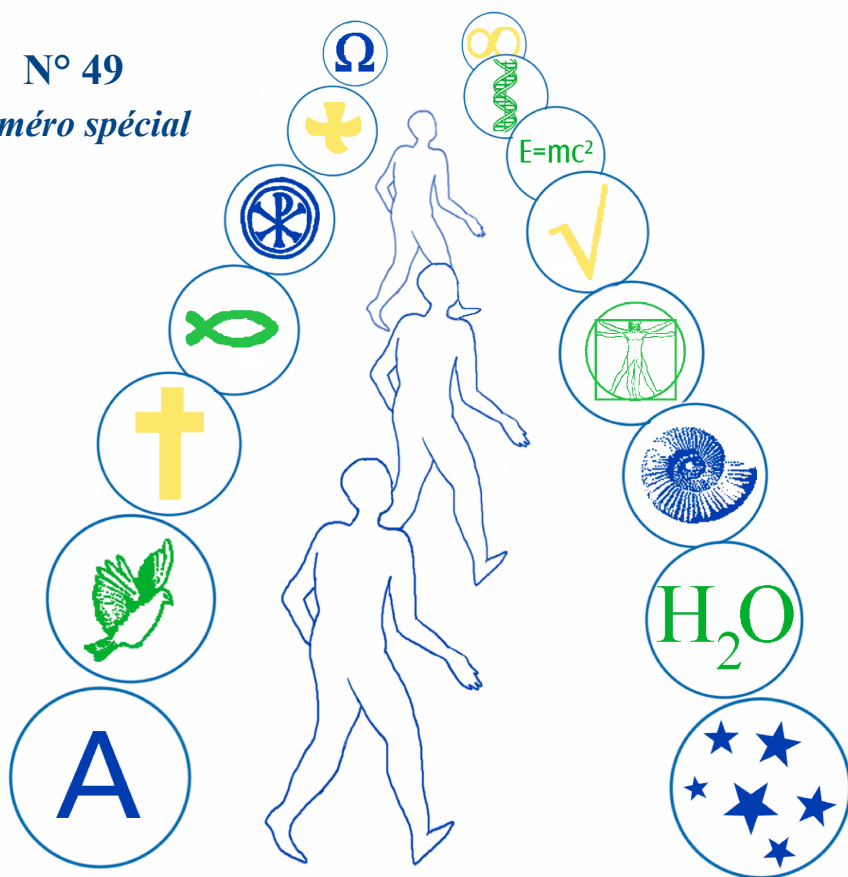


N° 49
Numéro spécial



connaître ●

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

Réseau Blaise Pascal

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

ASSOCIÉE AU RÉSEAU BLAISE PASCAL

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

N° 49 - Juin 2018

Numéro spécial

« Chaire Science et Religion » de l'UCLy

Rédacteur : Dominique LEVESQUE

Comité de rédaction :

Christophe BOUREUX, Marie Odile DELCOURT, Dominique GRÉSILLON,
Marc LE MAIRE, Marcelle L'HUILLIER, Thierry MAGNIN,
Jean-Michel MALDAMÉ, Françoise MASNOU-SEEUWS,
Bernard MICHOLLET, Blandine RAX, Bernard SAUGIER,
Rémi SENTIS, Christoph THEOBALD

Ce numéro : 11 Euros

Revue « Connaître », 38 rue du Val d'Orsay, 91400 Orsay

https://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf

91afcs@orange.fr

ABONNEMENTS (voir page 129)

ISSN : 1251-070X

CONNAÎTRE

*Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
Réseau Blaise Pascal*

N° 49, Juin 2018 :

SOMMAIRE

<i>Éditorial</i>	3
<i>Immanence et transcendance entre querelle de mots et controverses ontologiques. Détour par Aristote et l'Ancien Stoïcisme</i>	5
Frédéric Crouslé	
<i>Milton Munitz et le concept d'« illimitation » en cosmologie</i>	19
- Suite et fin	Philippe Gagnon
<i>De la transcendance à l'immanence de la règle, et retour : le monde, la société, le corps</i>	31
Emmanuel d'Hombres	
<i>Immanence et transcendance chez Michael Polanyi (1891-1976)</i>	49
Pierre Bourdon	
<i>Bergson, Maritain et l'immanence de la vie</i>	61
Olivier Perru	
<i>« Le ciel, c'est le ciel du Seigneur ; aux hommes, Il a donné la terre. » (Ps 115,16) Est-ce si simple ?...</i>	72
Pierre Martin de Viviers	
<i>Transcendance, immanence et gloire</i>	85
Chritopher Southgate	
<i>La beauté de la nature. Un voyage d'exploration dans le domaine interdisciplinaire de l'esthétique, de la théologie et de la science</i>	99
Knut-Willy Sæther	
<i>Entre présence et transcendance, la triple kénose divine</i>	112
Isabelle Chareire	
Connaître N° 50 : sommaire	128
Abonnements, anciens numéros	129

Bernard Michollet et Christophe Boureux

Ce deuxième volume de publication des interventions au séminaire de la Chaire Science et Religion de l'Université catholique de Lyon propose des textes philosophiques et théologiques. Ils permettent d'éclairer la difficile question de la présence immanente d'un Dieu transcendant dans le créé.

Frédéric Crouslé présente avec finesse les enjeux de cette immanence. En s'inscrivant dans le champ d'une philosophie de l'être, il invite à préciser les termes et les concepts « pour éviter l'écueil du panthéisme » et à faire appel à l'analogie.

Dans un texte qui clôt son décryptage de la pensée de Milton Munitz, Philippe Gagnon montre comment ce philosophe des sciences aboutit à une forme d'apophatisme. Ce que la science peut affirmer de l'univers, pour autant qu'il soit un cosmos organisé, ne pourra jamais composer une preuve absolue.

Dans une proposition formelle, Emmanuel d'Hombres analyse comment, selon que l'on considère Dieu comme un régulateur qui est immanent ou transcendant au monde, les diverses solutions envisagées permettent de cartographier le champ philosophique et de situer les courants de pensée les uns par rapport aux autres.

Michael Polanyi appartient à cette famille de penseurs qui, attelés à l'observation du monde, en manifestent l'ouverture. Pierre Bourdon montre comment M. Polanyi valorise « l'homme [comme] le signe et le foyer d'un accomplissement inachevé, qui le pousse à une quête perpétuelle de vérité et de liberté ».

En s'appuyant sur les débats entre Bergson et Maritain, Olivier Perru met en exergue ce qui relie et sépare les deux philosophes « concernant l'expérience intérieure et l'immanence de la vie ». Cette analyse souligne combien les portes d'entrée, philosophie de la vie ou métaphysique, induisent en grande partie les conclusions.

Pierre de Martin de Viviés ouvre le volet théologique en abordant la question de la frontière entre l'en-haut et l'en-bas dans le *corpus* biblique. Le livre de l'Apocalypse semble brouiller les limites spatio-temporelles au profit d'un schème relationnel : « être avec [le Christ] ou sans lui ».

Christopher Southgate part à la quête des indices de la gloire de Dieu dans le monde. De façon audacieuse, il balaie l'ensemble de la réalité pour les déceler selon trois modalités : « création, Croix et *eschaton* ».

Toujours dans cette veine, Knut-Willy Sæther propose une méditation sur la beauté de la nature. Il pense que « nos expériences [...] de la beauté, du sublime et de l'émerveillement, pourraient jouer dans le domaine interdisciplinaire de l'esthétique, de la théologie et de la science ».

Enfin, dans une étude théologique très fine, Isabelle Chaireire déplace la question de l'immanence de Dieu dans la nature du côté de la kénose des personnes de la Trinité. Elle propose de substituer au couple transcendance-immanence le concept de présence pour exprimer le caractère paradoxal de la relation qu'entretient le Dieu de Jésus-Christ avec le monde.

La variété de ces contributions est une invitation à nous laisser interpeller par les multiples manières d'aborder la quête du divin ou de Dieu lorsque l'on vit dans une culture profondément marquée par les sciences. C'est aussi le signe qu'une seule école de pensée n'est pas suffisante pour aborder le mystère d'un univers qui renvoie sans cesse au-delà de lui-même.

Ce numéro spécial de Connaître est publié dans le cadre de la convention avec la Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon.



Immanence et transcendance entre querelle de mots et controverses ontologiques. Détour par Aristote et l'Ancien stoïcisme

Frédéric Crouslé¹

Pour penser la création comme création *ex nihilo*, il faut penser que le Créateur est un être transcendant, c'est-à-dire un être susceptible d'exister indépendamment de tous les étants, un être qui soit le seul être existant nécessairement, un être à qui il appartient par essence d'exister, donc un être éternel qui subsiste identique à lui-même, identique à ses propres opérations, indépendamment de ses créatures. Mais pour penser la création comme un processus historique, comme l'a suggéré Claude Tresmontant, il faut supposer que Dieu opère au sein même des créatures au fil du temps. On pourrait en déduire que l'idée de création continuée ainsi entendue oblige à admettre une certaine immanence de l'activité créatrice ; car si l'on affirme que Dieu crée le monde par étape, il faut reconnaître qu'il effectue au cours du temps des opérations distinctes. Mais comme on admet par ailleurs que Dieu est identique à ses propres opérations, ne pourrait-on pas en conclure que Dieu existerait lui-même dans le temps, ce qui remettrait en question le concept classique de la transcendance divine² ? Or, si la transcendance de Dieu n'est plus clairement affirmée, ne risque-t-on pas de retomber dans une forme de panthéisme, — entendons par panthéisme une doctrine selon laquelle Dieu est présent dans l'univers sans le transcender ?

¹ Frédéric Crouslé est philosophe, professeur en Khâgne à Lyon.

² Loin de nous l'idée que Tresmontant ait jamais mis en doute la transcendance du Créateur. Tout son œuvre s'adosse au contraire à une réfutation du panthéisme. Néanmoins, on relèvera l'embarras de Tresmontant face au problème des relations entre temps et éternité, « les plus difficiles de tous » dans le cadre d'une métaphysique de la création continuée. Cf. *Problèmes du christianisme*, chapitre X : « Le temps et l'éternité », Paris, Seuil, 1980, notamment p. 177-180.

Alors, peut-on admettre une certaine immanence de l'activité créatrice de Dieu sans pour autant verser dans le panthéisme ?

La thèse que nous souhaitons soutenir ici est que le caractère panthéistique d'une métaphysique dépend moins de notre philosophie de la nature que de notre grammaire philosophique, au sens où Wittgenstein et les interprètes d'Aristote formés à son école entendent cette expression. Si l'on veut éviter de tomber dans le panthéisme tout en élaborant une philosophie de la nature ouverte à l'idée de création continuée, il faudra donc avant tout régler notre langage. Plus précisément, il faudra prendre garde de ne pas employer de manière univoque les concepts transcendants, entendons par là tous les concepts destinés à penser ce que signifie être... Une comparaison entre aristotélisme et stoïcisme devrait nous aider à clarifier ce point.

On sait que parmi les cosmologies grecques antiques, ces deux physico-théologies posent explicitement l'existence d'un Dieu responsable de l'ordre du monde. Or l'une, le stoïcisme, choisit résolument l'immanence de Dieu dans le monde : selon elle, Zeus, le Destin et le Monde sont trois noms différents pour une seule et même réalité. L'autre, l'aristotélisme, affirme la transcendance du Dieu hors du monde : pour elle, le Premier Moteur immobile, inétendu, incorporel, pure forme intelligible se pensant elle-même, demeure séparé du cosmos. L'objet de notre propos est de montrer que si l'une des deux doctrines verse dans l'immanence tandis que l'autre opte pour la transcendance, c'est en raison de deux philosophies du langage distinctes. Plus précisément, si le stoïcisme est tout à la fois matérialiste et panthéiste, c'est en dernier ressort parce qu'il analyse le concept de « quelque chose » de manière univoque. En revanche, si la métaphysique aristotélicienne peut penser la transcendance de la Forme séparée qu'est le Dieu Premier Moteur immobile, c'est en vertu d'un emploi analogique des concepts transcendants.

I. Les fondements ontologiques du matérialisme et du panthéisme stoïciens

Lorsque l'on se penche sur la cosmologie stoïcienne³, on ne peut manquer de relever une conjonction de thèses que la culture moderne jugerait volontiers contradictoires :

³ Cf. Jacques Brunschwig, « Les stoïciens », dans Monique Canto-Sperber (Dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 1997, chapitre 3, p. 511-591. Par ailleurs notre compréhension du stoïcisme doit beaucoup à Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Félix Alcan, 1910.

1. Tout ce qui existe est constitué de matière, y compris les dieux et les âmes des êtres vivants.

2. Zeus, principe directeur de l'univers est constitué du Feu artiste (terme qu'on pourrait traduire par « énergie créatrice ») qui est lui-même de la matière corporelle.

3. La corruption d'une grande part de ce feu artiste primitif a engendré l'air, l'eau et la terre à partir desquels tous les autres êtres de l'univers sont composés.

4. Les dieux et le principe directeur de chaque âme humaine sont constitués de parcelles du Feu artiste originaire qui subsistent en eux.

5. Le Devenir du cosmos ou Destin consiste dans un logos immanent à l'univers qui opère toujours de manière nécessaire, par enchaînement causal, soit de façon consciente au sein du Feu artiste immanent aux dieux et aux hommes, lorsque ces derniers agissent avec sagesse, soit de manière inconsciente au sein des êtres naturels ou des parties irrationnelles des âmes des êtres vivants.

6. Le Cosmos tend de manière nécessaire vers la conflagration finale, embrasement de la totalité de l'univers qui constitue un retour du Feu artiste à sa condition initiale.

7. Comme le Feu artiste opère de façon rationnelle, c'est-à-dire en ayant conscience de sa propre nécessité, la conflagration finale est suivie de la renaissance du monde à l'identique, ce qui produit un perpétuel retour du même ou « Éternel retour ».

Ce qui étonne le lecteur moderne dans l'exposition succincte de cette cosmologie en est le caractère tout à la fois matérialiste et théologique. Les stoïciens soutiennent simultanément que tout ce qui existe a besoin pour exister d'un substrat matériel et qu'existe un Dieu universel gouvernant l'univers de manière providentielle.

