



Réflexions sur mon *Essai d'approches contemporaines de Dieu*

Jean-Dominique Robert

Volume 43, numéro 1, février 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400275ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400275ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Robert, J.-D. (1987). Réflexions sur mon *Essai d'approches contemporaines de Dieu*. *Laval théologique et philosophique*, 43(1), 19–30.
<https://doi.org/10.7202/400275ar>

RÉFLEXIONS SUR MON ESSAI D'APPROCHES CONTEMPORAINES DE DIEU¹

Jean-Dominique ROBERT

RÉSUMÉ. — *L'auteur analyse les diverses objections qu'on pourrait éventuellement adresser à son grand ouvrage publié chez Beauchesne en 1982 : Essai d'approches contemporaines de Dieu en fonction des implications philosophiques du beau. Il est amené à établir un lien entre la « métaphysique authentique » et la « religion », ou la « mystique ».*

UN OUVRAGE, une fois rédigé et sorti de presse, il est normal que l'auteur lui-même prenne certaines distances à son égard. Il peut mieux apprécier alors les réticences qu'il suscite chez le lecteur. D'ailleurs, sa propre information lui permet aussi de lire les objections qui pourraient lui être faites. Or, à cet égard, le travail de Hans Küng (*Existe-t-il Dieu ?*), postérieur à la rédaction de mes essais, a souligné des types de difficultés bien spécifiques².

Pour commencer, on pourra toujours me reprocher d'enfreindre ouvertement les interdits kantien capiteux et à l'égard desquels il n'est pas permis de jouer la naïveté. Que répondrai-je donc ? Tout d'abord que, si Kant est pour beaucoup une limite infranchissable, il ne fonctionne pas à mes yeux comme une limite *en soi* du penser philosophique. La preuve en est que, à leur façon et selon leur génie propre, un Hegel et un Heidegger, à certains égards, sont passés outre : le premier, avec une fringale de spéculation plus que jamais conquérante et possessive ; le second, avec la mise en œuvre de son *Denken* (le Penser). Or, si ce dernier vient pour Heidegger après son *Überwindung* de la métaphysique, qui ne voit qu'il est aussi au-delà du kantisme : loin de tout concept de la *Repräsentation*, qu'il reproche, précisément, à la science et à la métaphysique classique de type cartésien ou kantien.

1. J.-D. ROBERT, *Essai d'approches contemporaines de Dieu en fonction des implications philosophiques du beau* (Archives de Philosophie, n. 38 : avec une Préface de Jean Ladrière), Paris, Beauchesne, 1982.

2. Voir mon compte rendu dans *Revue philosophique de Louvain*, 1982, pp. 500-505 : *Questions à Hans Küng sur son « Dieu existe-t-il ? »*

D'ailleurs, faut-il donc se couvrir d'une autorité pour avoir la permission de *penser*? Car toute philosophie ne se joue-t-elle pas *dès son ou ses choix initiaux*; lesquels sont des engagements libres? Et qui peut me forcer à adhérer au début de la *Critique de la raison pure* de Kant, laquelle débute par une notion d'être conçue comme *position*: position en face d'un sujet qui devient la *Subjectivité transcendante*?

On pourrait d'ailleurs dire la même chose à l'égard du commencement de *La Science de la Logique* de Hegel et du type d'idée d'être qu'il pose, dès le début, comme point de départ! Avec, d'ailleurs, la question du «raccordement» entre *Phénoménologie de l'esprit* et *Logique*...

Certes, Kant reste et restera un nœud gordien de l'histoire de la métaphysique. Les plus récents essais (comme ceux de Küng) le montrent bien. Mais je ne vois pas, en philosophie (et surtout en métaphysique où les engagements initiaux sont particulièrement choisis librement), pourquoi on pourrait me forcer de penser en référence à Kant, à ses implications, aux débuts qui sont les siens dans l'être, et à la distinction qu'il institue entre raison pure et raison pratique. Ne faut-il pas en effet aller au-delà de telles distinctions? C'est ce qu'un Blondel a tenté de faire et, à mon avis, avec succès. Du moins, si l'on accepte *ses points de départ à lui et non ceux d'un autre système qui le jugera dès lors de l'extérieur* (ce qui est évidemment en manquer le spécifique et l'essentiel). Je dis cela avec d'autant plus d'aisance et de dégagement à l'égard de Kant et de ses objections relatives à l'idée de *cause* que mes «approches» ne font pas référence à cette idée, en tant qu'efficience ou finalité, à l'égard de ce qui se passe dans notre univers^{2bis}.

Seconde objection-difficulté qui pourrait être faite à mes «approches» de Dieu: vouloir prôner une ouverture-engagement de la philosophie comme métaphysique, pouvant aller jusqu'à un Dieu personnel, n'est-ce pas renier un des *aspects* ou des *projets* de l'histoire de la philosophie en Occident? Toute une longue tradition porte en effet témoignage du refus du Transcendant. Et, ce que des chrétiens jugeraient, à certains égards, être une sorte d'*Ubris*, apparaît, à des générations de penseurs, comme l'essentiel même de la raison; laquelle doit «être autopoïétique de soi-même dans une autonomie purement immanente»³.

