est pas encore devient subitement ce qui n'est plus » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 181). Ce que Rahner appelle « petit point inquiétant » prit chez Nishida la forme de l'instant, extrémité du présent absolu. Mais l'instant n'a en rien pour lui la connotation négative dont Rahner le grève. Son statut d'autodétermination du « maintenant éternel » lui vaut d'être le lieu même de la plénitude et de la temporalisation du soi. La raison pour laquelle Nishida situe l'éternité dans le cadre de la temporalité est que la seconde est l'autodétermination du maintenant éternel lui-même. Rahner se crut obligé de situer l'éternité dans un au-delà du temps, c'est-à-dire à son terme, précisément en

3. Voir Nishida K., « L'autodétermination du maintenant éternel », dans J. Tremblay, dir. (à paraître 2010), *Enjeux de la philosophie japonaise du XX^e siècle*, trad. J. Tremblay.

raison de sa conception négative de tout ce qui concerne le créé et les affaires humaines — sauf lorsqu'il évite ce réflexe de fuite. Ce faisant, il se conforma à la conception rectilinéaire et téléologique de la temporalité présente dans l'eschatologie chrétienne et qui édicte que l'éternité apparaît lorsque cesse le temps.

Pour remédier au caractère de non-être du temps, Augustin accordait à la mémoire la capacité de conserver le passé et à la prévision celle d'anticiper le futur. Rahner confie à une seule faculté, l'imagination, la conservation du passé et l'anticipation de l'avenir: « Par notre imagination, qui conserve ce qui a disparu, et anticipe ce qui est à venir, il semble qu'en esprit nous élargissions ce point, dans une certaine mesure; et c'est cela que nous appelons notre vie: le présent dont nous devons, dit-on, profiter, parce que le passé n'est plus, et le futur pas encore » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 181). Cette conclusion n'est manifestement pas celle de Rahner lui-même puisqu'il déplore qu'on en vienne ainsi à considérer le présent comme la seule chose vraie et valable:

Supposons tout le réel, sans restriction, sous la loi de ce temps dont chaque moment est indifférent, puisqu'il se dissout dans le moment suivant, moment sans valeur à son tour puisqu'il démasque sa propre insignifiance en disparaissant dans un autre moment. On ne voit pas alors pourquoi l'on irait préférer au présent un avenir qui, dans cette hypothèse, ne nous concerne plus. Dans la perspective d'un écoulement pur et simple du temps, la conscience que l'on prend de soi-même et de son propre écoulement amène nécessairement à considérer le présent comme la seule chose vraie, la seule chose valable. (Rahner 1965, 146-147)

Rahner ne voit dans le présent — qu'il appelle aussi l'instant — qu'un élément grevé de caducité et d'insignifiance. Si le temps est la marque de la condition humaine, si la vie humaine est, comme toutes les réalités de l'expérience, située dans le temps, tout ce qui existe est marqué par la caducité et ne vit que dans l'instant en mettant les uns à la suite des autres des bouts de durée. Chaque moment du temps n'est donné que pour un instant et seulement à la suite d'un moment précédent qui se dérobe lorsqu'on essaie de le saisir, rendant impossible toute tentative de le vivre une seconde fois. En conséquence, tout mouvement de la vie intérieure et toute action physique « se déroule dans le cadre du temps et est soumis à *la loi inexorable de la succession* » (Rahner 1966f, 219).

Dans ces conditions, en termine Rahner, l'agir de l'humain est inconsistent, fluent, pressé qu'est ce dernier de cacher son insignifiance « dans les

oublies obscures et vides du passé» (Rahner 1966f, 219). Ici, le vocabulaire de Rahner est très révélateur de son emphase sur le non-être du temps. L'âme semble n'être qu'un phare éclairant brutalement la « caducité » des pensées, sentiments et actes de l'humain. Comment, dans ces conditions déplorables, pourra-t-il jamais échapper aux « flots du temps », à l'« écoulement du transitoire », au mouvement de « flux et de reflux » du temps dans lequel son âme est ensevelie ? La vie humaine, ainsi vécue sous le signe du « transitoire » et de l'« éphémère », semble n'être qu'une série sans fin de « vicissitudes » et de choses soumises à la « naissance » et à la « mort », un abîme de « jours mortels ».

Il faut maintenant reconnaître que toutes ces considérations pessimistes avaient une fin dans l'esprit de Rahner : de la caducité de la temporalité humaine, passer à l'éternité. Dans un texte intitulé « Rédemption du temps », il fait subir au non-être du temps une sorte d'assomption en examinant le passage du temps à l'éternité dans le cadre d'une ancienne *questio disputatio*, celle de la reviviscence des mérites dans une vie éternelle située au-delà de la temporalité humaine. L'expression « reviviscence des mérites » signifie que « la vie de l'homme ne s'écoule pas goutte à goutte dans le gouffre du passé ; l'homme ne vit pas son présent pour engloutir les possibilités de son avenir dans un pur "avoir-été" » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 181). L'espérance de la vie éternelle suppose que l'humain vit son existence dans le temps autrement que ne le font les réalités infra-humaines. Poussées qu'elles sont à travers le temps, celles-ci se renouvellent en perdant autant qu'elles gagnent. Dans le domaine matériel, le présent reçoit du futur dans la même mesure où il restitue au passé. Mais l'histoire de l'esprit personnel est plus que ce qu'en réserve l'expérimentation corporelle. L'humain sauve son avenir en l'enfouissant dans le passé, mais un passé qui est considéré comme le résultat durable du présent. Cela signifie que sa vie passée qui lui a échappé ne s'est pas évanouie dans le néant sans consistance mais demeure pour l'éternité.