Pour comprendre la cohérence du matérialisme physico-théologique stoïcien, il est bon de se pencher sur leur ontologie. Selon Jacques Brunschwig⁴, pour les stoïciens, être c'est toujours être quelque chose (« *ti* »). Ce quelque chose est constitué d'un substrat (« *hypokeimenon* ») qui est fait de matière. Cette matière est affectée d'un ensemble de propriétés qui constituent la qualité propre de ce quelque chose (« *idiôs poion* ») ; d'autres propriétés peuvent l'affecter sans pour autant le singulariser et en constituent des modes

⁴ *Ibid.*, p. 538-543.

d’être passagers (« *pôs echon* ») ; enfin, ce quelque chose peut être en relation avec quelque autre chose (« *pros ti pôs echon* »). Soit par exemple le Parthénon (« quelque chose ») : il s’agit d’un ensemble de blocs de marbre (« substrat »), disposés de façon à avoir la structure d’un temple grec (« qualité propre »), couvert de peintures polychromes qu’elle a perdues de nos jours (« modes d’être »), situé au sommet de l’acropole, au-dessus des Propylées à côté de l’Érechthéion, et construit par Périclès et Phidias puis partiellement détruit par les Ottomans (« mode d’être en relation avec autre chose »).

Voici un tableau récapitulatif de l’analyse ontologique stoïcienne :

Substrat	Substance qualifiée
Hypokeimenon	Poion
Matière : marbre et bois.	Le temple individuel singularisé par telles ou telles propriétés physiques.

Manière d’être	Manière d’être relative
Pôs echon	Pros ti pôs echon
Le temple de telle couleur, de tel ou tel aspect, etc.	Le fait d’être à gauche ou à droite d’autre chose. Le fait d’entretenir telle ou telle fonction dans un enchaînement causal.

À l’arrière-plan de cette ontologie, on peut relever un usage particulier du pronom impersonnel « *ti* », signifiant « quelque chose ». Si notre compréhension de l’ontologie stoïcienne est juste, il faut entendre ainsi l’usage de ce terme : être quelque chose signifie être constitué d’un certain *hypokeimenon* (le substrat matériel) qui est affecté d’une qualité propre l’individuante (l’*idiôs poion*), peut se trouver dans tel ou tel état passager (le *pôs echon*) et entretient des relations avec d’autres choses qui lui assignent une

fonction déterminée dans le Monde et dans l'enchaînement causal universel que constitue le Destin (« *pros ti pôs echon* »).

Cette ontologie une fois posée, on ne peut échapper à la conclusion que toute substance individuelle doit être constituée d'un substrat matériel. L'étant concret est individué par une « qualité propre » qui ne peut pas plus exister séparément de son substrat qu'une relation ne peut exister sans les termes de cette relation : pas de relation d'amitié sans qu'existent les hommes ayant entre eux la relation d'amitié ; pas de sagesse qui subsiste si ce n'est incarnée en des hommes sages ; pas de *logos* qui pense si ce n'est dans le substrat du feu constitutif du Dieu universel ou du principe directeur de l'âme. Affirmer l'existence d'un Dieu universel revient donc à affirmer que les opérations propres à ce Dieu doivent être attribuées à un substrat corporel : le feu artiste. Le matérialisme de la doctrine stoïcienne est donc la conséquence d'une ontologie reposant sur l'emploi univoque du concept de « quelque chose ».

Là est le présupposé commun à toutes les ontologies univocistes, qu'elles soient spiritualistes ou matérialistes : une fois que les concepts transcendants sont pensés en termes univoques, la philosophie de la nature verse dans un monisme. En effet, si l'expression « quelque chose » peut toujours s'entendre en un même sens, on est amené à considérer tous les étants comme constitués d'une seule et même étoffe, peu importe alors qu'on appelle cette étoffe matière ou esprit. Ce fond d'être commun demeurera ce dont tout ce qui existe est fait. L'immanence prévaudra donc toujours sur la transcendance, qu'il s'agisse d'une immanence du divin dans le monde (stoïcisme), ou une immanence du monde dans le divin (panpsychisme que l'on trouverait, par exemple, chez Leibniz⁵).

Maintenant, pour voir quelle analyse des transcendants peut nous préserver de cette réduction de la transcendance à l'immanence, il convient de se tourner vers Aristote.

II. Analogie et pensée de la transcendance chez Aristote

On sait qu'Aristote, comme les stoïciens, a élaboré une physique qui débouche sur une théologie. Or, on peut s'étonner qu'Aristote si sévère à l'égard de la théorie des Formes séparées de Platon en vienne à son tour à

⁵ Cf. Leibniz, *Monadologie*, § 19 « Si nous voulons appeler âme tout ce qui a *perception* et *appétits* dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées âmes ; ... », cité dans Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie*, Paris, GF, 1996, p. 246.

soutenir l'existence d'au moins une Forme intelligible séparée : le Dieu Premier Moteur Immobile. On aurait pu s'attendre à ce que l'hylémorphisme aristotélicien le détourne de prêter l'existence à quelque forme séparée que ce soit ou bien s'efforce, s'il avait besoin d'un premier moteur, de lui assigner un substrat corporel, à l'instar de sa postérité stoïcienne.

Notre thèse est que les mêmes raisons ont amené Aristote à rejeter l'idéalisme platonicien et à se détourner du matérialisme. Si Aristote a échappé à ces deux écueils, c'est avant tout du fait qu'il a développé une ontologie analogique.

Il existe diverses manières d'interpréter la métaphysique aristotélicienne. Pour notre part, nous suivrons ici l'excellent essai d'ontologie néo-aristotélicienne qu'est à nos yeux *Grammaire d'objets en tous genres*. Vincent Descombes⁶ y montre, à la suite des fondateurs du thomisme analytique, Élisabeth Anscombe et Peter Geach⁷, comment un détour par Wittgenstein renouvelle notre compréhension de la métaphysique aristotélicienne.

On sait que les livres centraux de la *Métaphysique* s'efforcent d'élaborer « une science de l'étant en tant qu'étant » ; nous comprenons par-là, à l'instar de Jonathan Barnes⁸, qu'Aristote admet que toute science est science portant sur des étants mais qu'il reste à déterminer ce que c'est que d'être un étant, puisque certains tiennent pour des étants ce que d'autres affirment ne pas en être. Cette question est amenée par la critique de la théorie platonicienne des Idées et des Nombres idéaux. Peut-on dire que les formes ou les nombres existent dans le sens même où l'on dit que telle chose ou telle personne existe ? Ou qu'une quantité comme le trois existe au même titre qu'existent les trois pieds d'un trépied ? La réponse d'Aristote est bien connue, bien que le sens de celle-ci ait prêté à des interprétations souvent obscures : le terme être (ou étant) est un terme *équivoque*, un « *pollachôs legomenon* » : un terme qui

⁶ Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Minuit, 1983. Voir notamment les chapitres III : « L'intérêt présent de la philosophie transcendante (sic) » (p. 124-142) et IV : « La réduction grammaticale des propositions ontologiques » (p. 143-178). Voir aussi *La Denrée mentale*, Paris, Minuit, 1999, p. 111-113 : « Note sur le concept de métaphysique ».

⁷ Voir G.E.M. Anscombe et P.T. Geach, *Trois philosophes. Aristote, Thomas, Frege*, Ithaque, 2014. La première édition anglaise est de 1961. G.E.M. Anscombe élève et exécuteur testamentaire de Wittgenstein a également traduit en anglais les *Recherches philosophiques*.

⁸ Cf. Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995, p. 69-72 : « To study beings *qua* beings simply is to study those attributes which hold of entities in virtue of the fact that they are entities. »

se dit de multiples façons⁹. C'est en des sens différents qu'il faut entendre ce que signifie être dans le cas d'une substance, d'une qualité, d'une quantité ou d'une relation, etc. La distinction des catégories sera une façon de résoudre, de façon partielle, le problème de l'équivocité du terme être (ou étant). Mais comprenons-nous bien ce qu'il faut entendre pas équivocité des emplois du terme être ? Et comprenons-nous bien en quoi consiste une catégorie ?

La distinction des catégories

Un terme équivoque se distingue d'un concept univoque. Un concept univoque signifie une essence (*espèce, eîdos*) ou un genre (*genos*). On sait depuis Socrate et Platon qu'analyser un concept univoque revient à rechercher l'ensemble de tous les attributs qui appartiennent de façon nécessaire à tous les sujets recevant cette dénomination. La *définition* du concept univoque consistera ordinairement dans l'énumération d'un *genre* et d'une *différence spécifique*. Le genre rattache le concept à une classe plus générale tandis que la différence spécifique démarque l'espèce considérée (espèce ou essence, *eîdos*) des autres espèces du même genre. De cette doctrine classique, il ressort ceci : ce que signifie un concept univoque est un ensemble d'attributs qui sont identiques quel que soit l'emploi du concept. Par exemple, le concept d'homme (espèce), le concept d'animal (genre), le concept de rationnel (différence spécifique) sont des concepts univoques en ce sens que ces concepts conservent la même signification quel que soit le sujet auquel ils sont attribués : que j'attribue le concept d'homme à Socrate ou à Gorgias, ce sont les mêmes attributs essentiels qui sont signifiés par ce concept : l'animalité et la rationalité. En tant qu'homme, Socrate et Gorgias sont identiquement « humains », c'est-à-dire identiquement « animaux », en tant que doués de facultés sensibles et identiquement rationnels, en tant que doués du même *logos*.

Mais qu'en est-il maintenant des concepts équivoques ? Nous touchons ici au point décisif qui différencie la sémantique aristotélicienne de la sémantique socratico-platonicienne. La découverte la plus originale d'Aristote est qu'il y a des concepts qui ne se laissent pas analyser selon la méthode précédemment établie. Ceci vaut tout d'abord pour les termes marqués par une pure homonymie : ainsi, rien de commun entre le loup qui dévore le chaperon rouge, le poisson appelé loup de mer et le masque appelé loup ; entre le

⁹ Aristote, *La Métaphysique*, trad. Tricot, Paris, Vrin, t. 1, 1991. Voir notamment Livre Gamma, chapitre 2, 1003 a 3233 ; Livre Epsilon, chapitre 2, 1026 a 33-34 ; livre Zêta, chapitre 1, 1028 a 10-14.

crapaud qui coasse et le crapaud sur lequel on s'assied ; entre le chien qui aboie et le chien du fusil, etc. Mais il y a également des termes où l'homonymie n'est pas arbitraire comme les concepts de cause ou de principe, et tous les termes indexés dans le livre Delta de la *Métaphysique*... La difficulté est alors de saisir la logique qui préside à la construction du sens. C'est ici qu'interviennent deux manières particulières de signifier : la signification focale, *pros hen legomenon*¹⁰ (analogie d'attribution des scolastiques) et la signification analogique, *kat'analogian legomenon*¹¹ (analogie de proportionnalité).

Pour bien comprendre le problème il est bon de s'interroger sur la manière de signifier d'un terme ou d'une locution comme "quelque chose" (*aliquid*)¹². Que signifie l'expression « quelque chose » ? L'erreur serait d'analyser cette locution à la manière d'un concept univoque, comme le font maladroitement les stoïciens, en cherchant une « quelque chose-ité » qui serait l'essence commune à tous les étants désignables par le terme « quelque chose ». Car les différents emplois de la locution « quelque chose » ne renvoient à aucune propriété commune et identique. Ainsi, quand je dis quelque chose, « quelque chose » signifie ici une proposition ; quand je fais quelque chose, « quelque chose » signifie une action ; quand je fabrique quelque chose, « quelque chose » signifie un objet fabriqué, un artefact ; quand je vois quelque chose, « quelque chose » signifie un ensemble de qualités visibles : figures et couleurs ; si j'entends quelque chose, « quelque chose » signifie un ensemble de qualités sonores, etc. Il est vain de chercher ici une signification commune aux acceptions que cette locution peut recevoir dans ces différents contextes. Car la locution « quelque chose » peut signifier n'importe quoi... Mais elle ne signifie pas n'importe quoi n'importe comment, si l'on peut dire, car elle signifie quelque chose de très précis dans chaque proposition où elle est employée. On peut en inférer que le terme « quelque chose » est un « concept à signification variable » où les variations de sens sont déterminées par le contexte de la proposition où il est employé. Les règles de construction du sens d'un concept de ce type relèvent de ce que Wittgenstein appelle la « grammaire philosophique » : définir le sens d'un mot requiert d'appréhender les constructions grammaticales qui déterminent ses diverses significations

¹⁰ Cf. *La Métaphysique*, Gamma, chap. 2 et *Métaphysique* Zêta, chap. 1.

¹¹ Cf. *Métaphysique* Thêta, 6, notamment 1048 a 35-1048 b 9. Voir l'excellent article de Christian Ruitten, « L'analogie chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, Louvain/Bruxelles, n° 1 (1983), p. 31-48.

¹² Notre analyse de la locution « quelque chose » s'inspire de l'analyse du concept d'objets par Vincent Descombes dans *Grammaire d'objets en tous genres*, chapitre IV. Voir notamment p. 135-140.

particulières. L'analyse lexicale, sémantique, doit donc être précédée d'une analyse « grammaticale » qui détermine comment le mot fait sens selon la fonction qu'il exerce dans telle ou telle construction syntaxique. Ainsi, le terme « quelque chose » s'emploie à la manière d'une inconnue dans une équation mathématique. L'inconnue x a dans chaque équation une signification déterminée par les autres termes de l'équation. En revanche, chercher le sens absolu de x , la x -ité, n'aurait aucun sens.

Le recours à une grammaire philosophique

Le détour par la notion wittgensteinienne de « grammaire philosophique » nous permet maintenant de redécouvrir les enjeux des analyses de concepts équivoques déployées par Aristote dans la *Métaphysique*. L'exemple paradigmatique de signification focale donné par Aristote est celui de la signification du terme « sain » (*to hygieinon*)¹³. En français comme en grec, « sain » peut se dire d'un corps en bonne santé, d'un aliment ou d'une urine. Aristote fait remarquer que les sens dérivés de « sain » renvoient à un sens premier qui est celui de « sain » concernant le corps en bonne santé : l'aliment sain est celui qui entretient la bonne santé du corps. L'urine saine est celle qui émane d'un corps en bonne santé. En revanche, il est clair que l'aliment sain et l'urine saine n'ont pas les mêmes propriétés : un aliment qui contiendrait les mêmes composantes que l'urine serait précisément malsain en tant qu'aliment et une urine qui contiendrait des substances alimentaires, comme du sucre, manifesterait une dégradation de la santé du corps qui l'a excrétée. Bref, le corps est sain en vertu de propriétés a, b, c , l'aliment est sain en vertu de propriété d, e, f , l'urine est saine en vertu de propriété g, h, i : bien qu'on emploie le même terme à chaque cas, il y a ici différents concepts qui ne sont pas reliés arbitrairement mais selon une règle de construction syntaxique dont rend raison la notion de « signification focale ». Ici, la construction du sens est focalisée sur un sens premier qui est celui de corps sain, les causes ou les effets de la santé du corps étant déclarés sains par référence à cet emploi premier du concept.