Certes, il est possible (et on le fait) de dérouler une histoire de la pensée qui va dans le sens du refus de la Transcendance. Mais, on ne peut le faire qu'à condition de

^{2bis} Dans mes *approches*, j'ai voulu montrer que, à partir d'*activités humaines*, peuvent jouer les grands schémas métaphysiques de saint Thomas (3^e et 4^e voies) qui mettent en œuvre les notions de: nécessité/contingence, unité/multiplicité (en fonction de la *participation*). Ce qui m'y a poussé, c'est le fait qu'il est très malaisé de se servir aujourd'hui des voies qui se fondent sur la causalité *efficiente* et *finale*: ces notions introduisant de grosses difficultés aux yeux de scientifiques contemporains — surtout des «positivistes». Mes voies n'ayant pas à manier ces concepts me permettent d'échapper aux pièges. Évidemment, il sera toujours possible de prétendre que j'ai pris là une solution de *facilité*. Et, à certains égards, oui! mais, mon choix n'inclut aucunement une tendance à l'idéalisme — ce dont certains m'ont accusé. Mes *approches*, tout simplement, font jouer les structures thomasiennes (3^e et 4^e voies) avec grande fidélité et rigueur. Leur base en est toutefois «intrinsécisée», ou «intériorisée»; impliquant un réel humain *aussi indubitable* que le réel du cosmos; et ce, *sans la moindre trace d'immanence idéaliste*.

3. Nous avons évoqué la question de l'*Ubris* philosophique dans notre article: *Dieu de la philosophie. Dieu de la religion. Dialogue avec Antoine Vergote*, in *Laval théologique et philosophique*, 1982, n. 3, pp. 301-315.

passer sous silence tout l'ensemble des courants opposés, et où l'on entend bien atteindre Dieu, partant de Parménide, en passant par Platon et Aristote, pour aller jusqu'à un Whitehead, un Blondel ou un Marcel... Quant à Hegel, peut-on si aisément l'accuser de panthéisme ? Et, pour en venir à Heidegger lui-même, ne doit-on pas accepter que sa position n'est pas celle du *refus* : il entend être *a-thée*, au sens d'une « suspension » devant le problème de Dieu, de surcroît (*il ne faut pas l'oublier*) n'est pas le sien, mais celui de l'Être. Ce qui le hante en effet c'est un *Denken* où se découvrirait la question qui l'intéresse : celle du voilement-dévoilement de l'Être. La question du Dieu de la foi ou de la religion n'est pas, à ses yeux, *SA* question.

Dès lors, dans mon propre cas et sans forfanterie, n'ai-je pas le droit de choisir, moi aussi, de construire une métaphysique en dehors des cadres kantien ou heideggerien — tout en me souvenant des dangers *réels* qu'ils ont soulignés et qui m'attendent au détour du chemin ? Certes, je sais que tout homme est situé et donc que tout penseur est conditionné par son temps et l'aire géographique où se développe sa pensée. Reste que, tout cela étant admis (et ce sont là des faits), il lui est permis de *choisir* ; mieux, il lui est *requis* de choisir ses points de départ et le type de cheminement qui sera le sien ; comme l'ont fait Whitehead, Blondel ou Marcel.

Ceci dit, je vais essayer de répondre aux difficultés-objections qui me seraient faites, en fonction de certains nœuds essentiels de la recherche métaphysique telle que j'entends la pratiquer. Nous commencerons donc par l'objection qui prétend réduire la métaphysique à une « recherche d'arrière-mondes ».

Contrairement à l'accusation courante dans certains milieux, la métaphysique n'est pas une recherche « d'arrière-mondes ». À condition de le bien comprendre, on peut toutefois dire qu'elle est poursuite et *engagement* à l'égard d'une « couche cachée » *du monde même dans lequel nous sommes pris et où s'écoulent nos vies quotidiennes*. Recherche, donc, de quelque chose *de bien réel et qui fait partie du monde*, mais qui, toutefois, se situe « au delà » de l'*immédiatement donné*, ou simplement vécu. Le métaphysique en effet n'apparaît pas *de soi*, et ne se révèle qu'à celui qui se met en branle par une certaine manière de *questionner* la réalité.

Mutatis mutandis (et c'est énorme), on pourrait faire saisir le mode d'approche du métaphysique en le *comparant* à ce qu'accomplit la physique quantique ; laquelle détecte « par delà », ou « en dessous » des déterminismes physiques très apparents, une couche d'indétermination. Il est, par ailleurs, évident que la distinction se réalise alors en fonction de l'idée de *niveau* ou de *couche* de réalité, dont l'une cache, si l'on peut ainsi dire, l'autre, et qui n'est rejointe « en ses profondeurs » que par une recherche qui va « au delà » de l'*immédiat*, ou de ce qui est « en surface ».

Mais, combien cette comparaison est inadéquate, s'il est question de l'*engagement métaphysique* de la recherche. En effet — et alors —, toutes les *locutions* : *dedans*, *dehors*, *dessous*, *dessus*, *immanent*, *transcendant* doivent, nécessairement — et pour éviter toute équivoque sur les « arrière-mondes » — se voir dégagées de leur signification spatiale de : *hors*, *dans*, *sous*, *sur*, *trans*, etc. C'est qu'en effet il n'y a pas alors séparation spatiale, en tout ce qui tente d'être *évoqué* et exprimé par ces locutions, lesquelles se soutiennent corrélativement et mutuellement. De

telles remarques — nous y reviendrons plus loin — pourraient être formulées au sujet du vocable *fondement*, qui suppose, lui aussi, des couches *superposées* !

En bref, on pourrait sans doute dire que la compréhension même des expressions ici en cause consiste à mettre en relation nécessaire ce que l'on tenterait spontanément de séparer. Ici, en effet, la distinction n'est pas l'opposition. Et faut-il, dès lors, veiller à prendre la relation dans un sens *non spatial* ; bien que toutes les locutions en cause s'expriment spatialement !