Rahner donne dans un autre contexte un exemple de réalités humaines qui ne passent pas dans le flot des choses soumises au transitoire. Il s'agit du bien et du mal, que le flux du temps emporte mais qu'il n'est pas en mesure d'entraîner avec lui dans le gouffre du passé. C'est dire qu'une valeur éternelle palpite « dans cette morne succession d'instant qui forme le cours du temps » (Rahner 1966f, 221). Le bien et le mal, qui appartiennent à l'éternité, font figure d'éternité dans l'ordre des choses temporelles. Avant de s'abîmer dans le néant, tout acte humain donne naissance, du sein de sa

caducité, à une réalité éternelle. Perce ici une note d'espoir : si le bien ne passe ni ne meurt, la résignation devant le flux des choses périssables n'a plus lieu d'être. Par lui, l'éternel est mêlé à la trame temporelle de l'existence humaine ; il s'y insère. Il émane du temps sans pour autant lui appartenir. À travers le temps se façonne de ce fait le visage éternel de l'âme, celui qui n'appartient pas au temps. En parvenant ainsi à l'éternité, l'être humain peut enfin échapper aux flots du temps, à l'écoulement du transitoire, au mouvement de flux et de reflux du temps sous lequel son âme était ensevelie.

Le point important à tirer de ces remarques est que l'évocation par Rahner des doctrines de la vie éternelle et de l'immortalité de l'âme interdit de penser que la vie de l'au-delà soit la simple continuation de la vie passée. On y décèle toutefois un changement d'accentuation par rapport à une conception simplement négative de la temporalité. Le point de vue chrétien énonce en effet que

l'éternité contenue dans le temps irréversible [...] éclate au grand jour, là où il y a radicalement « récolte » et non pas « semailles » ; où l'éternité du temps devient manifeste, parce qu'elle n'est pas un espace s'ouvrant à perte de vue et qui prolonge le temps d'ici-bas, afin qu'il n'y ait jamais de fin ; mais elle est exactement ce qui ne pouvait prendre naissance et ne l'a fait que dans le temps, par le passage même du temps ; non le passage d'une période dans une autre, mais le passage du temps lui-même. (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 182)

On voit ici que même si l'éternité est encore située dans un au-delà du temps, elle se voit reliée à ce dernier. En effet, les « mérites » en cause dans la question de la reviviscence des mérites impliquent que l'éternité se situe dans le temps, que la grâce divine et la vie éternelle viennent en l'humain. Mais le « lieu » de cette advenance, son « à partir de quoi » n'est pas un maintenant éternel de type nishidien dont le temps, le présent et l'instant sont autant d'autodéterminations. Il est plutôt un aboutissement téléologique du temps projeté dans le temps depuis l'au-delà du futur, c'est-à-dire depuis une éternité conçue de manière eschatologique. Ainsi, à partir d'une ancienne question de théologie, Rahner aboutit au problème de la temporalité et à celui de ses liens avec l'éternité, mais d'une manière totalement différente de celle de Nishida.

En reliant de cette façon l'éternité au temps, Rahner montre qu'elle est en devenir dans l'être humain lui-même. De ce fait, ce qui est, est toujours ouvert. Dans chaque instant du temps, l'humain peut remettre toute chose à Dieu, dont lui-même. Plus encore, toute sa vie antérieure devient présente

dans son agir. Toute décision engage la vie antérieure et s'en sert comme matériau. Ainsi, « le passé devient, en tout facteur de l'accomplissement libre, personnel, de l'existence, un principe essentiel du présent et de son action » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 187).

Il n'en va pas différemment avec le processus religieux qu'est la conversion; grâce à elle, le passé s'introduit dans le présent, mais en voyant sa signification transformée: « [Le passé] est conservé dans le présent de la personne, à partir duquel est posé tout acte, et dans lequel une personne dispose librement d'elle-même tout entière » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 189). Tout ce que la personne a été est introduit et transformé dans un ensemble meilleur. Tout ce qui a eu lieu demeure récupérable et transformable. Selon la formule de Rahner, « toute la vie se conserve, par là même qu'elle s'extrait d'un futur vide et s'enfouit dans un passé, qui est devant Dieu un présent plein de valeur » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 191). Rahner réaffirme ici sa conviction à l'effet que l'éternité n'est pas la simple prolongation illimitée du temps; mais il reconnaît en même temps que ce qui a pris librement naissance dans le temps a un caractère définitif. « Notre éternité, dit-il, mûrit à partir du temps comme le fruit dans lequel, quand il a grandi, tout est conservé de ce que, dans ce temps, nous fûmes et devînmes » (« Rédemption du temps », Rahner 1966a, 201). En ce sens, la vie éternelle est pour l'humain le résultat global de sa temporalité. Le temps ressuscite dans l'éternité, qui n'est autre que le temps transformé et glorifié.