Une analyse similaire peut être employée pour définir les termes dits « transcendants » comme « étant », « bien », « vrai », « chose » ou « quelque chose », autant de termes dont la signification ne peut être réduite à l'expression d'un genre ou d'une espèce, etc.

¹³ *Métaphysique* Gamma, 2, 1003a 33-1003 b 4.

Que signifie être ou « étant » ? Étant ne se dit pas de la même façon pour une « substance » (ex. : homme, cheval), pour une quantité (long de deux coudées, long de trois coudées), une qualité (blanc, grammairien), une relation (double, moitié, plus grand), etc. Si nous cherchons des attributs communs aux différents « étants » ainsi caractérisés, nous n'en trouverons aucun. Voilà pourquoi Aristote affirme dans la *Métaphysique* que « l'étant n'est pas un genre »¹⁴.

En revanche, on peut distinguer différents « genres d'étants » qui sont irréductibles les uns aux autres. Aristote en recense dix : substance, quantité, qualité, relation, temps et lieu, position et possession, action et passion. Quel est l'enjeu de cette recension ?

En premier lieu, cette distinction des genres suprêmes d'être permet d'éliminer certains sophismes. Si j'ai placé dans un tiroir deux paires de chaussettes, l'une de chaussettes rouges, l'autre de chaussettes bleues, pliées, combien y a-t-il d'étants dans ce tiroir ? La réponse sophistique consisterait à dire non pas quatre (chaussettes), mais bien plus : il y a en plus des chaussettes les deux couleurs rouge et bleu, les pliures des chaussettes, plus les deux paires et même la paire de paires etc. Le sophisme consisterait ici à additionner des substances avec des qualités, des quantités, etc., ce que précisément nous interdit de faire la distinction des catégories.

Mais surtout, en second lieu, cette distinction permet de déterminer ce que signifie « être un étant » : pour cela, il faut opérer une construction syntaxique appropriée à chaque emploi particulier de l'expression « être un étant ». Tel est l'enjeu de la notion de « *pros hen legomenon* » dite théorie de la « signification focale » : le terme être acquiert toujours son sens par une relation directe ou indirecte à sa signification première qui est d'être une substance, une « *ousia* ». Ainsi, en quel sens une qualité existe-t-elle, en quel sens « est-elle un étant » ? Dans la mesure où elle *qualifie une substance* : la couleur rouge de cette table n'existe que dans la mesure où il existe une table dont la surface possède cette qualité. En quel sens une quantité existe-t-elle ? Dans la mesure où elle *quantifie des substances* : le nombre deux n'est qu'une abstraction, mais en revanche ma paire de chaussettes existe aussi longtemps qu'existent les chaussettes de cette paire. En quel sens une relation existe-t-elle ? Dans la mesure où elle est *relation entre des substances* existantes, etc.

¹⁴ *Métaphysique* Bêta, 3 998 b 20.

La signification par analogie

Voyons maintenant la signification par analogie. D'après la *Poétique*, une analogie est pour Aristote une identité de rapport : A est à B ce que C est à D¹⁵. Par exemple : la vieillesse est à la vie ce que le soir est au matin. Les concepts analogues sont des termes qui prennent leur signification grâce à un usage analogique : ce sera le cas de concepts comme celui de bien¹⁶ (Cf. *Éthique à Nicomaque* I, 4) ou celui d'acte (Cf. *Métaphysique* Thêta, 6)¹⁷. Après avoir établi que l'être (*to ti ên einai*) d'un étant est sa substance, puis après avoir établi que la substance réside dans la forme affectant la matière plutôt que dans la matière elle-même, Aristote établit que la forme elle-même se reconnaît à l'acte qui lui est propre. Autrement dit, être au sens plein du terme, c'est être en acte, c'est-à-dire plus précisément exercer une certaine opération. Ainsi l'être propre de chaque étant résidera dans l'acte qui lui est propre : l'acte propre d'une hache étant de trancher, l'être propre d'une hache résidera dans sa capacité de trancher. Un forgeron produisant une prétendue hache incapable de trancher aura échoué à produire une hache, il aura produit quelque chose qui, du fait de son inaptitude à trancher, ne sera réellement pas une hache. Il en va de même pour l'être de chaque substance qui se définit selon l'acte qui lui est propre. Ainsi, pour les éléments naturels, l'acte propre de la terre est de tomber en direction du centre de l'univers, l'acte propre du feu est de s'élever vers la périphérie et l'acte propre de l'éther est de tourner autour de ce centre, de sorte que leur être réside pour la terre dans sa tendance naturelle à tomber en direction du centre, pour le feu dans sa tendance à s'élever et pour l'éther dans sa tendance à tourner. De même, l'acte propre d'un être vivant étant de vivre, son être propre sera son vivre¹⁸. L'acte propre du végétal étant de se nourrir, son être résidera dans son opération nutritive. L'acte propre d'un animal étant de sentir, sa sensation constituera son être, opération indissociable des opérations nutritives qui la conditionne ; et l'acte propre de l'homme étant de penser, son être résidera dans son acte de penser, opération indissociable des opérations de sentir et de se nourrir qui la conditionnent. À chaque fois, identifier l'être propre d'une substance, c'est

¹⁵ *Poétique*, chapitre 21.

¹⁶ Voir la brillante analyse de Vincent Descombes dans *Grammaire d'objets en tous genres*, p. 221-223, qui prolonge une analyse de Peter Geach dans l'article *Good and Evil*. Toute l'analyse qui suit s'inspire de ces deux auteurs.

¹⁷ Cf. Christian Ruten, « L'analogie chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, Louvain/Bruxelles, n° 1, 1983, p. 31-48.

¹⁸ Cf. « *to de zên tois zôsi to einai estin* », *De Anima*, 415 b 13, dans Aristote, *De l'âme*, Belles-Lettres, Budé, 1989, p. 39.

identifier son acte propre¹⁹, sans qu'il y ait une activité commune à toutes les substances qui constituerait leur être commun, leur « étantité commune ». Dire que le concept d'acte est analogique, c'est donc dire que l'acte de X est à X ce que l'acte de Y est à Y, sans dire pour autant que l'acte de X et l'acte de Y auraient une propriété commune : car trancher, choir, s'élever, tourner, vivre, se nourrir, percevoir ou penser sont des actes qui n'ont pas nécessairement de propriété commune. Aussi est-il vain de chercher à donner une quelconque signification commune au concept d'être – une mystérieuse « étantité » ou « étance des étants » – sous peine de sombrer dans le non-sens...

Nous voyons maintenant en quoi l'ontologie aristotélicienne permet d'échapper au matérialisme aussi bien qu'au dualisme platonicien. Pour Aristote, être un étant signifie effectuer une certaine opération. Il existe différents types d'opération. Chez un étant soumis à génération et corruption, l'acte qui détermine ce qu'est un étant est indissociable de la possibilité d'effectuer d'autres opérations. La matière est précisément pour une substance corporelle la puissance de devenir autre chose que ce qu'elle est : l'air en acte, selon Aristote, est également eau en puissance. En cela la forme de l'air s'accompagne de la potentialité de devenir eau : la matière n'est précisément rien d'autre qu'une « puissance de devenir autre chose » qui affecte tous les êtres soumis à génération et corruption²⁰. En revanche, si un être exerce une opération perpétuelle, il est acte pur et, en ce sens, il constitue une forme pure, une forme libérée de toute potentialité à devenir autre que ce qu'elle est. Le Dieu acte pur peut donc constituer une forme intelligible... Ainsi, l'ontologie aristotélicienne permet de penser des étants dont l'essence est tout autre que ce qui est donné dans l'expérience sensible, des étants qui pour être n'ont besoin d'aucun substrat matériel²¹. Elle permet d'affirmer l'existence de ce dont nous n'avons pas d'exemple dans notre expérience sensible mais peut exercer un pouvoir causal efficient et final sur les objets de notre expérience tout en demeurant radicalement dissemblable d'eux. Et c'est ainsi que l'élaboration du concept de signification par analogie rend possible une pensée de la transcendance divine.

¹⁹ Cf. « *to gar hen kai to einai epei pleonachôs legetai, to kuriôs hê entelecheia estin* » : « car s'il est vrai que l'un et l'être se disent en plusieurs sens, l'opération achevée est le sens principal. » : *De Anima*, II, 1, 412 b 8-9, *ibid.* p. 30.

²⁰ Cf. *Métaphysique* Lambda, 5, 1071 a 4-16.

²¹ Cf. *Métaphysique* Lambda, 6, 1071 b 19-22.

Conclusion : penser l'immanence et la transcendance dans une perspective physico-théologique

Si nos analyses sont justes, ce qui pourrait entraîner une philosophie de la création continuée vers une dérive panthéistique ou moniste est le poids d'une ontologie naïve. Ce qui pourrait l'en garder est le recours à une grammaire philosophique purifiant notre langage de tout vestige d'ontologie univoque.

D'autre part, il serait possible de traduire dans un langage analogique les intuitions physico-théologiques du stoïcisme de façon à les libérer de leurs implications matérialistes et panthéistiques. S'il est une intuition profonde dans le stoïcisme, qui converge avec la doctrine judéo-chrétienne de la sagesse créatrice, c'est la thèse de l'immanence d'un *logos* divin gouvernant le monde. Mais, chez les stoïciens, ce *logos* est vu comme un Feu artiste de nature corporelle. Or, nous avons vu que le besoin d'assigner un tel substrat matériel au *Logos* divin dépendait d'une ontologie univoque. Pour parler à la manière des disciples de Wittgenstein, le panthéisme matérialiste des stoïciens est la conséquence d'une grammaire philosophique incongrue. En revanche, si l'on admet qu'une opération peut se suffire à elle-même en l'absence de tout substrat, comme le soutient Aristote au terme du livre Thêta de la *Métaphysique*, il n'est plus nécessaire d'assigner un quelconque substrat matériel à la Providence pour en affirmer l'existence. On peut alors élaborer une physico-théologie affirmant la présence d'un *Logos* opérant dans l'univers tout en évitant les écueils du panthéisme et du matérialisme. À vrai dire, une telle théologie du *Logos* est déjà perceptible dans les livres sapientiaux de la Bible, en particulier la *Sagesse de Salomon*. La Sagesse créatrice est présente dans tout l'univers. Mais on se gardera de lui assigner un substrat : l'opération subsiste par elle-même, Dieu étant identique à son opération²².

De façon similaire, la théologie trinitaire peut, dans le christianisme, être mise à contribution pour penser la présence du Dieu créateur auprès de ses créatures en même temps que son absolue transcendance. En tant que Père, Dieu donne l'existence à chaque créature. Aucune d'entre elle ne saurait exister sans l'*actus essendi* qu'Il leur confère, opération relevant de sa Toute-Puissance, posée depuis l'éternité, mais effective en la créature à chaque instant du temps puisqu'elle ne saurait subsister un seul instant sans cette donation d'être. D'autre part, en tant que Verbe éternel, ou Sagesse créatrice,

²² Cf. *Sg* 7, 24-25 ; 8, 1 : « La Sagesse est plus mobile qu'aucun mouvement, à cause de sa pureté, elle passe et pénètre à travers tout. Elle est un effluve de la puissance de Dieu, une pure irradiation de la gloire du Tout-Puissant [...]. Elle s'étend avec force d'une extrémité du monde à l'autre, elle gouverne l'univers avec bonté. »

Dieu donne à chaque étant la forme et l'essence qui lui est propre, les lois qui gouvernent son développement propre. En un sens le *Logos* est immanent puisqu'il habite le monde où il opère. Mais il faut bien noter que le propre d'un *Logos* est de pouvoir subsister simultanément en plusieurs substrats, telle une parole qui réside simultanément dans la bouche de celui qui la prononce et dans l'oreille de celui qui l'entend. C'est ainsi que le Verbe éternel peut tout à la fois demeurer auprès du Père tout en assumant un suppôt physique ici-bas en la chair du Christ, les deux natures du Christ étant unies sans confusion ni séparation en une seule hypostase. Enfin, l'Esprit a lui aussi des modes de présence et de transcendance qui font qu'il ne peut subsister que dans une relation d'amour réciproque, que ce soit une relation entre les hypostases divines du Père et du Fils ou une relation d'amour entre la créature et son créateur. Voilà pourquoi l'Esprit ne peut jamais subsister en une âme pécheresse, alors même que le Verbe peut la rejoindre en s'adressant à elle et que l'acte créateur du Père l'habite constamment pour la maintenir dans l'existence.

Bref, la question de la présence de Dieu à ses créatures se pose sous différentes modalités. La transcendance à son tour se pense en différents sens, mais toujours elle renvoie au caractère éternel, impassible et infini de l'essence divine qu'aucune expérience ni aucun concept ne saurait circonvenir. Pour éviter l'écueil du panthéisme qui guette quiconque veut affirmer une certaine immanence de Dieu auprès des créatures, il convient donc de spécifier quelle opération Dieu effectue et quelles en sont les conditions. Car seule une attribution analogique des diverses opérations mentionnées permettra de formuler l'énoncé approprié à chaque cas considéré.

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

Philippe Gagnon¹

6. L'absence de concept de l'individualité

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ *EL*, p. 87.

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

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

¹¹ *EL*, p. 82.

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

7. *L'existence illimitée (boundless)*

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

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

¹² ME, p. 93.

¹³ ME, p. 94.

¹⁴ ME, p. 94.

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

Métaphore et analogie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

de propriété, et comme propriété d'un monde, ce que Fred Sommers suggère de nommer un « domaine sous considération »²⁴.

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

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

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

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

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

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

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

9. L'option de la nécessité naturelle

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

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

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

²⁷ CU, p. 26.

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

²⁹ CU, p. 234.

laisse déduire. Nous avons mentionné au passage l'absence de considération pour l'infrastructure interprétative de Leibniz. Pour lui, il était évident que l'univers ne peut être déclaré contingent, puisque alors il n'y aurait rien ³⁰.

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

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

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

³¹ Cf. *CU*, p. 189-209.

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

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

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

10. L'inconnaissabilité ultime

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

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

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

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

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

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

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

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

De la transcendance à l'immanence de la règle, et retour : le monde, la société, le corps

Emmanuel d'Hombres¹

Introduction

Nous voudrions dans cette étude esquisser quelques lignes de réflexion sur les diverses modalités conceptuelles sous lesquelles il est possible d'envisager le rapport entre transcendance et immanence lorsqu'on le confronte au problème de la régulation. Ces modalités couvrent un spectre de positions allant de l'opposition nette à la dialectique, en passant par différents niveaux de tensions entre les deux polarités de la transcendance et de l'immanence. Nous privilégierons dans notre analyse trois échelles principales où s'opère la régulation, soit, de la plus universelle à la plus locale, l'échelle cosmique (la régulation du monde physique), l'échelle sociologique (la régulation des sociétés humaines) et l'échelle biologique (la régulation du corps). Nous verrons (cf. textes *infra*) qu'à chacune de ces échelles ont été proposées, au cours de l'histoire des idées, des théorisations occupant des places correspondantes ou isomorphes à celles occupées par d'autres théories à des niveaux différents d'analyse.