Je voudrais ici employer un exemple précis qui devrait montrer que, même dans ce qui est en cause et qui est ici du spatial, il faut en arriver *déjà* à dépasser le spatialisant de la pensée spontanée. Celle-ci ne peut se couper des phantasmes spatiaux — on s'en rend alors parfaitement compte. D'où la nécessité de rompre, par la pensée, avec la spatialité, pour refuser *rationnellement* l'idée d'espace là où elle n'a plus rien à faire, sinon tout embrouiller.

Voici l'exemple en question : « le monde, notre univers *physique* est-il fini, tant spatialement que dans le temps (ce qui veut dire : a-t-il un commencement ?) » Or, si je le pose fini dans l'espace, c'est, à la fois pour dire qu'il n'y a pas d'espace « *au delà* » de la limite. La locution « au delà » est ici, en effet, particulièrement inadéquate, puisqu'il ne peut y avoir alors d'*au delà*. Certes, je ne puis penser à la finitude de l'univers physique qu'en IMAGINANT un tel au delà, mais — et aussitôt — ma raison, ma pensée doit dénier toute réalité à cet *au delà* puisqu'il n'existe pas. Je n'entends donc bien la finitude de l'univers *physique* qu'en faisant taire mon imagination toujours spatialisante et qui ne peut pas, *comme imagination spatialisante*, se représenter la finitude, sinon comme une *délimitation* par rapport à un « au delà ». On ne peut donc *que* PENSER, par négation réfléchie, la finitude de l'univers *physique*. Par où l'on voit que, même en ce qui concerne un monde physique étendu, il importe déjà de dépasser l'imagination, si l'on veut COMPRENDRE sa finitude.

Or, cela pourrait se dire aussi à propos du temps. Si l'univers, en effet, a un commencement, il nous est impossible de ne pas *imaginer* un temps antérieur ; alors que pour *comprendre* un tel commencement il faut le *penser*, non dans l'espace-temps, mais « dans l'être » : *je nie l'existence antérieure*, je la *pense négativement*. Je ne puis toutefois pas réprimer totalement mon imagination, puisque *je ne pense pas sans images*. Le tout étant, ici encore, de remettre l'image à sa place ; c'est-à-dire : comme conditionnement d'une pensée qui doit s'en échapper, sous peine, en l'occurrence, de ne rien penser adéquatement.

Si ce qui précède est compris et admis, on doit pouvoir mieux se rendre compte que la nécessité de dépasser négativement le spatialisant de l'imagination s'impose en métaphysique. Dans la petite phrase antécédente, nous avons dit : « il faut penser, non dans l'espace-temps, mais *dans l'être* ». C'est qu'en effet toute métaphysique authentique, sans se couper du monde de l'univers spatio-temporel, doit arriver à penser des relations réciproques entre êtres et réalités, lesquelles ne jouent pas dans l'espace-temps, en tant que tels, mais « dans l'être ».

Il doit dès lors être évident que la pensée métaphysique, que la recherche et l'engagement à l'égard du métaphysique ne peut se réaliser sans ascèse, sans

purification à l'égard des images dont cependant notre pensée a besoin pour « fonctionner ».

C'est ainsi, que, au cœur de l'engagement métaphysique, se situe un jugement de type négatif, non seulement à l'égard du spatio-temporel, mais aussi à l'égard du *fini* « dans l'être ». Je dis « dans » l'être⁴ ! Par où je prouve qu'en voulant échapper au spatio-temporel là où il n'a plus rien à faire, je suis *encore* obligé d'exprimer ma pensée spatialement, avec obligation stricte de nier en même temps le spatial.

C'est donc de cette façon que les concepts métaphysiques doivent toujours être décantés par une négation, c'est-à-dire par la position d'une relation négative. Aussi bien, quand je tente de m'« élever » ou de « descendre » au niveau où se situe le métaphysique (toutes façons de parler), je ne puis tout projeter *que* sur fond d'être. Celui-ci est toujours à l'horizon d'une manière ou d'une autre ; même dans des métaphysiques où la place de l'être est prise par celle de l'*esprit* ou de la *pensée* ; la pensée ou l'esprit se disant, eux aussi, *nécessairement* comme mode ou manière d'être *non spatiale et matérielle*.

Donc, à la base de la recherche et de l'engagement métaphysique joue d'abord — et pour constituer les concepts dits abstraits ou transcendants — une opération capitale de la pensée où se projettent les êtres finis *sur un horizon d'être qui illumine tous les concepts et dont je le distingue*. Cela suppose que l'on regarde la métaphysique comme *engagement* où joue toujours un jugement négatif ; si l'on ne veut pas en arriver à de pures abstractions intellectuelles sans fondement dans la réalité.

Ce qui précède doit pouvoir permettre de comprendre en quel sens on pourrait dire que la métaphysique ne se réalise pas essentiellement par une « descente » *au fondement*. À certains égards, si la notion de *fondement* peut s'utiliser en métaphysique, c'est en dépassant à nouveau la spatialité et l'idée de niveaux séparés, dont l'un finirait, *quelque part*, par donner l'ultime fondement. Et c'est pourquoi — nous le verrons plus loin — il est tellement dangereux de se servir de la notion de fondement pour désigner ce vers quoi tend et ce en fonction de quoi finit par s'engager la recherche métaphysique⁵. Ainsi, Dieu n'est-il pas un « ultime » niveau, pas plus qu'il n'est le premier ou le dernier fondateur de l'être, ou le premier étant. Il se situe (!) « au delà » de l'ensemble des réalités dont on peut dire que les unes fondent plus ou moins les autres, en fonction de l'idée de cause et de causalité. D'ailleurs, les chemins que prennent mes approches de Dieu n'usent pas du concept de causalité au sens de causalités étagées qui se fondent l'une l'autre dans ces implications réciproques qui constituent l'univers *physique*.