Nishida, pour sa part, ne manqua pas de relever cette transformation du passé à la suite de sa réintroduction dans le présent. Examinant le problème des relations causales mécaniques et téléologiques, il affirma que dans le premier type de relations, il est impossible de mouvoir le passé, simple instrument du présent et du futur. Par contre, les relations téléologiques sont le lieu où le présent et ce qui se dirige vers l'avenir entraînent une modification de la signification du passé. Nishida apporta pour appuyer son propos l'exemple de la conversion d'Augustin, qui modifia la signification de sa vie ayant précédé ce moment décisif. Nishida ne se limita pas à cette conception téléologique et s'efforça de réunir au sein du présent lui-même les relations mécaniques et les relations téléologiques.

Après avoir effectué le passage du temps à l'éternité, Rahner finit par admettre que l'éternité ne vient pas après le temps mais qu'elle est le temps accompli. Ici s'estompe l'aspect téléologique de sa pensée. Mais il n'en demeure pas moins que le temps qui s'accomplit dans l'éternité est un temps

rectilinéaire. Il a, pour ainsi dire, une superficie mais pas de profondeur. Il tire son origine d'un acte originel de création divine (comme le dit Augustin, Dieu a créé le temps) par lequel il poursuit sa lancée, jusqu'à l'accomplissement final.

Il est toutefois possible, à la lumière de Nishida, de concevoir autrement l'acte de création. Le temps créé par Dieu est l'instant présent, chaque instant présent étant le fait d'une création continuée de Dieu. De cet instant jaillissent les trois extases temporelles du temps que sont le passé, le présent et le futur, l'ensemble se déployant de manière rectilinéaire, ainsi que l'exige le cours de l'histoire et de la vie humaine. Qu'est alors l'éternité sinon l'intensification de l'instant, dans lequel se rencontrent le passé (tout ce que l'humain a été) et le futur (promesse inaccomplie des possibilités du monde de la nature et de l'humain) ? Bref, une comparaison entre Rahner et Nishida requiert que l'on mette l'accent sur le moment présent ou sur l'instant, non pas de la manière négative dont Rahner l'envisage, mais comme un « lieu » qui est lui-même l'autodétermination du maintenant éternel.

La mise en garde de la section un s'applique particulièrement ici : il ne faut surtout pas entendre par ces propos une assimilation du maintenant éternel nishidien et du Dieu chrétien, ni non plus une réduction de la notion d'autodétermination à une émanation de type plotinien ou à la création continuée du dogme chrétien. Le but est de viser à montrer par contraste l'originalité de Nishida et d'essayer de proposer un nouveau modèle théologique concernant la temporalité et l'eschatologie. C'est pourquoi il convient désormais d'insister sur la notion rahnérienne d'« avenir » car elle conduira graduellement à celle d'« avenir absolu », puis à une comparaison plus directe entre l'avenir absolu rahnérien et le présent absolu nishidien.

3. Mystique terrestre et mystique chrétienne de l'avenir

Vers 1960, Rahner donnait à l'humain de demain les caractéristiques suivantes. L'histoire ayant atteint une unité planétaire, le présent et l'histoire d'un individu sont dorénavant le présent et l'histoire de tous, et inversement. L'humain est désormais un être technique façonnant non seulement son propre milieu, mais encore lui-même. Il est un sujet devenu son propre sujet, son propre créateur. Il n'est plus simplement jeté dans l'ordre universel mais entend créer ce dernier par ses propres forces. Ainsi, la situation spirituelle actuelle de l'être humain est déterminée par son avenir terrestre. Il a le sentiment de devoir se dépasser en entrant dans un avenir nouveau, le présent n'ayant d'autre sens que de préparer l'avenir. Il s'agit là d'une

conception de l'avenir permettant de justifier le comportement actuel de l'humain.

Faisant un pas de plus, Rahner constate néanmoins que les possibilités terrestres d'avenir se heurtent à des limites intrinsèques. Les structures de l'être humain et de son cadre d'existence sont soumises à des lois conditionnant les évolutions futures. D'un autre côté, elles ne forment pas une barrière statique qui ferait obstacle au véritable devenir et à l'auto-transformation du monde. Elles sont plutôt génératrices d'un vrai devenir, tout en constituant la loi de ce même devenir.

Ainsi, notre finitude est constituée par un cadre *a priori*. L'humain est assujéti à l'espace et au temps, la dernière limite étant le point final de la mort. Tout ce qui prend place dans la parenthèse constituée par la naissance et la mort d'un individu est marqué du signe impitoyable de la finitude. De ce fait, le moi singulier n'est pas autorisé à disposer d'une durée temporelle indéfinie; le contenu de chaque instant n'est pas indéfiniment renouvelable et, par conséquent, absolument indifférent. Nishida dirait que l'être humain est « irrécusable ». Mais loin d'y voir comme Rahner un « signe impitoyable de la finitude », il en fait la condition du caractère unique et irremplaçable de la personnalité.