Nous assumons ce faisant le choix d'une option méthodologique sans doute en l'espèce discutable, mais dont on ne peut contester le fait qu'elle ait abouti à de remarquables travaux dans divers domaines de l'histoire. Il suffit de penser aux études classiques d'Albert Hirschman en histoire des idées économiques², à celles de Gerald Holton en histoire de la physique³. Cette méthodologie

¹ Emmanuel d'Hombres est philosophe, il enseigne à la Faculté de Philosophie de l'Université catholique de Lyon.

² A. Hirschman, *Les Passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée* [1977], trad. P. Andler, Paris, PUF, 1980 ; *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* [1991], trad. P. Andler, Paris, Fayard, 1991.

³ G. Holton, *L'Imagination scientifique* [1978], trad. J. F. Roberts, Paris, Gallimard, 1981 ; *L'Invention scientifique. Themata et interprétation*, trad. P. Scheurer, Paris,

consiste à privilégier systématiquement l'analyse des schèmes (Hirschman) ou des « thémas » (Holton), par définition transversaux et partageables sur celles des œuvres, quitte à accuser le trait, plutôt que de s'appesantir sur les doctrines d'auteur en ce qu'elles ont de singulier – et partant à considérer les auteurs, petits et grands, comme exemplifiant de façon plus ou moins nette, cohérente, et systématique des positionnements qu'ils n'ont pas créés de toute pièce et qui sont rendus nécessaires par la logique de leur raisonnement analogique.

Notre propos n'est pas exempt par ailleurs de toute implication polémique. Traiter la question du rapport entre immanence et transcendance sous l'angle de la règle et de la régulation, plutôt que sous l'angle de la création et de la nouveauté, ainsi que l'envisagent d'autres études, conduit sans doute à des conclusions passablement différentes. Pour s'en tenir à l'échelle (macro) cosmique par exemple, il est probable que la question de l'immanence et/ou de la transcendance du *législateur* (au sens de gouverneur ou de régulateur) cosmique et la question de la transcendance et/ou de l'immanence du *créateur* cosmique soient susceptibles de recevoir une réponse, ou plutôt un spectre de réponses, fort différent l'un de l'autre. Au point de se demander s'il ne faut pas envisager la problématique de la création comme un repli stratégique pour honorer à moindre risque la dimension de la transcendance à l'échelle du macrocosme⁴.

Les deux axes de la sémantique de la régulation

Toute régulation suppose l'existence de régulateurs, qui peuvent être de natures fort diverses au demeurant : mécanismes (ou lois), entités (organe, personne ou Dieu), circonscrits et localisés dans une structure (organes, personnes) ou sans siège structural (mécanismes, lois). Pour mener notre analyse, nous distinguerons donc au préalable les deux catégories des échelles ou niveaux d'ordre, et des régulateurs, en utilisant les abréviations suivantes :

Les trois échelles d'ordre $\mathcal{S}$ où s'opère la régulation (R) :

- le monde (ou l'univers) : U ;
- la société : S ;

PUF, 1982.

⁴ L'argument étant alors le suivant : faute de pouvoir défendre l'idée d'une action divine cosmique continue (une transcendance immanente) sur le plan des lois et des mécanismes, position qui est *grosso modo* l'enseignement des sciences physico-chimiques actuelles, on se rabattrait du côté de la création, où l'idée garde aujourd'hui des chances d'être honorée.

- le corps : C.

L'identité des régulateurs $\mathfrak{L}$ à chacun des trois niveaux :

- pour le monde, Dieu (D), ou les lois physico-chimiques (Lp) ;
- pour la société, l'État (E), ou les lois du marché économique (Le) ;
- pour le corps, le médecin (M), ou les systèmes locaux nerveux et endocrinien (Sne) ;
- pour le monde, la société, l'État, la nature même de l'organisation (N).

Il s'agira également de distinguer, au niveau de l'échelle « société » (S), deux sous-ordres : l'ordre économique (marché, Ma) et l'ordre politique (État, E).

À la lecture des textes *infra* se dégagent deux grands axes organisant la sémantique de la régulation qu'il nous faut expliciter. Un premier axe se rapporte à l'origine et au sens de la régulation. Cet axe parcourt un trajet qui va du *dehors* (régulation à partir de l'extérieur, ou régulation externe, ou hétéro-régulation) au *dedans* (régulation à partir de l'intérieur, ou régulation interne, ou autorégulation). Il s'agit en l'espèce de savoir si la norme, la règle, la valeur de consigne comme disent les cybernéticiens, peu importe ici, est donnée dans et par la structure, immanente à elle, ou bien si elle est imposée de l'extérieur. Quelques exemples triviaux (et non tirés des textes) : la régulation d'un thermostat est extérieure (c'est l'habitant des lieux qui choisit la température souhaitable), celle d'un flotteur de WC également (c'est le fabricant qui fixe le niveau de la ligne de flottaison du flotteur). En revanche, la régulation du PH ou de la glycémie dans un organisme est intérieure. On n'a jamais vu quiconque, médecin compris, décider de la glycémie normale d'une autre personne.

Un deuxième axe renvoie à l'intensité ou la force de la régulation, axe qui va du *plus* (régulation d'intensité forte) au *moins* (régulation d'intensité faible). Sur ce point aussi, une précision s'impose. Par régulation forte, nous n'entendons pas une régulation disruptive ou violente, ni symétriquement, par régulation faible, une régulation continue ou discrète. La régulation forte signifie ici le retour ou la restauration, par correction ou résorption d'*écarts*, d'une norme ou d'une valeur de consigne, qu'il s'agisse d'une valeur artificielle et fixée de l'extérieur (le flotteur des WC, le thermostat), ou d'une valeur immanente à la structure de l'organisation (le taux de sucre sanguin d'une personne par exemple). Par opposition, une régulation faible, toute soudaine et violente qu'elle puisse être à l'occasion, ne consiste jamais dans la

restauration d'une norme *préalablement donnée* (qu'il s'agisse d'une norme intrinsèque ou d'une norme extrinsèque), mais dans la stabilisation d'un fonctionnement à un niveau *non préalablement défini*. C'est une *régulation sans norme*, ni intrinsèque, ni extrinsèque. Une régulation donc au sens simplement de stabilisation, de rééquilibrage, d'adaptation. En aucun cas, il ne s'agit d'une régulation au sens de *retour à* quelque chose. Ou pour le dire autrement, le retour à *l'équilibre* (régulation forte) n'est pas le retour à *un* équilibre (régulation faible), lequel est toujours susceptible de varier en valeur. Quelques exemples : la stabilisation à des niveaux extrêmement variables sur le marché des matières premières du prix du baril de brut, est une régulation faible, quelles que soient les raisons de ce niveau d'équilibre (spéculation, diminution de la ressource...). Ce n'est pas le cas de toutes les denrées : le prix du pain en France, par exemple, est fixé par voie réglementaire ; c'est une régulation forte. De même, la fixation du prix minimal de la main d'œuvre est une régulation faible *sur un marché libre du travail* (comme encore récemment en Allemagne), ce niveau pouvant varier grandement en fonction des circonstances économiques. Mais cette fixation du prix minimal de la main d'œuvre devient une régulation forte dès lors qu'il existe un salaire minimum, quelque chose comme le SMIC en France, imposé par la puissance publique à tous les partenaires du contrat de travail.

Analyse structurale des combinaisons

Au niveau sommaire d'analyse qui est le nôtre, nous pouvons nous en tenir à ces quatre déterminations principales. Nous utiliserons les abréviations suivantes pour signifier ces quatre déterminants de la régulation :

- régulation forte, corrective ou correctrice : R +
- régulation faible, simplement stabilisatrice ou rééquilibrante : R –
- régulation extérieure : R ext
- régulation interne : R int

Nous pouvons dès lors croiser ces quatre déterminations de la régulation, ce qui donne le résultat suivant :

R ext + , R ext –, R int +, R int – .

Maintenant déclinons ces quatre formes de régulations, R ext +, R ext –, R int +, R int –, sur l'axe des régulateurs : $\mathfrak{Z} = \{D, Lp, E, Le, M, N, Sne\}$.

Nous obtenons alors le résultat que voici :

- D, E, M, $\rightarrow$ R ext +
- D, E, M $\rightarrow$ R ext –
- Lp, Le $\rightarrow$ R int –
- D, E, N, Sne $\rightarrow$ R int +

Soit le tableau systématique suivant :

	R ext –	R ext +	R int –	R int +
Cosmos U	= D ?	= D	= Lp	= D = N
Société S	= E	= E	= Le	= E = N
Corps C	= M	= M ?	= Lp	= N ou Sne

Les régulateurs-entités D et M, régulateurs extérieurs à l'organisation qu'ils régulent (respectivement U et C) peuvent être tenus, ou bien pour des régulateurs forts, ou bien pour des régulateurs faibles, même si certaines de ces combinaisons sont difficiles à documenter (car difficiles à soutenir au plan théorique), comme par exemple la combinaison R ext –/U.

Des régulateurs-entités (comme E) sont également susceptibles d'être considérés comme internes à l'organisation qu'ils régulent (R int). Ils peuvent être alors forts (État interventionniste) ou faibles (État croupion).

Lorsque les régulateurs ne réfèrent pas à des entités mais à des lois ou à des mécanismes, comme Lp, Le ou N, ils agissent nécessairement du sein de l'organisation ; ils sont donc internes. Ce sont ou bien des régulateurs faibles, en tant qu'ils contribuent à un rééquilibrage à un niveau quelconque et non à une restauration (Le et Lp), ou bien des régulateurs forts, en tant qu'ils agissent en vue d'une restauration d'une norme donnée au préalable (N)

Nous proposons ci-dessous une représentation géométrique des 4 combinaisons principales, R ext +, R ext –, R int +, R int –, ainsi que des sous-combinaisons de R int + et R int –, intéressantes à distinguer au plan des rapports immanence vs transcendance :

a)	b)	c)	d)	e)	f)
	Transcendance				Immanence
Monisme	Dualisme				Monisme
R int –	R int –	R ext –	R ext +	R int +	R int +
coextensif	coextensif	€	€	€	coextensif
Non-transcendance immanence radicale	Transcendance suréminente	?	Transcendance laborieuse	Immanence circonsrite	Immanence radicale

Mettons maintenant des noms de doctrine sur chacune des combinaisons a), b), c), d), e), f). On verra qu'on retrouve à chacun des niveaux, cosmique, social et biologique, des doctrines correspondantes :

a) Régulation interne faible sans transcendance créatrice (R int –)

1. matérialisme athée (R int –/U) ;
2. libéralisme économique (main invisible) ; libéralisme et république hamiltonienne (autorégulation faible par équilibre des pouvoirs) (R int –/S) ;
3. animal-machine cartésien (R int –/C).

b) Régulation interne faible avec transcendance créatrice (R int –)

1. métaphysique leibnizienne ; Dieu fainéant laplacien (R int –/U) ;
2. ordolibéralisme de Hayek (théorie de l'État européen dans l'UE) (R int –/S) ;
3. hippocratisme (médecine expectante) (R int –/C).

c) Régulation externe faible (transcendance régulatrice) (R ext –)

1. ? (R ext –/U) ;
2. spencérisme sociologique (R ext –/S) ;
3. ? (R ext –/C).

d) Régulation externe forte (transcendance régulatrice) (R ext +)

1. métaphysique malebranchienne (interventionnisme ponctuel) (R ext +/U) ;
2. autoritarisme économique (socialisme d'État) ; autoritarisme politique (État hobbesien) (R ext +/S) ;
3. activisme thérapeutique (système médical de Brown, régulateur = médecin) (R ext +/C).

e) Régulation interne forte sans coextensivité entre $\mathfrak{A}$ et $\mathfrak{B}$ (immanence régulatrice) (R int +)

1. religion totémique des sociétés dites primitives (R int +/U) ;
2. État providence des social-démocraties (R int +/S) ;
3. neurophysiologie et endocrinologie (régulateur = organes internes) (R int +/C).

f) Régulation interne forte avec $\mathfrak{A}$ coextensif à $\mathfrak{B}$ (immanence régulatrice) (R int +)

1. panthéisme spinoziste, providentialisme continuiste newtonien, écologie organismique (théorie Gaïa) (R int +/U) ;
2. économie sociale et solidaire (R int +/S) ;
3. hippocratismes (régulateur = nature) et nihilisme thérapeutique contemporain (R int +/C).

Notons que l'idée d'une régulation externe faible (R ext –) est presque inintelligible, une contradiction dans les termes : à quoi peut donc renvoyer l'idée d'une stabilisation d'un fonctionnement (cosmique, social, biologique) assurée du dehors, par un régulateur externe ? Au plan socio-économique, l'État (ou tout autre instance) peut-il jouer ce rôle ? Ne doit-il pas être considéré nécessairement, ou bien comme un régulateur externe fort, ou bien comme un régulateur interne (fort ou faible) ? Cette position a pourtant été défendue au plan socio-économique, notamment par Herbert Spencer au XIX^e siècle, et aujourd'hui n'est-ce pas la position paradoxale défendue par les tenants d'une éthique purement procédurale ? À l'échelle, sinon du corps du moins de l'espèce (ordre biologique), on pourrait être tenté d'imaginer que ce mode R ext – caractérise bien le rôle joué par le mécanisme de la sélection naturelle dans les équilibres démographiques entre espèces au sein des

écosystèmes ; mais tout bien considéré la sélection naturelle s'apparente davantage à une régulation interne faible (R_{int-}) qu'à une quelconque régulation externe (elle n'est pas imposée par un Grand Sélectionneur, comme l'est le jardinier dans son potager qui pratique la sélection artificielle).

A fortiori dans l'ordre cosmique, comment se représenter un Dieu non pas purement créateur, mais faiblement régulateur – au sens où nous avons entendu ce concept d'une régulation sans norme – d'un monde qu'il aurait par ailleurs créé ?

À noter également qu'on retrouve l'hippocratismes médical dans deux combinaisons (b) et f)). Ceci n'est pas un paradoxe mais le résultat d'un déplacement d'approche (selon qu'on considère dans la doctrine le rôle de l'art médical ou celui de la nature-médecin).