De tout ce qui précède il semble aussi que l'on puisse dégager la métaphysique de toute idée de *représentation*. Et cela se comprend d'autant mieux que le propre de la

4. À cet égard s'impose la lecture des travaux de Louis-Bertrand GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1962 ; voir aussi : divers articles réunis dans : *Philosophie et spiritualité*, Paris, Cerf, 1983, tome 1. *L'être et la connaissance*, pp. 176-183, particulièrement : *Abstraction et séparation d'après saint Thomas* (in *de Trinitate*, qu. 5a. 3) pp. 87-124.

5. Voir l'étude capitale de Jean LADRIÈRE, *L'abîme*, in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Fac. Univ. Saint Louis, 1976, 171-190.

recherche scientifique est précisément d'ériger la *représentation* (par modèles, théories, etc.) en mode *propre* de son appréhension du monde. La spécificité de la conception scientifique comme telle est en effet de donner une *vision*, une image (*Bild*) de l'univers. *Modèle* et *représentation* dont l'efficace est évidente puisque la technique, basée sur la science, transforme le monde dans lequel elle nous force plus ou moins à vivre et à nous en tirer comme nous pouvons.

Pour distinguer la recherche métaphysique de la recherche de type scientifique, on pourrait conclure que là où la science se sert de l'instrument qu'est un *modèle*, et finit par donner ainsi une image, une *représentation* (*Bild*) de l'univers, la métaphysique, par ses nombreux jugements négatifs qui sont à la base de la théorie de la participation (et donc de l'analogie qui l'exprime en « musique » logique), s'engage, *non point à représenter*, mais à penser (DENKEN) sur fond d'être, ou dans son horizon, (si l'on préfère cette image). Ce, tout en sachant qu'à la nécessité de s'exprimer en impliquant des images se voit lié l'impératif de s'en dégager pour vraiment penser métaphysiquement. Si l'on s'entend pour mettre au compte de la science et comme formant sa spécificité l'idée de *modèle* et donc de représentation, du fait même on entend poser que la métaphysique, *comme telle*, en est *affranchie*. Et par là même on échappe aux accusations heideggeriennes ou néo-heideggeriennes condamnant la métaphysique comme pensée de la *représentation*, ou formatrice de *Bild*. Grâce au jugement négatif et à l'engagement profond du métaphysicien dans son mode de questionnement propre, en fonction de l'être, et donc de son passage de l'implicite à l'explicite *dans le réel même qui a pour horizon l'être*, la métaphysique échappe à l'accusation de *représentation*. On pourrait dire qu'elle ne se fait pas une *représentation*, un double facilement maniable (comme le modèle en science) de la réalité, mais qu'elle *s'engage de plus en plus en elle, par explicitation de ce qui doit se révéler soi-même et qui sans le questionnement propre à la métaphysique resterait non dévoilé*. En d'autres termes, le métaphysicien, dans son mouvement spécifique de recherche, passe de *l'immédiatement donné* (dans le réel perçu ou dans la saisie intérieure de soi par soi) à ce qui est *médiat*, et qui ne peut se révéler tel, *que* dans l'opération métaphysique où s'engage le métaphysicien cherchant à dévoiler le réel « profond »⁶.

6. On pose parfois la question suivante : « le réel est-il physique ou non physique ? » Or, il est évident que cette question est mal formulée ; car, que veut-on dire par : physique ou non physique ? De plus, *pourquoi* les opposer comme si l'un évinçait l'autre ? Et si l'on précise : non physique signifie « spirituel », comment comprendre cette notion de « spirituel » ?

Par ailleurs, la notion de « réel » est bien ambiguë. On pourrait dire en tout cas : le réel, c'est *l'homme au monde*, un esprit « incarné », si l'on veut, donc engagé dans un univers, dont, à certains égards, il apparaît comme le produit évolutif terminal et, à un moment donné, tout spécialement, comme son transformateur.

La réalité c'est donc un ensemble dynamique en pleine évolution et où le rôle de l'homme et son point de vue sont capitaux. S'il existe en effet un réel en lui-même, indépendamment de l'homme (dont l'apparition est récente aux yeux d'un univers de plusieurs milliards d'années), il est non moins vrai que ce monde est toujours atteint par l'homme, selon les prises intellectuelles ou perceptuelles qui sont *les siennes*. L'homme, à la fois, dit le monde et le transforme. Il le dit pour le transformer et le transforme *aussi* pour le dire.

Le réel est donc un tout complexe où l'homme est impliqué et où il prend des points de vue divers pour l'exprimer. Ce qui suppose que l'univers se prête à ses analyses et aux niveaux théoriques divers. Ils sont le fait de diverses disciplines humaines, depuis les sciences au sens le plus strict, jusqu'aux arts et

Certes, voici encore une image spatiale, mais comment y échapper ? Il faut donc l'employer en même temps qu'on en nie la portée comme présentation du métaphysicien authentique. De toute façon il devrait apparaître qu'aux yeux du métaphysicien, s'il va de l'immédiatement donné à du *médiat* qui en révèle à la fois le sens caché et la structure profonde, c'est que l'immédiat *sans cela* perdrait toute conscience. Dès lors, on ne *rajoute* pas une représentation à la réalité ; on fait surgir de l'intérieur de celle-ci ce qui en fait l'essentiel et qui explique qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, ceci plutôt que cela.