Dans un petit texte intitulé « Autour du concept de l'avenir » (Rahner 1970a, 95-103), Rahner poursuit sa critique en concevant l'avenir non pas tant comme une notion transterrestre et transtemporelle que comme un horizon permettant de relativiser les projets d'avenir terrestre, voire les idéologies. Il affirme de lui qu'il n'est pas une chose que l'humain pourrait faire advenir concrètement au moyen de plans et d'expédients concrets s'il avait suffisamment de temps devant lui. L'idée d'évolution n'est pas plus pertinente lorsqu'il s'agit d'envisager l'avenir. Par évolution, on sous-entend que toutes les potentialités celées dans la nature pourront se réaliser graduellement au fil du temps. Ce type d'avenir fait déjà partie du présent. Il doit se produire conformément aux plans humains, théoriques ou pratiques. Dans cette conception, le plan présent, la réalité actuelle de l'esprit qui prévoit et calcule, prennent le pas sur la réalité future. Il y a danger de confondre le véritable avenir avec un futur conçu comme un ensemble de plans, « auquel s'ajoute un temps chronologique formel et vide » (Rahner 1970a, 98).

Les plans et le pouvoir de réalisation humains ne devraient pas conduire à dénaturer l'avenir en un morceau du présent, puisqu'il est « non pas ce vers quoi nous allons nous-mêmes, mais ce qui, de lui-même, vient vers nous » (Rahner 1970a, 98). L'humain est concerné par lui uniquement de

cette manière. Impénétrable et infini, l'avenir n'est ni le résultat d'une évolution, ni la réalisation d'un plan. Il est, dit Rahner en une tournure poétique, « ce qui est attentif en silence, et qui, selon la manière dont il nous surprend, déchire nos plans, ou bien fait de notre "avenir" propre, de l'avenir prévu et projeté, le présent » (Rahner 1970a, 99). Il ne peut être asservi ni embrassé, lui dont la puissance indomptée et étrangère est sans cesse devant l'humain.

L'être humain a affaire à ce type d'avenir précisément parce qu'il ne lui est pas assujéti. Il est « comme l'immensité silencieuse et pour nous vide, à l'intérieur de laquelle seulement nous dessinons nos cercles étroits; comme le mystère devant lequel sont posées les questions auxquelles nous répondons; comme la possibilité d'agir donnée à notre libre puissance » (Rahner 1970a, 99). Ici, la notion rahnérienne d'avenir prend une dimension « spatiale »; interprétée dans les termes de Nishida, elle peut être conçue comme un lieu dans lequel prennent place tant l'humain que sa connaissance et son agir. Cette « immensité silencieuse et pour nous vide, à l'intérieur de laquelle seulement nous dessinons nos cercles étroits » peut être rapprochée, structurellement, du néant absolu que Nishida compare à un cercle illimité auquel chaque individu permet d'apporter une circonférence. Autrement dit, les innombrables individus sont autant de circonférences à l'intérieur du cercle sans circonférence.

Après avoir posé l'avenir comme une immensité vide, Rahner est en mesure de déterminer les rapports entre l'instant et l'avenir :

Nous pouvons ordonner que demeure le bel instant créé par nous-mêmes, et il importe peu qu'il nous punisse pour cela en demeurant et en se figeant, ou nous fasse mourir en s'en allant. Toujours nous nous rendons coupables quand nous lui ordonnons de rester, car il est là pour mourir afin que, tandis qu'il vient et va, l'avenir qui ne peut être embrassé ni asservi soit là, apparaisse et se cache dans cette présence tremblante du déterminé. (Rahner 1970a, 100)

Rahner s'adonne ici à une critique du temps chronologique, plus précisément de la conception habituelle de l'instant. Lorsqu'il est retenu, l'instant se fige et rend l'être humain coupable. S'il s'en va et meurt, il le fait mourir. Or, l'instant doit mourir pour qu'apparaisse l'avenir celé en lui. Dans ce contexte, l'avenir n'est pas une notion extratemporelle; il est plutôt articulé conjointement au temps chronologique. Mais dans la mesure où il ne peut être ni embrassé, ni asservi, il s'en différencie en même temps. À ce niveau, l'avenir rahnérien a quelque chose de semblable au cercle illimité de Nishida et à sa notion de présent impossible à saisir.

L'avenir insaisissable et indicible n'est pas uniquement une chose qui se tient éternellement devant l'humain et le renvoie à ses limites, mais aussi un avenir qui *advient* pour l'humain. Rahner fait ici le passage de la notion d'avenir à celle d'avenir absolu en affirmant qu'un avenir qui advient radicalement est un avenir absolu. Pareil avenir est toujours transtemporel, à la différence cependant que plutôt que d'apparaître au terme du temps téléologique, il vient à sa rencontre depuis l'extrémité du futur.

L'avenir réalisable par l'humain n'est pas effacé par l'advenance de l'avenir absolu mais subsiste en une sorte d'assomption décelée précédemment lorsqu'il a été question du non-être du temps. Replacé devant l'avenir absolu, tout avenir réalisable par l'humain, chacun de ses plans est « ouvert en avant de lui vers ce qui est imprévu » (Rahner 1970a, 102). Tous les idéaux concrets sont situés face à « la question tenue ouverte ». Deux attitudes deviennent alors possibles: « Prendre au sérieux l'avenir réalisable par l'homme parce que cet avenir est la médiation de l'avenir absolu, et relativiser ce même avenir, ce qui maintient son écart avec l'avenir absolu » (Rahner 1970a, 102). Bref, l'avenir absolu, loin d'être une réalisation de l'humain, vient à lui et se communique à lui comme le mystère incompréhensible.