Les quatre théories de la régulation (cosmique, social, biologique)

a), b), c), d), e), f) représentent certes différents types d'ordre à chaque niveau considéré (cosmique, social, biologique). Mais a) et b) ne sont que des variantes du point de vue du mode de régulation ; e) et f) également (respectivement ils représentent des variantes des combinaisons R_{int-} et R_{int+} , respectivement). Si l'on fait abstraction de ces subtilités somme toute secondaires (présence ou non d'une transcendance créatrice, coextensivité ou non du régulateur et du système régulé), leur mode de régulation permet de les ranger en quatre catégories distinctes qu'on peut caractériser comme suit :

a) et b) :

☞ ne se dérègle pas mais se déséquilibre et se rééquilibre à un niveau quelconque (R_{int-})

C'est $\mathfrak{A}_{ext}$ qui risque de dérégler ☞ !

Il n'y a pas de $\mathfrak{A}_{ext}$!

c) :

☞ ne se dérègle pas mais se déséquilibre et *est* rééquilibré à un niveau quelconque (R_{ext-})

Nécessité d'un $\mathfrak{A}_{ext}$!

d) :

Se dérègle (pas de R int –) mais *est* corrigé (R ext +)

Nécessité d'un $\mathfrak{L}$ ext !

e) et f) :

Se dérègle (pas de R int –) mais *se* corrige (R int +)

Nécessité d'un $\mathfrak{L}$ int !

Il n'y a pas de $\mathfrak{L}$ ext !

Le raisonnement analogique

Nous aboutissons ainsi à un système de correspondances des trois ordres (analogie monde-société-organisme) du point de vue du mode de régulation (forte ou faible, interne ou externe) et du statut du régulateur (transcendant ou immanent).

On pourrait formuler le raisonnement analogique de la façon suivante (j'omets ici la proposition de discours analogique déclinée en mode R ext –, qui n'a pas grand sens – en dépit de ce que dit Spencer... –, et j'inclus en revanche la formulation des deux sous-modes de R int +, qui ne laissent pas d'être différents) :

1) *De même que le monde est une grande machine autorégulée par le jeu mécanique de ses différentes parties (matérialisme athée) ; de même la société est une machine autorégulée par le libre jeu des volontés individuelles sur un marché (libéralisme économique) ou des institutions de pouvoir sur la scène politique (équilibre des pouvoirs, libéralisme politique) ; de même l'organisme est une machine autorégulée par les lois physico-chimiques régissant les rapports entre ses différentes parties.*

Soit une autorégulation faible qui confine avec la notion simple d'équilibre, stipulant une immanence radicale de la règle et du régulateur, caractéristique des philosophies monistes athées de la nature (immanence radicale en mode R –).

2) *De même que le monde est un système régulé de l'extérieur par l'entité divine (interventionnisme surnaturaliste) ; de même le système économique ou le système politique de la société sont régulés de l'extérieur par l'État (socialisme étatiste, État hobbesien) ; de même l'organisme est un système*

régulé de l'extérieur par le médecin-thaumaturge (système médical de Brown).

Soit une hétéro-régulation forte correctrice (transcendance laborieuse).

3) De même que le monde est un système autorégulé par une de ses entités (divinité totémique ?) régissant l'activité des autres parties du monde ; de même la société est un système autorégulé par la partie « État » régissant l'activité des autres parties de la société (économique, civile, etc.) ; de même l'organisme est un système autorégulé par ses organes régulateurs (nerveux et endocriniens) régissant l'activité des autres parties de l'organisme.

Soit une autorégulation forte, de nature corrective, associée à l'idée d'un régulateur interne mais circonscrit et localisé au sein du système (immanence circonscrite).

4) De même que le monde est par nature un système autorégulé qui corrige les désordres qui l'affligent (providentialisme, panthéisme) ; de même la société est par nature un système autorégulé qui corrige (vis rei publicæ) les maladies du corps social ; de même l'organisme est par nature un système autorégulé qui corrige (vis medicatrix naturæ) les maladies organiques.

Soit une autorégulation forte (correctrice), mais associée cette fois à l'idée d'un régulateur (la nature N) non localisé et non circonscrit à une partie restreinte de l'organisation, parfaitement coextensif à cette dernière (immanence radicale en mode R +).

En conclusion, quelques hypothèses audacieuses...

Nous faisons l'hypothèse que les religions totémiques représentent assez bien cette sorte de régulation qu'est le mode R int + avec un $\mathfrak{Z}$ identifié à une partie de l'organisation, et que nous avons qualifié comme immanence circonscrite.

Nous avançons également la proposition suivante, plus hasardeuse encore : du point de vue de la problématique de la régulation, le christianisme trinitaire se présente comme une *synthèse des trois $\mathfrak{Z}$ en mode R +*, chacune des personnes divines figurant un type de régulation forte :

Père (de l'Ancien Testament)	/	Fils	/	Saint Esprit
↓		↓		↓
transcendance laborieuse (d) / immanence circonscrite (e) / immanence radicale (f)				

Pour achever de nous décrédibiliser, aventurons-nous plus pleinement dans le domaine de la théologie, en faisant, en lien avec nos propositions précédentes, quelques hypothèses terminales plus hardies encore...

- L'Incarnation a fait du christianisme un quasi-totémisme. C'est ce qu'ont profondément compris les mouvements eucharistiques...

- L'Esprit Saint a fait du christianisme un quasi-panthéisme. C'est ce qu'ont profondément compris les mouvements pentecôtistes...

- L'unité des trois personnes en Dieu permet d'éviter les trois écueils-outrances du totémisme, du panthéisme et de l'interventionnisme surnaturel qui, considérés à part, constituent des archaïsmes théologiques. La combinaison des trois archaïsmes est radicalement originale et plaide en faveur de la supériorité théologique du christianisme.

Les textes

Les textes sont exposés dans l'ordre chronologique de leur apparition, mais les sigles qui accompagnent leur légende permettent de retrouver la place à laquelle ils correspondent dans le tableau systématique exposé précédemment.

La grande majorité de ces textes montrent que l'auteur (Shakespeare, Newton, Clarke, Adams, Malthus Spencer, Huxley, Pareto, Durkheim...) est parfaitement conscient d'une analogie des ordres (cosmique, sociologique, biologique) du point de vue du problème de la régulation, et l'exploite – utilisant tantôt un ordre, tantôt un autre pour modèle. Dans ce cas nous faisant figurer dans le sigle les différents ordres auxquels il est fait référence dans le texte.

William Shakespeare : L'allégorie du Dieu-soleil, analogue d'un Roi gouverneur : une conception totémique de la régulation cosmique (R int +/U et S, e) :

« Les cieux-mêmes, les planètes et ce globe, centre de l'univers, observent les degrés, les prééminences et les distances respectives ; régularité dans leurs cours divers, *marche constante, proportions, saisons*, formes, tout suit un ordre invariable. Et c'est pourquoi le soleil, cette glorieuse planète, sur son trône, brille en roi au milieu des autres qui l'entourent : son œil réparateur corrige les malins aspects des planètes malfaisantes, et son influence souveraine, telle que l'ordre d'un monarque, agit et gouverne, sans obstacle ni contradiction, les bonnes et les mauvaises étoiles. Mais lorsque les planètes,

troublées et confondues, sont errantes et en désordre, alors que de pestes, que de prestiges, que de séditions ! La mer est furieuse, la terre tremblante et les vents déchaînés ; les terreurs, les changements, les horreurs brisent l'unité, déchirent et déracinent de fond en comble la paix des États arrachés à leur repos. De même, quand la subordination est troublée, elle qui est l'échelle de tous les grands projets, alors l'entreprise languit. (...) Ôtez la subordination, mettez cette corde hors de l'unisson, et écoutez quelle dissonance va suivre. Toutes choses se rencontrent pour se combattre : les eaux renfermées dans leur lit enflent leur sein plus haut que leurs bords et trempent la masse solide de ce globe : la force devient la maîtresse de la faiblesse, et le fils brutal va étendre son père mort à ses pieds. La violence s'érige en droit, ou plutôt le juste et l'injuste, que sépare la justice assise au milieu de leur choc éternel, perdent leurs noms, et la justice anéantie périt aussi ; alors chacun se revêt du pouvoir, le pouvoir de la volonté, la volonté de la passion, et la passion, ce loup insatiable, ainsi secondée du pouvoir et de la volonté, doit nécessairement faire sa proie de toutes choses et finir par se dévorer elle-même⁵. »

Thomas Hobbes : Le pouvoir politique comme contrainte et correction (hétéro-régulation forte) (R ext +/S, d) :

« Je mets d'abord pour premier principe, que l'expérience me fait connaître, et que personne ne nie, que les esprits des hommes sont de cette *nature*, que s'ils ne sont retenus par la crainte de quelque commune puissance, ils se craindront les uns les autres, ils vivront entre eux en une continuelle défiance, et comme chacun aura le droit d'employer ses propres forces en la poursuite de ses intérêts, il en aura aussi nécessairement la volonté⁶. »

Isaac Newton : Promoteur, en cosmologie, d'une conception interventionniste, et en biologie, d'une conception hyper interventionniste (voire providentialiste) du divin (hétéro-régulation forte) (R ext +/U et C, d) :

« Car tandis que les Cometes se meuvent en tous sens dans des Orbes extrêmement excentriques, un Destin aveugle ne pouvoit jamais faire mouvoir toutes les planètes en un même sens dans des Orbes concentriques, à quelques irrégularités [*irregularitatibus*] près, de nulle importance, lesquelles peuvent provenir de l'action mutuelle que les Cometes & les Planetes exercent les unes sur les autres, & qui seront sujettes à augmenter jusqu'à ce que ce Système ait

⁵ W. Shakespeare, *Troilus et Cressida* [1602], I, 3, monologue d'Ulysse, in *Œuvres complètes*, T. 3, trad. F. Michel, Paris, Firmin Didot, 1842, p. 291.

⁶ T. Hobbes, *Le Citoyen* [1642], trad. S. de Sorbière, Éditions électronique Les Échos du Maquis, p. 14.

besoin d'être réformé : une Uniformité si merveilleuse dans le Système planétaire doit être nécessairement regardée comme l'effet du Choix. Il en est de même de l'uniformité qui paroît dans les corps des Animaux : [...] tout cet Artifice ne peut être que l'effet de la sagesse et de l'intelligence d'un Agent puissant et toujours vivant, qui par cela qu'il est present par tout, est plus capable de mouvoir par sa volonté les Corps dans son *Sensorium* uniforme & infini, & par ce moyen de former & de reformer [*fingerere & refingerere*] les parties de l'Univers, que nous ne le sommes par notre Volonté, de mettre en mouvement les parties de notre propre Corps⁷. »

Le débat Leibniz-Clarke : Dieu (uniquement) créateur ou Dieu gouverneur actif? Discussion sur la validité du modèle technique de l'horloge astronomique (R int -/U, b) :

« Monsieur Newton et ses Sectateurs ont encore une fort plaisante opinion de l'Ouvrage de Dieu. Selon eux Dieu a besoin de remonter de temps en temps sa Montre. Autrement elle cesserait d'agir. Il n'a pas eu assez de vue pour en faire un Mouvement perpétuel. Cette machine de Dieu est même si imparfaite selon eux qu'il est obligé de la décrasser de temps en temps par un concours extraordinaire, et même de la raccommoder, comme un Horloger son Ouvrage⁸. »

La réplique du très newtonien Samuel Clarke (R ext +/U et S, d) :

« L'État présent du Système Solaire, par exemple, selon les Lois du mouvement qui sont maintenant établies, tombera un jour en confusion, et ensuite il sera peut-être redressé, ou bien il recevra une nouvelle forme. »

« L'idée de ceux qui soutiennent que le Monde est une grande Machine, qui se meut sans que Dieu y intervienne, comme une Horloge continue de se mouvoir sans le secours de l'Horloger ; cette idée, dis-je, introduit le Matérialisme et la Fatalité ; et, sous prétexte de faire de Dieu une *Intelligentia Supramundana*, elle tend effectivement à bannir du Monde la Providence et le Gouvernement de Dieu. [...] Et comme on pourrait soupçonner avec raison que ceux qui prétendent, que dans un Royaume les choses peuvent aller parfaitement bien, sans que le Roi s'en mêle [...], on peut dire que ceux qui

⁷ I. Newton, *Traité d'Optique* [1704], Livre III, Question XXXI, trad. P. Coste, Paris, Montalant, 1722, p. 489-490.

⁸ W. G. Leibniz, « Lettre à la princesse de Galles », nov. 1715, in *Correspondance Leibniz-Clarke*, 2^e éd. Des Maizeaux, Amsterdam, 1740, § 8, cité in A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. R. Tarr, Paris, Gallimard, 1973, p. 284.

soutiennent que l'Univers n'a pas besoin que Dieu le dirige et le gouverne continuellement, avancent une doctrine qui tend à le bannir du Monde⁹. »

John Adams : Le pouvoir dans les corps politiques à l'image de celui dans des corps biologiques : une conservation (autorégulation faible) (R int -/S et C, a) :

« Certains médecins pensaient que si l'on pouvait conserver l'équilibre des humeurs dans le corps, ce dernier serait immortel ; peut-être pourrait-on en dire autant du corps politique si l'on pouvait conserver intact l'équilibre des pouvoirs. [...] Si cet historien nerveux (*i.e.* Thucydide) avait connu l'équilibre des trois pouvoirs, il n'aurait jamais considéré ce fléau comme incurable, mais aurait ajouté : tant que les partis des cités ne s'équilibreront pas¹⁰. »

Thomas-Robert Malthus : Le principe de population : un mécanisme d'autorégulation économique faible, analogue à la vis medicatrix opérant dans les corps (R int -/S et C, b) :

« D'une façon générale, la conduite pratique de l'espèce humaine à l'égard du problème du mariage a été bien supérieure à ses théories. Quoiqu'on ait beaucoup prôné le devoir de se marier et qu'on ait considéré le mariage précoce comme un moyen de prévenir le vice, en pratique chacun a néanmoins jugé convenable de bien examiner quels moyens il aurait de nourrir sa famille avant de franchir ce pas si important. La grande *vis medicatrix rei publicæ*, c'est-à-dire le désir d'améliorer son sort et la crainte de le rendre pire, n'a pas cessé de diriger les hommes dans le droit chemin, en dépit de tous les discours qui tendaient à le leur faire quitter. Ce puissant principe de santé [*powerful spring of health*], qui réside dans la prise de conscience que les hommes ont eue de l'action des lois de la nature, a développé en Europe le sentiment de prudence à l'égard du mariage¹¹. »

Herbert Spencer : Une conception non corrective de la régulation sociale et biologique (R int -/S et C, a) :

⁹ S. Clarke, « Première réponse », in *Correspondance Leibniz-Clarke*, *op. cit.*, § 8, cité in A. Koyré, *op. cit.*, 288-289.