En fonction de tout ce qui a été posé, il faudrait dire un mot bref sur l'analogie en métaphysique. À nos yeux, l'analogie est une « mise en musique logique » de ce qui *se vit et s'effectue* d'abord (sans l'explicitement réflexivement) dans la recherche et l'engagement du métaphysicien à l'égard de l'être et du questionnement spécifique qu'il y instaure. Je vis donc, *d'abord*, par la pensée, la relation substance/accident ou encore celle du créé et de Dieu envers lequel je m'engage en fin de métaphysique, AVANT d'élucider les formes logiques explicites qui sous-tendent rationnellement l'analogie dans les deux cas évoqués⁷.

expressions religieuses du mystère humain total. C'est dire que chaque moyen d'expression aborde le « réel », à chaque coup, avec des grilles de lecture spécifiques. Or, à tel niveau d'expression ou du dire, c'est un ensemble de structures de la pensée qui s'organise en concepts et en grandes images symboliques. L'homme dit son dialogue avec le réel, et parvient, dès lors aussi, à le transformer. Il existe donc des ensembles plus ou moins cohérents où l'homme se place à des niveaux aussi divers que le domaine des sciences physiques, biologiques, psychologiques et psychanalytiques ou sociologiques et linguistiques, si l'on se borne aux sciences. Reste aussi les lectures philosophiques, artistiques et religieuses.

7. En ce qui concerne la possibilité de penser et de dire au sujet de Dieu quelque chose de *noétiquement* et *épistémologiquement* valable, il est évident qu'aux yeux des fidèles de la *vraie* pensée thomassienne tout se joue au niveau d'une compréhension adéquate de l'analogie. Le lecteur lira avec profit les excellentes pages d'un bon connaisseur : E. SCHILLEBEECKX, chapitre 2, *L'aspect non conceptuel de notre connaissance de Dieu selon saint Thomas d'Aquin* (pp. 243-284), *Révélation et théologie* (trad. P. Bourgy), Bruxelles-Paris, Éd. du CEP, Office général du livre, 1965. Les pages 258-260, dont le lecteur mesurera l'importance, doivent être éclairées par les pp. 233-236, relatives à la pensée du Père De Petter, qui fut, en philosophie, le maître du Père Sch. On y trouvera (note 15, p. 234) les références indispensables au texte du premier. C'est pour avoir mal compris ou faussé la véritable intelligence de la pensée thomassienne que des « thomistes » eux-mêmes ont permis aux non-thomistes d'accumuler les difficultés et les objections *infondées* contre la pensée de saint Thomas. Nous n'avons pas voulu traiter de cette matière capitale et fondamentale du penser et du dire de Dieu en fonction de l'analogie parce que la chose eût encore alourdi un article déjà touffu : le lecteur peut se référer lui-même aux textes de base et aux interprétations principales dans les notes du chapitre II de notre ouvrage, auquel nous le renvoyons (voir note 1).

Personnellement, disons, en bref, que c'est la contemplation qui fonde l'analogie et lui donne donc sa valeur authentique ; elle n'est que l'EXPRESSION épistémologique et logique de l'ACTE contemplatif. En d'autres termes, l'analogie SUPPOSE la contemplation, et c'est cette dernière qui SEULE en fonde la valeur. Elle en donne la vraie interprétation épistémologique, tout en la fondant ONTOLOGI-QUEMENT. À ce sujet, voir le bel article d'Alain GOUHIER, *Néant*, dans le *Dictionnaire de spiritualité*, 1981, col. 64-72 (surtout col. 65). C'est Dieu qui appelle à la contemplation et qui y meut. Comme disait S. Bernard, *je sens la présence du Bien-Aimé au mouvement de mon cœur*. Et c'est parce que l'amour meut dans la contemplation chrétienne qu'on y va « plus loin » que par un type de connaissance « scientifique » : je veux dire ici un type de savoir *spéculatif* (contre-distingué, donc, du *contemplatif*). Dans la connaissance par affectivité, en effet, on va « plus loin » en connaissance parce que l'objet aimé, s'il est plus élevé que l'âme, n'y est pas « réduit » aux dimensions propres du connaissant imparfait. Ce dernier se trouve *projeté* au delà par le RÉALISME de l'amour et de la connaissance dont il est la base : l'amour se termine en effet *ad rem*. Les PP. Simonin et Geiger ont dit

Pour moi, l'analogie, telle que saint Thomas l'a mise en travail dans sa pensée et telle qu'il l'a *vécue*, s'établit en fonction de la notion de participation qui s'enracine elle-même dans celle de la création, conçue comme *don* libre d'un Amour infini. Celui-ci ne se veut pas seulement en soi-même, mais aussi dans les autres qui, bien que distincts de Lui, ne peuvent jamais en être *séparés*. Si bien que, malgré les apparences et certaines incompréhensions de théologiens actuels, le Dieu de saint Thomas et le Dieu de saint Jean sont les mêmes. Pour l'un comme pour l'autre, Il est Amour ; même si pour saint Thomas, *vu la connaissance humaine d'ici-bas*, ce soit l'être qui domine les *concepts* et que celui d'*Esse per se subsistens* soit celui qui nomme Dieu *le moins mal*.

L'analogie, se fondant sur la participation et la création, est donc elle-même la conséquence logiquement explicitée d'une expérience intérieure d'union à Dieu, découvert et saisi comme celui qui donne de Le prier. La véritable analogie à propos de Dieu ne peut donc s'explicitier et être perçue dans sa vertu propre qu'en fonction d'une saisie « mystique » de Dieu. Et je parle alors d'une saisie « naturelle » et non christiquement *explicite*. Si bien que le « mystique » seul, dans le sens indiqué, réalise la seule expérience qui puisse rendre raison de l'analogie. Celle-ci est, dès lors, et à juste titre, perçue et conçue comme *la mise en musique logique de ce qui l'a précédée dans la vie et le « Denken »* d'un être humain qui a répondu à l'Appel de l'Être en lui ; ce, jusqu'à son plein épanouissement dans l'acte religieux d'adoration amoureuse où Dieu montre vraiment son visage d'Amour et de Générosité dans le don.