Le rapport établi par Rahner entre le temps chronologique et l'avenir semble réconcilier la temporalité humaine et son au-delà, mais sans que soit complètement effacée l'attitude qui consiste à fuir la temporalité terrestre vers un au-delà de la temporalité, fuite qui s'initie à partir d'un pessimisme notoire à l'égard de tout ce qui concerne l'existence humaine. Il s'agit bien d'une fuite puisque, à ce stade de son analyse, Rahner laisse derrière lui les ordres mondain et humain pour s'acheminer vers un avenir dont on sait quelque chose par la révélation, mais dont tout le reste n'est que pure spéculation et n'a donc pour l'humain aucune véritable réalité. Telle est la tendance dominante qu'on retrouve chez Rahner. Pourquoi l'autre attitude, celle qui s'efforce de montrer que l'éternité prend naissance au cœur de la temporalité chronologique — sans y être asservie ni embrassée par elle —, est-elle si ténue? Pourquoi les intuitions de Rahner en ce sens sont-elles si éparpillées dans des écrits très différents les uns des autres? Il aurait été probablement lui-même incapable d'apporter une réponse satisfaisante à ces questions car tout porte à croire qu'il ne se rendit point compte du caractère paradoxal de sa théologie sur ce point.

Rahner entendit porter remède à ce qu'il considère comme les aspects négatifs de la temporalité humaine en recourant à ce que j'appellerais la « solution cartésienne ». À l'instar de Descartes qui n'accordait de validité

à la connaissance humaine que dans la mesure où elle est fondée sur l'idée de Dieu, Rahner n'octroie de positivité à l'existence et à la temporalité humaines qu'en regard d'un avenir absolu considéré d'un point de vue chrétien. En prônant une conception chrétienne du temps qui dépasse la seule succession rectilinéaire de moments orientés vers un simple futur, il aboutit à la doctrine de la vie éternelle qui émane du temps mais sans lui appartenir, ouvrant de ce fait à l'humain la perspective d'« un avenir transterrestre, transhistorique, qui échappe à l'écoulement perpétuel du temps » (Rahner 1965, 147). Seul un tel avenir « a déjà commencé dans le présent, à tout instant qui passe » (1965, 147). L'affirmation principale de Rahner dans ce contexte est que la venue de Dieu est le véritable avenir infini de l'humain, son espérance eschatologique et transterrestre. Son salut, précise Rahner en employant ici comme ailleurs une imagerie dualiste, lui vient d'au-delà de lui-même, à savoir d'en-haut. Il n'est pas simplement enfant du siècle présent, du monde de l'ici-bas, mais citoyen du monde à venir.

Rahner, soulignons-le, traite d'une conception « chrétienne » de l'avenir de l'humain en marquant la différence entre d'une part l'eschatologie chrétienne, et d'autre part l'avenir limité au seul horizon terrestre. En professant une eschatologie considérée comme l'un de ses traits essentiels, le christianisme plonge son regard dans le futur et adopte pour critère décisif de l'agir humain ce qu'il conçoit (il faudrait plus exactement dire « ce qu'il croit ») des temps à venir. De ce fait, le credo eschatologique a une force actuelle d'engagement. L'avenir du monde d'ici-bas est en effet ténébreux et plein de risques. Il est imprévisible. Cela requiert une prise en charge de ce que Rahner appelle la « figure de ce monde », s'il est vrai que la vie éternelle doit se façonner dans le temps lui-même. Malheureusement, constate-t-il, les chrétiens ne se préoccupent pas autant qu'ils le devraient des programmes d'avenir terrestre. Il va sans dire que même si tous ne sont pas compatibles avec l'essence de l'humain et la vie chrétienne, ils n'en représentent pas moins une tâche à accomplir.

Il apparaît donc que même si Rahner prône un avenir transterrestre, il est en même temps bien loin d'approuver les chrétiens qui prennent à la légère les efforts à fournir en vue de façonner leur propre destin « ici-bas » et celui du monde. Il s'oppose avec véhémence à ceux qui éludent toute action concrète dans le moment présent pour se réfugier dans l'au-delà et dans l'éternel. Il invite ainsi les chrétiens à partager un avenir meilleur, tout en lui donnant une dimension transcendante et éternelle. À cette fuite vers l'avant fait pendant une fuite en arrière qui répond chez ces mêmes chrétiens

à une propension à se réfugier dans le monde d'hier et à refuser de prendre au sérieux la tâche fondamentale qui leur incombe et qui les met face à l'avenir. Cette tâche, insiste Rahner, est pour le chrétien « sa situation concrète, c'est l'heure qui sonne au cadran de l'histoire au moment où il vit » (Rahner 1965, 156).