¹⁰ J. Adams, « Tous les hommes seraient des tyrans s'ils le pouvaient » [1763], cité in M. Sahlins, *La Nature humaine, une illusion occidentale*, Villefranche-De-Rouergue, Éditions de l'éclat, 2009, trad. O. Renaut, p. 13 et 33.

¹¹ T. R. Malthus, *Essai sur le principe de population* [1798], trad. P. Theil, Paris, Seghers, 1963, p. 373.

« Comme il est de la nature de ces grands ganglions, développés le plus tard, qui distinguent les animaux supérieurs, d'interpréter et de combiner [*to interpret and combine*] les impressions multiples et variées qui leur sont transmises de toutes les parties du système, et de régler [*to regulate*] les actions de façon à les prendre toutes en considération, de même il est de la nature de ces grands corps législatifs, développés récemment, qui distinguent les sociétés les plus avancées, d'interpréter et de combiner [*to interpret and combine*] les désirs de toutes les classes et de toutes les localités, et de faire des lois en harmonie [*in harmony*] avec les besoins de tous. Nous pouvons décrire la fonction d'un cerveau comme donnant la moyenne des intérêts de la vie [*that of averaging the interests of life*], physique, intellectuelle, morale ; et c'est un bon cerveau que celui où les désirs répondant à ces trois intérêts, sont de telle façon équilibrés [*are so balanced*] que la conduite qu'ils dictent ensemble n'en sacrifie aucun. Semblablement, nous pouvons considérer l'office d'un Parlement comme consistant à faire la moyenne des intérêts des diverses classes [*that of averaging the interests of the various classes*] d'une société, et un bon Parlement est celui où les partis, répondant respectivement à ces intérêts, sont si bien équilibrés [*are so balanced*] que leur législation collective accorde à chaque classe toute la liberté compatible avec le droit des autres ¹². »

Thomas Huxley : L'organisme pris pour modèle de la société nous enseigne au contraire une autorégulation forte (correction) opérée par des organes spécifique (État et système nerveux) (R int +/- S et C, e) :

« Si les ressemblances entre le corps physiologique et le corps politique nous éclairent non seulement sur ce qu'est ce dernier et comment il est devenu ce qu'il est, mais aussi sur ce qu'il devrait être et tend à devenir, alors je ne puis m'empêcher de penser que le sens réel de l'analogie est totalement opposé [*totally opposed*] à cette conception négative du rôle de l'État. Supposons que, en accord avec cette théorie, chaque muscle maintenant que le système nerveux n'a aucun droit d'intervenir dans son mouvement [*had no right to interfere with its contraction*], sinon pour l'empêcher de gêner celui des autres muscles ; ou chaque glande qu'elle a le droit de sécréter autant qu'elle le désire tant que sa sécrétion ne gêne pas celle des autres ; supposons que chaque cellule soit libre de suivre son propre intérêt [*free to follow its own « interest »*] et que laissez-faire soit la règle de tout – qu'advierait-il alors du corps physiologique tout entier ? La vérité est que le souverain pouvoir du corps

¹² H. Spencer, « L'organisme social » [1860], in *Problèmes de morale et de sociologie*, trad. H. de Varigny, Paris, Guillaumin, 1894, p. 183 (souligné par l'auteur).

pense pour [*thinks for*] l'organisme tout entier, agit pour [*acts for*] lui, et régit les composants organiques avec une poigne de fer [*rules the individual components with a rod of iron*]. Même les corpuscules du sang ne peuvent tenir réunion sans être aussitôt accusés de provoquer une « congestion » – et le cerveau, comme tout bon despote qui se respecte, intervient alors immédiatement contre eux de la façon la plus brutale. [...] Ainsi, si l'on veut faire jouer l'analogie du corps politique avec le corps physiologique dans cette affaire, cela me semble être en faveur de l'idée d'une quantité bien plus grande d'interventions gouvernementales [*much larger amount of governmental interference*] que ce qui existe à présent ¹³. »

Émile Durkheim : La validation du raisonnement analogique précédent (R int +/- S et C, e) :

« [Spencer] compare, comme nous avons fait, les fonctions économiques à la vie viscérale de l'organisme individuel, et fait remarquer que cette dernière ne dépend pas directement du système cérébro-spinal, mais d'un appareil spécial dont les principales branches sont le grand sympathique et le pneumogastrique. Mais si de cette comparaison il est permis d'induire, avec quelque vraisemblance, que les fonctions économiques ne sont pas de nature à être placées sous l'influence immédiate du cerveau social, il ne s'ensuit pas qu'elles puissent être affranchies de toute influence régulatrice ; car, si le grand sympathique est, dans une certaine mesure, indépendant du cerveau, il domine les mouvements des viscères tout comme le cerveau fait pour ceux des muscles. Si donc il y a dans la société un appareil du même genre, il doit avoir sur les organes qui lui sont soumis une action analogue.

Ce qui y correspond, suivant M. Spencer, c'est cet échange d'informations qui se fait sans cesse d'une place à l'autre sur l'état de l'offre et de la demande et qui, par suite, arrête ou stimule la production. Mais il n'y a rien là qui ressemble à une action régulatrice. Transmettre une nouvelle n'est pas commander des mouvements. Cette fonction est bien celle des nerfs afférents, mais n'a rien de commun avec celle des ganglions nerveux ; or, ce sont ces derniers qui exercent la domination dont nous venons de parler. [...] Le grand sympathique social doit donc comprendre, outre un système de voies de transmission, des organes vraiment régulateurs qui, chargés de combiner les actes intestinaux comme le ganglion cérébral combine les actes externes, aient

¹³ T. H. Huxley, « Administrative Nihilism » [1871], in *Collected Essays*, vol. 1, London, Macmillan, 1893-1894, p. 271-272.

le pouvoir ou d'arrêter les excitations, ou de les amplifier, ou de les modérer suivant les besoins¹⁴. »

Léon Walras : La promotion du libéralisme économique comme autorégulation faible (conservation) (R int -/S, a) :

« Ce sera l'honneur des premiers économistes d'avoir reconnu et ce sera notre mérite, à nous autres économistes-mathématiciens, d'avoir démontré que la libre concurrence est, dans certaines limites, un mécanisme auto-moteur et autorégulateur de production de la richesse par les hommes en société, si on peut supposer que ces hommes sont capables de connaître leur intérêt et de le poursuivre, c'est-à-dire qu'ils sont des personnes raisonnables et libres. À cette condition, qui est fondée et légitime, nous démontrons, comme on l'a vu, que, sous le régime de la libre concurrence, les choses tendent d'elles-mêmes vers un équilibre correspondant au maximum d'utilité effective et coïncidant avec la proportionnalité des valeurs des services et produits à leurs raretés¹⁵. »

Vilfredo Pareto : Le débat libéraux vs socialiste en économie politique : un revival du débat métaphysico-cosmologique entre scolastiques et adeptes de la nouvelle physique (R int -/U et S, a // R ext +/U et S, d) :

« § 654. Principes généraux de l'organisation sociale.

Cette théorie n'est pas encore très avancée. Ce que l'on connaît de plus certain en cette matière, c'est le théorème, énoncé par Herbert Spencer, qui voit dans l'évolution une intégration de matière, pendant laquelle celle-ci passe, d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie et cohérente. Cette proposition était déjà connue en Économie politique. Le passage à une hétérogénéité définie avait surtout attiré l'attention et porte le nom de *principe de la division du travail*. On n'avait pas manqué d'observer aussi que cette division du travail avait, pour conséquence, l'accroissement de la mutuelle dépendance des individus composant la société. Nous ne nous étendrons pas sur ce sujet, qu'on trouvera traité, d'une manière complète, quant à la partie générale, dans les œuvres de Herbert Spencer, et, pour la partie concernant spécialement l'Économie politique, dans les œuvres de M. G. de Molinari. Nous devons seulement faire une observation sur la conséquence que les écoles socialistes tirent de l'observation relative à l'accroissement de la

¹⁴ É. Durkheim, *De la Division du travail social* [1893], Paris, PUF, 1986, p. 195-196 (nous soulignons).

¹⁵ L. Walras, *Esquisse d'une doctrine économique et sociale* 1898, in *Œuvres économiques complètes*, vol. 10, Paris, Economica, 1992, p. 426 (souligné par l'auteur).

mutuelle dépendance des individus. Elles y voient un argument en leur faveur, et une preuve que l'évolution conduit naturellement au régime socialiste. La conclusion est inexacte, car la discussion ne porte nullement sur le fait, admis par tout le monde, de l'accroissement de la dépendance, mais bien sur la manière dont cette dépendance croît réellement, et sur la manière dont elle devrait croître pour procurer le maximum d'ophélimité ou d'utilité. Cette dépendance peut, en effet, résulter de *forces automatiques internes*, naissant des conséquences naturelles des actes des hommes, ou bien être produite par des *forces coercitives externes*. Les socialistes préfèrent ces dernières ; les libéraux, les premières. Il est vrai qu'il plaît aux socialistes d'appeler *anarchique* la production qui se fait sous le régime de la libre concurrence, mais c'est ce qu'il faut démontrer, car ce point est précisément nié par les libéraux. Si l'on doit appeler *anarchique*, tout mouvement qui a lieu sous l'action de forces automatiques, le type de l'anarchie est le mouvement des corps célestes, lequel a lieu par l'action automatique de la gravitation universelle, et il nous faut revenir à la conception lumineuse du Moyen-Âge, qui croyait que les astres étaient guidés dans leur course par des esprits célestes. Il faut bien avouer, du reste, que cette idée ne s'écarte pas trop de celle que les socialistes se forment de l'*organisation* de la production¹⁶. »

¹⁶ V. Pareto, *Cours d'économie politique* [1897], in *Œuvres complètes*, T. 1, trad. P. Boven, Genève, Droz, 1964, § 654, p. 52 (souligné par l'auteur).

Immanence et transcendance chez Michael Polanyi (1891-1976)

*Pierre Bourdon*¹

Introduction

Je propose d'envisager le rapport entre immanence et transcendance à partir de la pensée de Michael Polanyi (1891-1976). Polanyi, d'origine hongroise, est un scientifique devenu philosophe qui a traversé les tourments du XX^e siècle et qui s'est principalement battu pour la science et pour la liberté. Il est aussi un auteur fondamental du dialogue contemporain entre sciences et théologie².

J'avoue d'emblée que depuis le début de ce séminaire je me demande où se trouve la frontière entre l'immanent et le transcendant. Du point de vue chrétien, le Dieu transcendant peut s'exprimer parfaitement dans l'homme Jésus et la Création tout entière gémit dans l'attente de son assumption en Dieu « tout en tous ». Je voudrais donc parler de passages plutôt que de frontières. Et je pense que la philosophie de Polanyi ouvre admirablement ces passages, certes sans les emprunter, mais en y conduisant de manière cohérente et convaincante.

Je présente ces ouvertures à partir successivement de la connaissance, de la culture et de l'anthropologie, et j'espère conclure sur ce que Polanyi a volontairement évité : le franchissement de ces portes par le Christ.

¹ Pierre Bourdon est théologien et travaille sur l'articulation sciences-théologie. Il enseigne à l'Institut Supérieur de Pastorale catéchétique de l'Institut catholique de Paris.

² L'article reprend ma thèse publiée au Cerf en 2017 sous le titre : « *Vérité et liberté se rencontrent* » : la pertinence théologique de l'épistémologie de Michael Polanyi.

1. Approche gnoséologique

Il faut dire un mot de la théorie de la connaissance tacite qui est le point de départ et la base du reste de la vision polanyienne. Sans cela, la suite sera à coup sûr obscure.

* Le modèle triadique de cette connaissance peut être schématisé ainsi : une personne A intègre des « indices » (ou éléments, ou pièces : *clues*) « subsidiaires » B pour considérer un ensemble (ou une figure, ou un sens : *whole* ou *Gestalt*) « focal » C. Toute conscience, ou attention, est conscience de quelque chose (intentionnalité), soit sous le mode subsidiaire, i.e. en vue d'autre chose, soit sous le mode focal, i.e. en vue de cette chose elle-même. D'une part, il faut reconnaître l'influence du gestaltisme, pour lequel la perception est la compréhension des éléments en termes de totalité de sens, naturellement intégrée par le sujet : c'est l'intuition qui inspire à Polanyi la structure subsidiaire-focale de la conscience intentionnelle. D'autre part, l'instrument premier de toute connaissance est le corps, et notamment ses sens, et la façon dont l'esprit se sert du corps est le modèle de celui dont la science, et toute entreprise de connaissance, se sert de ses outils propres, et singulièrement du langage.

* L'autre pivot de cette conception de la connaissance en est sa composante, ou dimension, « tacite ». Pour Polanyi, non seulement l'esprit donne sa forme aux perceptions, comme chez Kant, mais la réalité extérieure marque d'abord l'esprit de sa forme : évolutivement depuis les origines de la vie et individuellement depuis celle de la conscience. L'homme, en particulier, acquiert dès la petite enfance une certaine connaissance, ou plutôt une certaine « inhabitation »³, tacite du monde dont Polanyi montre comment elle détermine tous ses progrès ultérieurs, jusqu'aux plus hauts et aux plus raffinés. La dimension tacite est aussi sa réponse au problème épistémologique classique du *Ménon* de Platon, selon lequel on ne peut jamais rien découvrir de nouveau. Il faut donc compléter le schéma triadique ci-dessus en ajoutant que son objet, focalement visé, est dès le départ le moteur de sa propre recherche. L'intuition anticipe, les passions motivent, et l'imagination prospecte ce que le sujet déjà pressent, non par ressouvenir comme chez Platon, mais plutôt par inhabitation et co-naturalité.

* Enfin, il faut souligner que toute connaissance est chez Polanyi « personnelle » parce qu'elle résulte d'une relation d'« engagement » (*commitment*) envers son objet et qu'elle est prise de position responsable,

³ Inhabitation est pris dans le sens de présence intérieure spirituelle, celui utilisé aussi en théologie où le mot qualifie la présence divine à l'âme (ndlr).

parce qu'elle engage également certaines convictions et options souvent tacites mais essentielles (métaphysiques, linguistiques, ontologiques...). Cette dimension fiduciaire n'est pas un inconvénient ou un défaut inévitable : elle appartient au mouvement même de la connaissance, qui s'inscrit toujours déjà dans une inhabitation dont le sujet sait la limite, puisqu'il peut la transgresser par la contemplation de ses idéaux. Finalement, Polanyi vise à restaurer une juste conception de la connaissance, qui est en même temps une restauration de l'harmonie augustinienne entre foi et raison, au sens où la raison n'est qu'un outil de la connaissance, qui requiert aussi une certaine foi (cf. *Is* 7,9 LXX). Dans son article, « Faith and Reason » (1961)⁴, Polanyi réfute le positivisme et le réductionnisme en concluant que la connaissance s'élève progressivement, par sa saisie des niveaux hiérarchiques ascendants de la réalité, à l'intuition d'une unité ultime de l'étant, autrement dit que la connaissance de l'immanent conduit l'esprit à la pré-appréhension du transcendant. Tel est le premier franchissement de frontière entre immanence et transcendance que je voulais présenter.