Il existe une expérience de la participation de mon être à l'être de Dieu dans la prière même où je consens à Lui et où je me laisse faire par Lui (*pati divina*) dans l'amour. L'amour se termine *ad rem*, et la saisie en nous du *pati divina* nous fait donc percevoir de façon irremplaçable ce qu'Il est comme ineffable, dans la saisie même qui en est faite alors. Dieu n'est pas la *causa sui*, mais bien l'*Esse per se subsistens qui est aussi Amour Subsistens*.

Dès lors, plus je réfléchis et plus il me semble que les difficultés relatives à l'analogie, surtout une fois qu'il faut s'en servir pour montrer la structure des jugements sur Dieu en fonction des transcendants, proviennent d'une erreur capitale de type épistémologique et méthodologique. Elle voudrait qu'une doctrine de l'analogie, c'est-à-dire une mise en musique logique de la structure du consentement et de la saisie métaphysique de Dieu, se fasse *avant* que cette métaphysique soit arrivée à son terme qui est Dieu, *accepté comme Dieu*, dans une invocation.

Une logique, en effet, et donc celle de l'analogie, et surtout celle qui vaut pour Dieu et les noms divins (en particulier pour celui d'*Esse per se subsistens*, et les

à ce sujet des choses capitales et les textes de saint Thomas sont à ce sujet particulièrement nets, sans équivoque. Sur les problèmes de l'amour en doctrine chrétienne, voir les renseignements bibliographiques fournis par A. WOHLMAN, in *Amour du bien propre, amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, in *R.T.*, 1981, 204-234, p. 204, note 1.

Si l'on accepte ce qui précède, on est bien forcé de dire qu'au fond l'analogie dans son sens authentique, épistémologiquement et ontologiquement, n'est comprise et fondée que par l'intelligence qui a atteint Dieu : le vrai Dieu et que, *mystérieusement*, tout homme qui L'atteint de la sorte est mu *incognito* par Lui.

transcendants qu'il comprend implicitement), ne peut et ne doit vouloir s'établir et se construire *qu'après, seulement, que l'on soit arrivé au terme même de la métaphysique*. Le logique n'est jamais en effet que réflexion sur la pensée, pour en saisir certaines structures *d'ordre logique précisément* ; mais cette pensée est *premièrement vécue, sans cette réflexion explicite sur ce qui la structure dans sa non-contradiction et sa cohérence proprement rationnelle, au sens de la logique*.

En d'autres termes : la pensée qui s'est engagée existentiellement sur la voie du cheminement métaphysique est illuminée *dès le départ* par l'Être. C'est Lui qui ouvre ce cheminement et qui fait que, passant de la visée implicite à des visées de plus en plus explicites, elles puissent développer toutes les richesses de l'illumination initiale. Ce, sans ontologisme aucun, mais au sens de l'intuition « implicite » d'un D. De Petter⁸.

Si bien que, s'engageant existentiellement à son terme, par le consentement et la reconnaissance explicite de la Source lumineuse qui fut, *dès le début*, active, le métaphysicien L'invoque par la reconnaissance et l'adoration. Reconnaissance du don de l'existence même qui fait que c'est en Lui que nous sommes et que nous nous mouvons nécessairement — et librement à la fois : nécessairement uni à lui dans l'être, et par l'être qu'Il nous donne, mais, aussi, *librement*, dans le consentement à vivre en Lui, par Lui et pour Lui dans l'amour.

Il y a donc, là, une réponse à l'appel de l'être du début, *explicité* alors en un Dieu qui se découvre comme *Esse per se Subsistens* ; il y a, là, un engagement *religieux* du métaphysicien *au terme de son chemin* ; et c'est tout cela précisément que le logicien va s'efforcer d'explicitier rationnellement pour montrer la cohérence de pensée qui est alors en travail. Dès lors, on répond valablement, *mais alors seulement, et en fonction de tout ce qui a été dit*, aux dénégations kantienne et aux interdictions de tous ordres de nommer Dieu, comme être et selon le déploiement de ses dons, en fonction même des transcendants.

Une certaine conception de l'analogie que j'ai essayé d'évoquer ici succinctement permet ainsi de partir sans risque, non du négatif de certaines expériences humaines, mais d'un *positif* : ce qui fait la « saisie consentante » de l'être et la réponse à son Appel.

On voit dès lors comment métaphysique authentique et « religion », ou « mystique », se relie nécessairement. En fin de course, la métaphysique, *non point* l'académique métaphysique de nos manuels soi-disant « ad mentem D. Thomae », mais la métaphysique thomasienne *réelle*, se poursuit, normalement et je dirais tout naturellement — sans coupure (comme l'avait si bien senti le grand et trop oublié Blondel) —, d'un acte existentiel concret du métaphysicien à un acte, tout aussi concret et existentiel, du religieux, qui s'éveille ainsi à son terme. Il y a, dès lors, un renversement concret, dans *le même homme concret*, dans un *unique chercheur* du sens du monde et de l'être : parti en quête de saisie compréhensive du TOUT, il devient lui-même *saisi* par le TOUT-Autre ; dans la mesure, certes, où il se laisse saisir : car,

8. Voir Dominique DE PETTER, *Implicite intuition*, in *Tijdschrift voor filosofie*, 1939, n. 1, pp. 84-105. Voir sur le sujet E. Schillebeeckx cité en note plus haut.