Il demeure cependant que, malgré ce rappel de l'importance de la prise en compte de l'histoire actuelle, Rahner ne manque pas de souligner que les mystiques terrestres de l'avenir ignorent la dimension personnelle que comporte le concept chrétien de temps. Selon ce concept, « l'avenir de la personne humaine spirituelle ne consiste pas uniquement dans ce futur constitué par les points ultérieurs de la ligne du temps. Cet avenir, c'est l'éternité. L'éternité est un fruit qui germe de l'agir spirituel de la personne » (Rahner 1965, 145-146). Pareil temps personnel et existentiel est « la maturation de la décision libre et du caractère absolument définitif qui affecte celle-ci », « la maturation de l'existence temporelle par le dépassement qu'il opère de son caractère fluent » (Rahner 1965, 146). Faire de l'avenir — au sens habituel du déroulement du temps — un absolu est, rappelle Rahner, le propre de l'idéologie. Ce type d'avenir est conçu sur la ligne d'un temps à venir ; il est, comme le simple présent, une réalité qu'il faut dominer. Seul l'avenir vraiment absolu peut tirer son origine de la liberté personnelle ; et il se trouve déjà là, attendant de prendre conscience de lui-même « lorsque la vie touche à son terme biologique et qu'arrive à son point final son déroulement linéaire, ouvert sur l'infini » (Rahner 1965, 146).

Chose certaine, Rahner s'applique en une critique de la temporalité rectilinéaire à situer l'avenir chrétien ailleurs que sur la ligne du temps rectilinéaire, c'est-à-dire à le faire comprendre comme l'éternité qui prend déjà racine dans l'agir de la personne. En ce sens, sa tentative ressemble à celle de Nishida, à la différence toutefois qu'il a encore tendance à mettre en vigueur une disparition de ce type de temporalité au profit de l'éternité, que ce soit avec la mort individuelle ou lors de la fin des temps. Dans cette optique, les temps cosmique et humain sont marqués par la caducité ; ils doivent être dominés pour finalement disparaître au profit de l'éternité ou de l'avenir absolu.

S'il est exact que Nishida remet lui aussi en question le simple temps rectilinéaire, ce n'est pas pour l'écarter définitivement et établir en lieu et place le présent absolu et le maintenant éternel. Il articule toujours conjointement temps rectilinéaire et maintenant éternel en présentant le premier comme l'autodétermination du second et en établissant qu'en retour, le

temps rectilinéaire laisse apparaître le maintenant éternel à travers un mouvement d'autonégation.

Ne se pourrait-il pas qu'en ne concédant le plus souvent au temps rectilinéaire et à l'avenir terrestre qu'une signification négative, ou alors, au mieux, en lui octroyant après coup une certaine positivité à partir de la notion chrétienne d'éternité, on échoue par la même occasion à cerner la nature exacte de l'avenir absolu ? Pour éviter cet écueil, il serait indispensable d'instituer ici un mouvement constant d'aller-retour de type nishidien entre le temps rectilinéaire et l'avenir absolu. L'affirmation radicale du premier — plutôt que sa négation pessimiste — devrait être inséparable de l'affirmation du second, et inversement.

Il est important de remarquer ici que, dans ma critique de Rahner, je n'ai pas parlé d'une « négation » de la finitude au sens particulier de ce terme dans la philosophie de Nishida, mais plutôt d'une conception « négative ». La négativité qui traverse l'œuvre de Rahner est essentiellement péjorative. Elle est privative, en ce sens que tout ce qui est par elle affecté se situe dans le monde « ici-bas », par opposition au monde de l'au-delà. On verra par la suite que ces deux mondes se trouveront d'une certaine façon réconciliés lorsque Rahner traitera du devenir-humain de Dieu (incarnation) et des autres questions christologiques. Il demeure cependant qu'en général, tout ce qui concerne la vie humaine est traité de manière négative.

La négation au sens nishidien est tout autre. Intrinsèquement reliée au thème de la relationalité, elle désigne le mouvement indispensable par lequel chaque élément de ce monde se relie à tous les autres. Sans négation et auto-négation, toute relation au monde, à l'autre et à Dieu, serait impossible et impensable. En somme, la pensée de Nishida est « négatrice », tandis que celle de Rahner est, sauf dans le cas de quelques thèmes privilégiés, « négative ». Il faudra par conséquent demeurer attentif au vocabulaire qui sera employé dans les prochains développements car, sur ce point comme sur tant d'autres, la terminologie de Rahner est aussi précise et révélatrice que celle de Nishida.

L'un des rares cas d'appréciation positive de la finitude et de la temporalité humaines se trouve dans un court texte intitulé « La nouvelle terre » (Rahner 1970a, 105-119), où Rahner va jusqu'à accorder à l'histoire humaine une franche positivité et à la prendre véritablement au sérieux. Examinant la « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps », Rahner y lit que le devoir des chrétiens est d'imprimer leur espérance eschatologique aux structures de la vie terrestre. Cette constitution pose un but

à l'avenir chrétien, mais sans pour autant lui octroyer un contenu spécifiquement chrétien. La raison en est la suivante : la croissance du Royaume de Dieu et le progrès terrestre sont deux choses différentes.