2. Approche culturelle

Nous voudrions d'abord caractériser le rapport polanyien entre nature et culture comme un rapport de continuité-transcendance, sans confusion ni séparation. Car au cours des derniers millénaires de l'espèce humaine, l'évolution culturelle a progressivement supplanté l'évolution naturelle, mais non sans demeurer fondée sur elle (sa nature et ses modalités sont nouvelles mais toujours enracinées dans celles de la nature). Dès lors, dans le monde désormais « culturel » de l'homme, le seul remède à la contestation, voire à la négation, naturaliste et réductionniste de l'art et de la religion, qui forment le monde vraiment humain, est la reconnaissance d'une nouvelle transcendance, au-delà de la culture elle-même.

* Transcendance « individuelle » : la première transcendance que nous mentionnerons est celle de la vie primitive par rapport au physicisme et au mécanisme. Elle se révèle capable d'adaptation spontanée, d'auto-réparation, et de réactions qui transcendent la logique de ces derniers, de la même façon que la connaissance animale transcende, par l'intégration, la simple application de règles explicites (cf. la première approche).

⁴ Polanyi Michael, "Faith and Reason," *The Journal of Religion* 41, n°. 4, Oct., 1961, p.237-247.

* Transcendance « culturelle » : la seconde transcendance est celle de l'homme, capable non seulement de percevoir, de réagir et d'apprendre mais aussi de se donner consciemment des buts, voire de se sacrifier pour des idéaux. Elle nécessite une prise de conscience et de position de type évaluatif par rapport à l'ensemble de la réalité, au-delà de l'individu et de l'immédiateté. Dans notre espèce, ces fins nouvelles ont supplanté les fins naturelles et ont produit une nouvelle forme d'évolution, aussi bien dans ses principes que dans ses conditions. Cette seconde transcendance se traduit par l'émergence du langage symbolique, de la morale, de l'art et de la religion. Elle se produit comme en condensé, ou en accéléré, dans le passage du bébé émotif à l'enfant symbolique puis à l'adolescent logique et enfin à l'adulte cultivé et socialisé. Ou encore, au niveau cognitif, elle correspond au passage des apprentissages primitifs (d'un signe, d'un geste, d'une situation) aux facultés individuelles d'observation, d'invention et d'interprétation puis aux compétences « culturelles », que mettent respectivement en œuvre les sciences de la nature, les technologies et les sciences déductives. Mais elle reste insuffisante au regard des idéaux de vérité, de justice, et de liberté, qui doivent inspirer une société libérale.

* Transcendance « ultime » : pour Polanyi, ces idéaux nécessitent l'intuition de la réalité comme totalité signifiante et structurée, en particulier celle du temps cosmique comme unité ordonnée, habituellement par un temps originel de valeur archétypale, et la construction d'un horizon de sens à la fois cohérent et stable qui permet de concilier les expériences, au contraire fragmentaires et fugaces, de chaque vie. L'homme doit en particulier intégrer et englober les oppositions et les contradictions qui le façonnent : l'éternel et le temporel, le matériel et le spirituel, le mondain et l'extra-mondain et, pour la religion, le sacré et le profane. C'est à cela que s'emploient l'art et la religion, avec cette différence essentielle que l'œuvre propose la participation personnelle à une intégration possible de sens, tandis que la religion exige l'adhésion à la réalité ultime et nécessaire. Seule la « religion », au sens large d'adhésion à une transcendance ultime, peut donc unifier et accomplir la quête humaine de vérité, de justice et de liberté. Tel est notre deuxième franchissement de l'immanence à la transcendance : par l'élévation culturelle de l'homme au service, ou au culte, de ses idéaux originants.

3. Approche anthropologico-politique

Dans l'optique libérale de Polanyi, la liberté personnelle procède de la liberté politique qui, elle, nécessite des fondements transcendants à la

communauté humaine. Dans la « République des sciences », qui est son modèle de libre institution, ce fondement est l'idéal de vérité. Dans la république politique, ce fondement doit se combiner à ceux de la liberté et de la justice. Eux seuls peuvent réaliser, ou évoluer vers, le contrat social idéal, qui n'est soumis ni à la volonté générale (Rousseau), ni à celle du souverain (Hobbes), ni même à l'opinion publique, volatile et divisée. Mais pour que ce contrat fonctionne, et confirme la liberté de ses contractants, il faut que son fondement ne soit ni imposé par les hommes ni imaginé par eux. Après une longue réflexion, Polanyi va donc le penser comme *émergent*. La liberté a donc besoin d'idéaux émergents et elle est elle-même émergente. En fait, dans le dialogue contemporain entre sciences et théologie, l'émergence est devenue capitale pour la notion de liberté, car ce n'est fréquemment plus l'existence ou l'action de Dieu qui y sont en débat mais l'identité et la liberté de l'homme.

Le concept d'émergence étant assez large et fort débattu, disons simplement que nous entendons par là *a minima* que :

* La nature est une hiérarchie imbriquée (*nested*) de niveaux d'être, ou, si l'on se place dans le cadre métaphysique du *process*, de niveaux d'activité.

* Les émergents sont, dans cette nature, des qualités nouvelles ne résultant pas de la simple accumulation (comme la masse) ou de la simple combinaison (comme les couleurs secondaires).

* Les entités globales composées ne sont pas réductibles ou prévisibles à partir de leurs éléments constitutifs.

* À cette définition minimale, j'ajoute que Polanyi se fonde sur l'émergentisme évolutionniste britannique des années 1920, qu'il fonde sur le principe de marginalité (ou d'« action aux marges ») et sur l'ontologie des propriétés composées et efficaces (émergentisme « fort »), et qu'il oppose au réductionnisme (ex mécanisme) et au dualisme (ex vitalisme).

Dans ce même cadre du dialogue entre sciences et théologie, l'émergentisme moniste et naturaliste est souvent le seul accepté. Si la vision polanyienne transcende ce cadre, ce ne peut donc être qu'à partir de lui-même, en reconnaissant sa vocation intérieure à un accomplissement qui le dépasse. Autrement dit, les idéaux transcendants sont des émergents, au sens où ils s'expriment progressivement dans l'histoire du cosmos et de la vie, mais leur émergence, au lieu de les enfermer dans l'immanence, les destine ultimement à leur accomplissement. Cette transcendance et cette vocation sont essentielles à la liberté humaine, appelée non seulement à inhabiter concrètement l'horizon historiquement disponible de ces idéaux mais aussi à le transgresser (*break*

out) dans leur culte ou leur contemplation directe. Si donc la liberté polanyienne n'est pas absolue, mais liée à tous les niveaux qu'elle traverse, elle n'est pourtant jamais enchaînée, tant qu'elle peut en appeler aux idéaux qui l'enveloppent et la garantissent.

Parce que la nature sociale de l'homme pousse rapidement cette ascension vers sa socialisation et qu'aucune vérité ultime, ou aucune liberté réelle, ne peuvent être « individuelles », ni même « collectives » au sens d'une société animale, mais seulement symboliques et publiques, i.e. culturelles, nous enjambons rapidement les étapes anthropologiques ci-dessous pour aboutir au terme qu'est la liberté « supérieure ». Voici ces étapes :

1° ordre : la capacité à se rapporter à soi-même puis à se projeter, qui émerge avec le centre d'action individuel,

2° ordre : la capacité à reconnaître et à arbitrer ses propres motivations, que Polanyi nomme responsabilité personnelle,

3° ordre : la capacité à évaluer les normes et les modèles qui guident nos intérêts, nos motifs et nos désirs, correspondant, chez Polanyi, à la liberté supérieure.

Bref, la liberté « supérieure » consiste, pour Polanyi, à coïncider avec la vérité de son être et de sa relation au monde. Car, au fur et à mesure que l'organisme acquiert une liberté d'action puis de pensée, plus grande, il acquiert simultanément une vérité propre, celle de sa propre identité en relation avec son milieu, la sous-détermination croissante de la pensée et de l'action par le milieu étant compensée par une détermination croissante par l'individu lui-même. Liberté et vérité s'élèvent alors ensemble, jusqu'à devenir capacités d'agir et de connaître le soi comme micro- et le milieu comme macro- du même cosmos. La liberté « supérieure » consiste alors à penser, à croire, et à agir comme on le doit, i.e. selon la juste considération de notre nature et de notre place dans l'univers.

Ou encore, lorsqu'elle reconnaît cette vérité suprême que, depuis l'origine, les idéaux ont conduit la vie vers elle, la liberté supérieure consiste ultimement à leur obéir. C'est à dire que, pour Polanyi, l'émergence de la vie possède un sens profond dont la découverte et l'appropriation constituent la véritable liberté. Et même, dans une note théologique très rare, il avoue que :

« Chaque niveau d'être successif, émergeant de l'évolution de la vie sur Terre, s'enracine dans son prédécesseur qui lui fournit ses conditions d'existence et d'opération. Et chacun comporte inévitablement de nouvelles

possibilités d'échec, de maladie, d'erreur et, ultimement, de péché. La Rédemption serait alors la libération d'une telle affliction (que les Chrétiens nomment « Chute ») et que nous reconnaissons dans le Christ, que ce soit mythiquement ou historiquement⁵. »

Telle est notre troisième franchissement « anthropologico-politique » de l'immanence à la transcendance, par l'émergence et finalement l'accès à la personnalité individuelle puis collective de l'idéal de liberté. Peut-être est-il déjà visible que se profile derrière cela ce que nous appelons Incarnation ? Ce sera l'objet de notre dernier chapitre.

4. Approche théologique

— *Au niveau épistémologique* : L'épistémologie polanyienne redonne à la confiance, à l'imagination, à la personne, aux idéaux, à la tradition et à la communauté d'interprétation leur juste rôle dans l'élaboration de la connaissance. Elle rétablit ainsi les droits de la connaissance religieuse, notamment face au positivisme et au naturalisme philosophiques, et en renoue les liens avec les autres savoirs. Elle souligne aussi le rôle de la vision globale du monde dans laquelle les connaissances s'inscrivent et de laquelle on ne change que par une véritable « conversion », qui nous saisit en retour, par le fait que nous faisons nous-mêmes partie du monde que cette vision intègre. Bien que les idéaux de Polanyi ne conduisent pas nécessairement à une vision chrétienne de l'homme ou du monde (ni à aucune autre), le niveau ultime de l'engagement chrétien est cohérent avec eux, et donc doué de la même plénitude et de la même irréductibilité. Ceci est affirmé par Polanyi contre les multiples réductionnismes qui ont frappé d'abord la foi chrétienne, puis la morale, et enfin les sciences elles-mêmes. Comme le dit Keith Ward : « Polanyi espérait que son épistémologie nouvelle, et son ontologie hiérarchique associée, restaureraient l'adhésion à ces « entités spirituelles » [n.d.t. : vérité, beauté et justice], et ainsi justifieraient pour l'homme moderne la validité des intégrations produites par la science, la poésie, l'art, la morale et la religion⁶. »

C'est aussi à ces niveaux supérieurs (des idéaux) que l'évolution a progressivement élevé les espèces, jusqu'à celle qui se découvre enfin capable d'en reconnaître la logique et d'en servir consciemment le progrès. Ainsi

⁵ Polanyi Michael, « Faith and Reason », *The Journal of Religion* n° 41.4 (oct. 1961), Chicago U. P., p. 246 (traduit par mes soins).

⁶ Ward Julian, « Polanyi's ontological hierarchy », *Appraisal*, vol. 1 supplément 2, p. 56 (traduit par mes soins).

Polanyi ne se contente-t-il pas d'élaborer une nouvelle théorie de la connaissance mais poursuit-il une quête plus profonde et plus ambitieuse de rénovation morale et spirituelle, sorte de propédeutique à la religion : « Le but de Michael Polanyi n'était pas d'inventer un nouveau concept mais de renouveler les fondements moraux et spirituels de notre culture, appauvrie par la réduction de la réalité aux objets tangibles, et incapable de poursuivre ses valeurs et ses idéaux, parce qu'ils étaient considérés comme non réels⁷. »

— *Au niveau anthropologique* : Avec Edward Pols, nous extrapolons la connaissance tacite stricte en y ajoutant la jouissance tacite de la saisie des étants, i.e. celle de reconnaître une entité semblable à nous par la possession de l'être, qui confirme notre pouvoir tacite de réunir les éléments subsidiaires en une unité focale réelle et non imaginaire. Pour Polanyi, il n'y a de connaissance humaine que personnelle, reconnue par le sujet en acte de connaître, et chaque connaissance est ouverte sur le tout de la réalité, car le sujet humain récapitule en lui-même (physiologiquement) et met en œuvre (psychologiquement) tous les niveaux de cette réalité. Autrement dit, l'intégration hiérarchisée du corps et de l'esprit parvient, en l'homme, à une unité spirituelle capable de se reconnaître comme telle, et de reconnaître en tout étant, selon son degré propre d'accomplissement, cette même unité qui est son être. Ceci constitue l'accomplissement d'une évolution cosmique parvenue à la vie, puis à la conscience, puis à l'auto-transcendance, par l'intensification progressive du contrôle du principe qui la gouverne. Il faut donc voir dans la capacité humaine à reconnaître, à tous les niveaux, les manifestations de l'être, la conséquence de sa co-naturalité et de son ouverture à l'être, d'une façon proche du désir naturel de Dieu de Thomas ou de l'existential surnaturel de Rahner. Dit autrement, la reconnaissance de la validité de notre pouvoir d'intégration tacite ne peut procéder que de la conviction et de la satisfaction procurées par l'expérience d'une rencontre de la vérité et de la réalité, rencontre dont l'homme est intrinsèquement capable parce qu'il en est le lieu devenu conscient.