évidemment, se joue ici tout le mystère du *refus* et de l'*invocation* sur lesquels Marcel a si bien et si abondamment écrit.

Une chose, enfin, sur laquelle je voudrais *insister*, pour finir, c'est que l'authentique métaphysique ne peut être une pure et simple recherche spéculative : une spéculation qui serait séparée de toute la vie pratique de l'homme. Ne doit-on pas, en effet, faire interférer *efficacement* ce qu'après Aristote on appelle l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ; la raison pure et la raison pratique, pour prendre les vocables kantien qui eurent tant de succès ? La chose me paraît particulièrement nécessaire quand, sortant du régime de la *représentation* qui structure la science (fonctionnant par modèles, en référence d'ailleurs au contrôle de la *pratique vérificatrice*), on en vient à la pensée philosophique, et particulièrement à la métaphysique, où la pluralité des choix et des engagements est incontournable ; sans lesquels d'ailleurs on verse inconsciemment dans l'idéologique.

À nos yeux la métaphysique vraie et réelle est engagement, *dès son début et à la fin de sa course*. L'engagement *du début*, c'est celui qui s'institue par un mode de questionnement *auto-implicatif* : où je prends à partie le réel mais où, lui aussi, me met à la question⁹.

Engagement *à la fin de la recherche métaphysique*, quand cette recherche me fait déboucher sur une question à laquelle je ne puis répondre à mon tour que par un engagement : un refus ou un appel. Blondel, Marcel et Alquié l'ont bien montré. Dans cet engagement *personnel* et vital se joue l'homme *tout entier* ; et ce, en fonction d'une « affectivité » qui dit son mot (libre et dernier) à l'égard d'un Dieu personnel qui le requiert. Ce Dieu n'est pas *posé* dans l'existence par cette approche de Lui, c'est au contraire nous qui, dans notre engagement existentiel, nous saisissons comme *posé par Lui gratuitement dans l'être* par un don de l'*existence* ; laquelle vient de Lui en dernière analyse (ou en dernière instance si l'on veut).

Ces choix, d'ailleurs, où s'engage un homme, sont particulièrement sensibles chez le génie. En effet, bien qu'il soit de son temps et géographiquement situé, le génie en vient *toujours* — s'il est génie — à organiser sa vie totale d'homme pensant en fonction de situations *concrètes où il crée existentiellement*, dans une passivité/activité mystérieuse et chaque fois personnelle, les coordonnées qui vont commander sa vie et sa réflexion. Et c'est cela, qu'il soit poète, philosophe, et même scientifique, qui alimentera et dirigera toute son œuvre¹⁰.

Or, si l'on veut que le métaphysicien organise sa pensée en fonction de la totalité de ce qu'il s'est fait par élection, il faut absolument que — sans faux-fuyant — *il tente* d'assumer tout ce qui a trait au tragique de la vie humaine dans le monde qu'il se crée librement. Il doit s'engager par rapport au problème, mieux, au mystère, du mal où tout homme est *auto-impliqué*.

9. À cet égard voir les références aux textes de Jean Ladrière, en fin d'article.

10. Un cas typique et bien révélateur des suites de l'engagement total humain chez un scientifique nous est offert dans la personnalité d'Henri Laborit. Voir : Fabrice ROULEAU, *L'alchimie de la découverte*, Paris, Grasset, 1982.

Hegel, à sa manière, a voulu dialectiquement s'engager dans cet effort. Mais, ceux qui ne peuvent souscrire à sa pensée profonde en la matière, ne sont-ils pas requis par une décision tenace, têtue et persistante, d'aller au-delà d'un système totalitaire de pensée, où, comme Ricœur le faisait remarquer il y a déjà de nombreuses années, il y a une faille ? Le mal et la souffrance y apparaissent, malgré sa volonté, comme du non récupéré, du *non récupérable*. Et, d'ailleurs, dans son effort, n'était-ce pas la croix du Christ elle-même qui se trouve comme « escamotée » ; laissant donc au flanc du système une plaie qui ne se peut guérir et dont les disciples de Hegel ont tous à souffrir de façon plus ou moins avouée ¹¹ ?

Concluons : une métaphysique existentielle, à base d'engagement libre, au début et à sa fin, liée, si l'on peut dire, à toute l'expérience de l'humain et ne laissant pas hors de son champ le mystère du mal, ne pourra plus être accusée de déboucher sur un simple Dieu sans amour et qui ne peut sauver, puisqu'elle n'est rien d'autre, en fin de course, que réponse, efficacement libre, à son appel, par un consentement à l'Être, Source aimante de tous les êtres ¹².

11. Il faut lire dans cette optique les travaux de Jean-Luc MARION et particulièrement : *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977 et : *Dieu sans l'être* (Communio) Fayard, 1982. J'ai fait quelques brefs commentaires sur les enjeux de sa pensée dans : *Autour de Dieu sans l'être de Jean-Luc Marion*, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 39, 3, 1983, pp. 341-347 ; *Note sur Dieu sans l'être*, in *Nouvelle Revue théologique*, 1983. Voir aussi : mon *Essai* (op. cit., supra, pp. 362-363 ad alibi).

12. Cette ultime note tente de montrer quelque chose de ce qui fut le cœur et la source vive de mes *approches* en fonction des implications métaphysiques du beau. Il n'est pas sans importance, pour la vie chrétienne et la vie de prière (spécialement la prière contemplative), d'avoir en réserve un fond d'expériences des beautés de la nature ou de l'art ; qu'il soit profane ou religieux (mosaïques antiques, art byzantin, roman ou russe, spécialement). On possède en effet de la sorte une espèce de mémoire permanente, à laquelle on peut recourir dans certains états de vide spirituel ou de lassitude devant le mal ; alors que tout paraît sombre et Dieu *absent*. On y trouve dès lors un antidote spécialement efficace pour relancer l'esprit vers un Dieu dont nous savons bien qu'Il est : Amour, Lumière et Beauté. Une telle mémoire se réactive d'ailleurs parfois d'elle-même dans certains états de prière où elle vient conforter ou réactiver à son tour l'amour de Dieu.