Toujours selon cette constitution, le kérygme de l'Évangile est déjà inséré dans la situation humaine. L'humanité tend vers un avenir qui n'est pas seulement l'aboutissement du progrès terrestre ; il s'agit d'une « terre nouvelle » venant non pas repousser et supprimer l'état précédent pour le remplacer, mais transformer le monde antérieur. Il est nécessaire dans ces conditions de faire des structures de la « vie du siècle » (et non seulement de l'Église) elle-même le lieu d'expression de l'espérance eschatologique puisque le « renouvellement du monde » est déjà irrévocablement acquis et dès maintenant anticipé. Cette problématique conduit, sans la trancher, à l'alternative suivante, qui occupera désormais Rahner : soit une « organisation profonde de l'avenir d'espèce purement terrestre et passagère, quoique animée par l'esprit chrétien », soit une « organisation chrétienne de l'avenir, créé par l'homme, ayant une importance définitive » (Rahner 1970a, 113).

Le problème est dès lors le suivant : le monde créé par l'humain disparaîtra-t-il avec l'advenance définitive du royaume de Dieu ? Ne sert-il qu'à occuper l'humain en attendant une éternité future encore complètement absente ? Ou encore, le monde de l'humain, une fois transformé, pénétrera-t-il lui-même dans l'*eschaton* ? La « terre nouvelle » descendra-t-elle du ciel ou sera-t-elle construite par l'humain et dans le temps (il s'agirait, dans le second cas, d'une terre rénovée plutôt que d'une terre nouvelle) ?

Rahner déplore que nous soyons encore aux prises avec l'ancienne conception eschatologique selon laquelle les productions humaines (le corps autant que les créations culturelles) comptent pour peu de chose, tout au plus pour une sorte de combustible destiné à une conflagration future qui ne laissera rien subsister derrière elle. Comme il le signale, « le résultat véritablement eschatologique de l'histoire, on ne pouvait l'apercevoir que dans ce qui, en fait d'effort moral de "l'âme" immortelle, serait emporté dans l'au-delà » (Rahner 1970a, 114). Qu'en devrait-il être des rapports entre l'espérance chrétienne eschatologique et l'idéologie actuelle de l'avenir ? L'humain est-il l'auteur du définitif au sens où ce dernier sera la seule valeur morale ? Rahner fait ici un pas de plus par rapport à son analyse de la question de la reviviscence des mérites en posant la question de la possibilité, pour l'histoire matérielle et physique (et plus seulement pour les actes moraux de l'âme immortelle), d'une entrée dans le définitif à travers la mort et une transformation radicale. De plus, en posant ce genre de questions, il va à l'encontre du courant théologique principal de son époque

fondé sur le présupposé idéologique d'une séparation radicale de l'esprit et de la manière. Il va également à l'encontre de nombre des affirmations qu'il pose habituellement lui-même concernant le caractère nettement négatif de l'existence humaine et du monde lorsqu'il traite d'eschatologie. Se retrouvent encore ici deux types d'attitudes dont il est difficile de comprendre la coexistence.

Là où se fait sentir de tout son poids l'inspiration du marxisme qui valut à Rahner de prendre au sérieux dans « La nouvelle terre » un monde dont la recreation est imposée à l'être humain, c'est lorsqu'il affirme que ce monde n'est pas une simple matière pour l'exercice des vertus. On conçoit en effet difficilement comment ces vertus ou mérites pourraient avoir un caractère définitif s'il fallait que leur « matière » et leur résultat objectif soient condamnés à retomber dans la caducité et l'anéantissement. Rahner aboutit au terme de ce questionnement à cette affirmation capitale qui accorde au monde matériel un statut encore inégalé dans l'histoire de la théologie : « Il reste vrai que l'histoire concrète, dans sa matérialité, est le lieu où se réalise le futur absolu, le définitif » (Rahner 1970a, 115).

Rahner poursuit sur cette lancée en traitant des rapports entre l'histoire et l'éternité de Dieu. Il établit d'entrée de jeu que le Royaume de Dieu définitif qui achèvera l'histoire est encore à venir. Il n'est ni l'aiguillon de l'histoire, ni un but asymptotique dont l'unique rôle serait de tenir l'histoire en mouvement. Son achèvement définitif sera l'action de Dieu et devra obligatoirement passer par la mort au plan individuel, ainsi que par une transformation radicale au plan de l'histoire dans son ensemble. Il est impossible de se *représenter* cet aboutissement définitif de l'histoire.

Ce genre de propos a l'avantage de laisser l'avenir ouvert et d'accorder simultanément au présent une importance décisive. Loin d'être un simple résidu moral, l'histoire demeurera en tant que chose accomplie par l'humain. Nul besoin ne sera de l'abandonner, tel un passé irréel, une fois que l'humain l'aura faite et y aura joué un rôle; elle-même pénétrera dans l'éternité de Dieu. Ce qui autorise Rahner à poser cette affirmation est que le *Logos* de Dieu lui-même a agi et souffert dans l'histoire. Comme l'énonce la dogmatique, son humanité demeure la sienne propre, même dans l'éternité. On ne peut parler autrement sans courir le risque d'introduire une insoutenable séparation entre l'âme et le corps, entre le noumène et le phénomène. Le définitif n'est pas une chose placée « derrière » l'histoire. C'est cette dernière qui a elle-même une signification définitive⁴.

4. La deuxième partie de ce texte sera publiée dans le volume 17/2 (2009) de *Théologiques*.

Références

- NISHIDA, K. (1978), 『西田幾多郎全集』 (Nishida Kitarō zenshū, Œuvres complètes de Nishida Kitarō), (NKZ) (19 volumes), Tokyo, Iwanami Shoten.
- (2003), *L'éveil à soi*, Paris, CNRS Éditions, trad. Par J. Tremblay.
- RAHNER, K. (1959), *Écrits théologiques*, tome 1, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1960), *Écrits théologiques*, tome 2, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1963), *Écrits théologiques*, tome 3, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1965), *Mission et grâce*, tome 3, Paris, Mame.
- (1966a), *Écrits théologiques*, tome 4, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1966b), *Écrits théologiques*, tome 5, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1966c), *Écrits théologiques*, tome 6, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1966d), *Appels au Dieu du silence. Dix méditations*, Mulhouse, Salvator.
- (1966e), *Est-il possible aujourd'hui de croire? Dialogue avec les hommes de notre temps*, Paris, Mame.
- (1966f), *L'homme au miroir de l'année chrétienne*, Paris, Mame.
- (1967a), *Écrits théologiques*, tome 7, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1967b), *Écrits théologiques*, tome 8, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1968a), *Écrits théologiques*, tome 9, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1968b), *L'Esprit dans le monde. La Métaphysique de la connaissance finie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Mame.
- (1968c), *L'homme à l'écoute du verbe. Fondements d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame.
- (1970a), *Écrits théologiques*, tome 10, Paris, Desclée de Brouwer.
- (1970b), *Écrits théologiques*, tome 11, Paris, Desclée de Brouwer/Mame.
- (1970c), *Écrits théologiques*, tome 12, Paris, Desclée de Brouwer/Mame.
- (1983), *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion.
- RAHNER, K et H. VORGRIMLER (1970), *Petit dictionnaire de théologie catholique*, trad. par P. Démann et M. Vidal, Paris, Seuil.

- TREMBLAY, J. (1989), « La problématique transcendantale. D'une vision ptolémaïque à une vision copernicienne du monde », *Approches*, 12, p. 39-47.
- (1990), « La question de l'individuel chez Karl Rahner », *Approches*, 17, p. 29-36.
- (1992a), *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fides (Héritable et projet; 47).
- (1992b), « Le dialogue interreligieux. Quelles logiques? », *Nouveau Dialogue*, 91, p. 22-3.
- (1997), « La transcendance immanente chez Nishida Kitarō et Karl Rahner », *Sciences Religieuses*, 26/2, p. 1-12.
- (2000a), *Nishida Kitarō. Le Jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris, CNRS Éditions.
- (2000b), *La Relation et son lieu. Introduction à la philosophie de la relation de Nishida*, Beauport, MNH/Anthropos.
- (2007a), *Introduction à la philosophie de Nishida*, Paris, L'Harmattan.
- (2007b), *Auto-éveil et temporalité. Les Défis posés par la philosophie de Nishida*, Paris, L'Harmattan.
- (2007c), *L'Être-soi et l'être-ensemble. L'auto-éveil comme méthode philosophique chez Nishida*, Paris, L'Harmattan.
- TREMBLAY, J., dir. (2008), *Philosophie japonaise du XX^e siècle, Laval Théologique et Philosophique*, 64/2, p. 233-573.
- (à paraître 2010), *Enjeux de la philosophie japonaise du XX^e siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Résumé

De nombreux points de comparaison sont possibles entre la philosophie de Nishida Kitarō (1870-1945) et la philosophie de la religion de Karl Rahner (1904-1984), notamment concernant la temporalité, thème à propos duquel ces deux auteurs réfléchirent radicalement. En réexaminant la notion rahnérienne d'avenir absolu à la lumière de la notion nishidienne de présent absolu, il est possible d'apporter une solution au problème suivant : rejoindre Dieu (Rahner) ou l'absolu (Nishida) dans un avenir situé au-delà de la temporalité ou bien dans l'instant présent, compris comme le lieu même du jaillissement de la temporalité ? Dans la mesure où elle s'appuie sur une philosophie du néant absolu, la pensée de Nishida permet de dégager la philosophie de la religion de Rahner des cloisons de l'onto-théo-téléologie qui l'enserrent et, la plaçant ainsi sur un horizon plus vaste, la rend apte à exprimer, d'une manière qu'on espère nouvelle, les nombreuses potentialités qu'elle recèle encore. En retour, une lecture de la temporalité nishidienne à travers le regard de Rahner permet de l'approfondir et de faire ressortir des éléments inédits.

Abstract

Many points of comparison are possible between the philosophy of Nishida Kitarō (1870-1945) and the philosophy of Religion of Karl Rahner (1904-1984), particularly temporality, a theme around which these two authors thought radically. In reconsidering Rahner's concept of absolute future in the light of Nishida's concept of absolute present, it is possible to solve the following problem: do we join God (Rahner) or the absolute (Nishida) in a future located beyond temporality or in the present instant, understood as the very place of emergence of temporality? Insofar as it is based on a philosophy of absolute nothingness, Nishida's philosophy allows to overtake the onto-theo-teleological character of Rahner's philosophy of religion and, situating it on a wider horizon, to make it fit to express, in a new way, its many hidden possibilities. In return, a reading of Nishida's temporality through the eyes of Rahner allows to deepen it and to bring out new elements.