Si je me réfère à moi-même, je sens combien je fus soutenu et enrichi spirituellement pour avoir vécu souvent en contact avec l'art, chrétien ou non (un Chagall, par exemple), ou pour avoir assidûment écouté la musique d'un Bach, d'un Schutz ou d'un Monteverdi, d'un Mozart ou d'un Stravinsky. Tout cela en effet m'était une force aux heures où l'expérience du mal et du péché, de la laideur et de la violence des hommes m'aurait fait douter d'un Dieu bon et Providence. Certes, les heures de beauté ne peuvent « compenser » ou « expliquer » le mystère du mal et du péché dans notre monde déchiré ! Elles permettent cependant de ne pas sombrer dans le désespoir ; car, si elles ne font pas « comprendre » la face obscure de l'univers et les luttes dont il est l'enjeu ou le lieu, elles montrent qu'il y a aussi « quelque chose » qui permet l'espoir en la lumière d'un Amour qui est Beauté. Les jours obscurs de ma vie ont donc été réconfortés par une Présence : l'icône de Dieu dans sa création et dans les œuvres merveilleuses de mes frères les artistes. Ils le chantent en effet sans toujours en être pleinement conscients.

Si l'on accepte ce qui précède comme étant une expérience valable et révélatrice, on ne peut qu'en être plus assuré que jamais du fait suivant : il est capital pour les Églises actuelles de se recréer un art religieux qui structure la liturgie et les initiations catéchuméniques dont on a tant besoin face à des hommes paganisés, enfermés dans le circuit de la société de consommation et le complexe technico-militariste. Or, la chose est particulièrement délicate, du fait de cette situation, mais aussi parce que ce n'est pas d'ukases venues de Rome ou de centres officiels que peuvent sourdre de nouvelles créations d'art religieux. La chose doit naître non point artificiellement, mais, par *génération spontanée*, dans un milieu fervent où les expériences liturgiques et artistiques seraient possibles. Les jeunes actuellement recréent leurs cérémonies et leurs rites d'initiation (souvent, hélas, vite récupérés par les media). Voyez leurs modes de vie ou de se vêtir, de se comporter à leur guise, leurs nouvelles conventions collectives

Textes de Jean Ladrière

Notion de critères, in *Concilium*, 1982, n. 175, pp. 25–32.

Philosophie et langage, in *Philosophie et langage*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1982, pp. 21–38.

Cours : *La Création*, Louvain, Université de Louvain, Institut philosophique.

Préface à mon ouvrage : *Essai d'approches contemporaines...*, *op. cit.*, *supra*.

Penser la création, in *Communio*, 1976, vol. 1, n. 3, pp. 53–63.

Vincent TSING-SONG-SHEN, *Action et créativité*, Thèse de Louvain, 1980).

tacitement lancées et acceptées par des créateurs spécialement féconds *parce que vivants*. La vie crée ! Chose difficile ! Mais qui ne voit que — et particulièrement en dehors de l'officialité religieuse institutionnelle — des œuvres d'art authentiquement et profondément religieuses, en même temps qu'elles sont des œuvres esthétiques de premier ordre, s'engendrent *aujourd'hui*, grâce à des personnalités aussi riches que celle d'un Chagall, d'un Manessier, d'un Braque (ou d'un Bissière, dont l'intériorité est évidente et le silence riche et bienfaisant). On pourrait penser aussi à ce que furent, au point de vue musical, certaines œuvres de Franck ou de Stravinsky. Et plus encore, peut-être, que dire des liturgies d'Afrique, créées autour de Mgr Zoa, ou dans certains coins d'Amérique latine ?

Peut-être est-ce, d'ailleurs, de cette Afrique et de cette Amérique latine (qui sera bientôt la plus nombreuse communauté chrétienne du monde) que viendra le salut dans la création et la spontanéité des liturgies populaires ; liées sans doute à des traditions autochtones, mais qui sont profondément transformées en terre chrétienne. Il y a là une créativité libre, face à laquelle on peut se demander si — par comparaison — notre quasi-impossibilité de créer vraiment quelque chose de religieusement et esthétiquement valable n'est pas un signe — une preuve, un effet — d'une certaine décadence de notre vieil Occident. Les chrétiens ne parviennent plus à jouer un rôle suffisamment *efficace* pour qu'il fasse pièce *efficacement* à la déchéance des mœurs et à la production des armes de guerre fournies si généreusement (!) aux nations en voie de développement.

Il ne faudrait toutefois pas être unilatéral et injuste. S'il est une chose bien évidente, en effet, c'est aussi la décadence et la déchéance de l'art *officiel* en URSS et en Chine, et dont on peut penser qu'elles viennent du manque de liberté dans la créativité : on ne fait pas des œuvres valables par ordre du parti. D'ailleurs combien d'artistes vrais ne se sont-ils pas révoltés contre le pouvoir et n'en ont-ils pas subi les pires conséquences !

En conclusion, ne pourrait-on pas tenter d'évaluer la jeunesse et la fécondité d'une institution ou d'un groupe à sa fécondité en œuvres d'art authentiques ; lesquelles prouvent précisément qu'ils sont encore en position de créativité parce qu'ils ont gardé la possibilité d'admirer et de se donner en donnant ?