— *Au niveau métaphysique* : Dans la vision évolutionniste et émergente de Polanyi, les idéaux sont solidaires d'une histoire cosmique et anthropologique. Mais ils sont aussi les principes ou archétypes directeurs de cette histoire. Polanyi les envisage en incarnation progressive, jusqu'à leur émergence, en l'homme, à l'existence consciente et réfléchie. Cette existence devenue « personnelle » (au sens polanyien) est alors placée sous le signe du service et de la responsabilité, mais aussi de la faillibilité sans laquelle, finalement, il n'y

⁷ Gelwick Richard, « Science and reality, reality and God : a reply to Harry Prosch », *Zygon* 17.1 (1982), p. 35 (traduit par mes soins).

aurait pas d'histoire. L'histoire de l'univers, de la vie, et de l'homme marque les étapes d'une logique globale d'accomplissement, dont le sens est l'émergence et la prise de contrôle progressive par les principes qui suscitent et conduisent cette histoire, en même temps épistémologique et ontologique. Le statut métaphysique de ces idéaux est flou car Polanyi ne le développe pas. Il faut cependant éviter de les interpréter de façon aristotélicienne, c'est à dire d'identifier les centres attracteurs et leurs standards, avec les entéléchies d'Aristote : causes finales conceptuellement pré-déterminées avant leur réalisation. Il ne faut pas non plus prédéterminer et séparer les idéaux polanyiens comme les formes éternelles d'une « Πρωτη ὕλη » purement potentielle. En effet, la liberté polanyienne est plus évolutive et plus dialectique : les standards émergeant graduellement par le processus tâtonnant de l'évolution naturelle, et les idéaux prenant eux-mêmes forme par leur incarnation et leur inculturation progressives. Finalement, chez Polanyi, la liberté est le projet secret de la vie, né de la nature et habitant sous sa tente, mais tourné vers un accomplissement qui le transcende : celui de correspondre enfin à l'idéal de vérité qui s'y incarne.

La vision polanyienne s'inscrit mieux dans une métaphysique de l'évolution, telle que celle de Whitehead, où l'élément commun de forme, constituant l'ordre définissant une « société », ne précède pas mais résulte des préhensions mutuelles entre les entités actuelles composant cette société. Cependant, c'est bien lui qui donne forme, nouvelle, à la société en voie de concrescence, c'est à dire de formation. Une telle dialectique ne semble se concevoir que dans une métaphysique du devenir, où les réalités ultimes sont les entités actuelles, définies non comme objets mais comme processus. Bien que Polanyi n'ait jamais explicitement professé cette métaphysique, elle nous semble fournir le cadre approprié pour penser ses intuitions au sujet de réalités ultimes telles que l'univers, la vie et la conscience. Nous pouvons le vérifier à partir de la conclusion de *Personal Knowledge*⁸, où Polanyi évoque la vie comme accomplissement finalisé par la recherche de son auto-satisfaction, dans lequel chaque individu réalise originalement, et contribue à l'évolution, d'un motif (*pattern*) de la vie, étendu à son monde et à son histoire. Ce passage exprime clairement que chaque centre individuel est un acteur unique et autonome, contribuant à l'aboutissement de la vie à l'esprit, au terme duquel l'acteur ultime, qu'est l'homme, atteint finalement l'universel et l'intemporel, qui ont conduit l'évolution jusqu'à lui. Et cette histoire est celle d'une libération en attente de son ultime consommation.

⁸ Polanyi Michael, *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, Chicago U. P., 1958, p. 405.

— *Au niveau christologique* : Nous sommes finalement conduits à proposer un accomplissement christologique de la vision polanyienne. Car l'homme est le signe et le foyer d'un accomplissement inachevé, qui le pousse à une quête perpétuelle de vérité et de liberté, tandis que dans la foi, le Christ est l'être vraiment achevé et vraiment libre qui le réconcilie avec sa vérité. L'homme est une histoire et un projet en cours de réalisation, dont la vérité définitive n'est pas atteinte. Il est le lieu de rencontre entre la réalité qui se personnalise et la vérité qui s'incarne, mais son incarnation est encore potentielle et composée, comme en témoignent ses limites, ses conflits et finalement, ses péchés. Cette rencontre, en lui, n'est pas jouissance mais combat.

Positivement, il y a invitation et ouverture à l'espérance, vécues en particulier dans la quête des idéaux qui habite encore notre humanité. Car le terrain anthropologique et historique produit certes épines et ronces, mais il produit aussi du bon grain et il aspire à une consommation que la théologie connaît sous le nom de récapitulation. Cette aspiration stimule une espérance de nature christologique car l'Incarnation chrétienne peut se comprendre comme l'accomplissement des diverses ouvertures auxquelles la quête de la vérité nous a conduits. Contre les détours, les apories, et les échecs qui invitent au découragement ou au scepticisme se dresse une espérance, celle d'un accomplissement au contraire parfaitement actuel et totalement personnel, en possession à la fois de l'Être et de la Vérité, ou au moins celle de la possibilité d'un tel accomplissement, même s'il ne nous est pas donné personnellement. Pour cela aussi, la théologie possède un nom, celui de Jésus-Christ, ou, pour souligner la continuité avec notre perspective naturelle, celui, cette fois avec une majuscule, d'Incarnation.

Quels sont les lieux où cette aspiration se dévoile ? Nous en retiendrons trois :

* Le plus visible est peut-être celui de notre péché. La solidarité profonde entre l'homme et la nature, dessinée par la théorie de l'évolution, nous invite à reconnaître à la fois la valeur sacramentelle de toute vie, et la responsabilité unique de l'homme à l'égard de cette vie, y compris passée. Or la conscience contemporaine de notre négligence de cette valeur et de notre défaut vis-à-vis de cette responsabilité se fait de plus en plus vive, au moment même où notre pouvoir d'action technologique s'est décuplé. Bref, du point de vue simplement historique apparaît le besoin d'un salut qui, quant à lui, semble bien ne pas pouvoir émerger ni de la nature ni de la culture. Car les idéaux ne deviennent efficaces qu'incarnés et institués, ce qui n'est rien d'autre que la version profane de la nécessité, pour le salut, du Christ et de l'Église. Au

passage, Polanyi ouvre à une définition profane du péché, comme émergent et comme défaut, voire comme refus, de la dette contractée par l'homme envers la Création. De plus, la figure du Messie n'apparaît alors plus seulement négativement, comme une concession à l'infirmité de notre intelligence et de notre nature, mais aussi positivement, comme l'assomption de cette dette en vue de la réconciliation avec la Création et son auteur.

* Ceci nous conduit à un second lieu, plus positif, où se manifeste notre aspiration à un accomplissement christologique : celui des idéaux. Car, dans l'autre sens par rapport à ci-dessus, les idéaux et les convictions fondamentales ne peuvent être incarnés et institués que s'ils sont alors reconnus comme tels, c'est-à-dire comme réellement (sub-)ordonnés à ce qui transcende leur actualisation contingente. En dépit de la différence de leur mode concret de subordination à la vérité, ceci peut s'appliquer à la fois à la science et à la théologie. Polanyi dit : « De même, personne ne peut devenir scientifique s'il ne présume que la théorie et la méthode scientifiques sont fondamentalement correctes, et que leurs présupposés ultimes peuvent être considérés comme hors de doute. Nous avons là un exemple du processus décrit par les Pères de l'Église dans l'aphorisme : *fides quaerens intellectum*, la foi en recherche d'intelligence⁹. » En fait, une conception suffisamment haute de la liberté et de la responsabilité humaines exige une qualité d'engagement telle qu'elle ne peut être subsumée à rien de moins qu'à un niveau transcendant. Si cette liberté se met au service de la vérité, ce niveau ne peut être que celui de « la Vérité ».

* L'histoire nous fournit le troisième et dernier lieu d'attente d'un accomplissement christologique. Car elle est non seulement la connaissance scientifique la plus intégrée mais elle est aussi la plus mêlée à la théologie, dans une relation qui a d'ailleurs connu, à l'époque moderne, bien des tensions. Par exemple, Colin Gunton juge la christologie britannique trop historiciste, selon une tendance soit trop subjective (à la Dilthey) soit trop documentaire (à la Gadamer) et il s'appuie sur Polanyi pour y porter remède¹⁰. Plus précisément, il propose de réinterpréter les formules christologiques comme des affirmations de « connaissance personnelle » usant d'« outils conceptuels » et « inhabitant » une tradition pour affirmer « fiduciairement » une vérité « émergente », qui ne soit pas produite mais « découverte ». Mais Gunton voit bien qu'en christologie, quelque chose échappe à ce schéma car,

⁹ Polanyi Michael, *Science, Faith and Society*, Oxford, Oxford U.P., 1946, p. 45 (traduit par mes soins).

¹⁰ Gunton Colin, « The truth of christology », *Belief in Science and in Christian Life*, T. F. Torrance (ed.), Edinburgh, Clark Constable, 1980.

tout simplement, le Christ n'est pas une réalité émergente, continue avec les degrés d'être du monde, et soumise à la condition humaine créée, c'est-à-dire aliénée. Il nous montre ainsi que Polanyi permet de rétablir épistémologiquement non une christologie mais une philosophie chrétienne de l'histoire, c'est-à-dire une première étape, nécessaire mais provisoire, en attente de son accomplissement. De manière plus générale, nous dirions que l'histoire ne peut recevoir un sens et une unité que si elle accueille en elle ce qui ne lui est pas soumis et ne partage pas son aliénation. Autrement dit, pour acquérir un sens elle a besoin d'une irruption, et pour être inhabitable elle a besoin d'être « enfreinte ». Dans notre vision globale de l'histoire, comme incarnation progressive du principe actif qui l'anime, ce ne pourra être que par l'irruption intérieure, momentanée, et unique de ce principe à l'existence historique. Que cette irruption ne soit pas la fin mais l'ouverture de l'histoire est une pure grâce : celle, pour l'histoire, de réaliser d'une manière inédite son destin. Si nous ajoutons à cela que pour être à la fois cohérente avec cette histoire et saisissable par son sujet, cette irruption doit être personnelle, nous désignons manifestement un événement tel que celui de l'Incarnation.

Quoi qu'il en soit, c'est bien ainsi, en Christ, que le chrétien est appelé à passer de l'immanence à la transcendance. Non que la transcendance soit absente de son immanence, car elle en est comme le principe et l'idéal, mais parce que l'immanence gémit encore dans l'attente de son accomplissement. Polanyi montre que la liberté est le projet de la vie. Mais puisque, dans la foi, la vie est le projet de Dieu, la tâche théologique pourrait consister à ordonner un projet à l'autre. Et elle est vaste !

Bergson, Maritain et l'immanence de la vie

Olivier Perru ¹

En 1947, Maritain fit paraître une synthèse de plusieurs essais écrits durant son séjour aux États-Unis dans le but de justifier et résumer le choix d'une philosophie thomiste située au-delà de questions non résolues par Bergson et par le bergsonisme. *De Bergson à Thomas d'Aquin* nous paraît refléter avec suffisamment de recul la démarche de Maritain. L'étude critique qu'il proposait dès 1913, *La Philosophie bergsonienne* nous semble plus ardue à lire aujourd'hui, dans la mesure où elle rend compte de façon assez tranchée du divorce intellectuel du jeune philosophe Maritain vis-à-vis de la philosophie de Bergson, qui avait constituée jusqu'alors l'essentiel de sa formation (nous utilisons la deuxième édition, revue et plus nuancée, datant de 1930). L'intérêt de ces textes est de mettre en valeur les questions de Maritain et ses divergences avec Bergson, portant sur la durée et l'évolution d'une part, les apports des sciences à la vie intellectuelle et spirituelle, le sens d'une recherche de vérité et de l'expérience mystique, d'autre part.

1 – De Bergson à Thomas d'Aquin

La grande rupture entre Bergson et Maritain porte sur la place de la métaphysique. En suivant les cours de Bergson, Maritain a d'abord apprécié le dépassement du scientisme et les espaces de liberté auxquels pouvaient ouvrir la pensée du maître. Mais sa conversion au catholicisme et surtout sa rencontre avec le Père Clérissac furent déterminantes pour le choix de la pensée thomiste. L'enjeu ne fut pas seulement intellectuel, c'était celui du rapport entre l'intelligence et la foi chrétienne, alors nouvellement embrassée. Avec trente ans de recul, dans *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Maritain décrit ce que Bergson attendait de sa philosophie et on peut y lire en creux ce que lui,

¹ Olivier Perru, spécialiste de philosophie des sciences, est professeur à l'Université Lyon I (Sciences, Société, Historicité, Éducation, Pratiques).

Maritain, attendait de la démarche philosophique. Maritain dit de Bergson qu'il était « décidé à rester strictement fidèle » à une méthode philosophique « rigoureusement calquée sur l'expérience intérieure et extérieure » et débouchant sur une conclusion qui resterait au même niveau². Il nous semble qu'ici, Maritain ne cerne pas bien l'aspiration de Bergson au réalisme. La part de l'expérience est d'une grande richesse dans la philosophie bergsonienne, encore faut-il bien préciser de quelle expérience il s'agit et si vraiment la discussion et la conclusion vont au-delà du niveau de l'expérience. Bergson a tendance à mettre au même niveau l'expérience au sens scientifique et l'expérience humaine ordinaire, qu'elle soit intérieure ou extérieure, d'où une certaine confusion sur les apports de l'expérience à la philosophie bergsonienne. Dans le fond Bachelard aurait pu faire ici une critique un peu analogue : parce qu'il inclut l'expérience dans une durée, Bergson ne peut pas saisir ce qui caractérise l'expérimentation scientifique qui s'abstrait de l'expérience première, trop immédiate, pour se situer dans un cadre théorique, un ensemble d'hypothèses, une construction rationnelle³.

Il est vrai que Bachelard comme Maritain ont saisi des carences dans la pensée de Bergson : l'absorption de l'expérience dans la durée et le vécu, le problème de l'instant présent. Cependant, Maritain ne met pas en valeur le fait que ce retour à l'expérience chez Bergson aurait pu constituer le point de départ d'une entreprise philosophique plus réaliste, tournant le dos à l'idéalisme. En matière d'expérience, Maritain lui-même revient-il à l'expérience humaine et naturelle qui pourrait fonder sa philosophie ? Rien n'est moins sûr, il fait le choix d'une métaphysique certes relative à *ce qui est* mais elle est surtout inspirée de conclusions théologiques englobant une philosophie. Autant chez Bergson, l'expérience scientifique et l'expérience humaine sont présentes dans le développement de la pensée, autant chez Maritain, l'ordination de tout le savoir à la métaphysique et à la théologie enserme la *méta-expérience* supposée donner accès à l'être-même des choses, dans un carcan de principes scolastiques. Cela donne l'impression de réduire la part d'expérience au profit d'un système d'affirmations, d'une métaphysique du plein, à laquelle on accéderait simplement par « l'intuition de l'être »⁴.

Conscient de cette limite, revenons à sa critique adressée à Bergson au sujet de la place de la métaphysique dans les « Préliminaires » de *De Bergson à Thomas d'Aquin*. Maritain écrit de Bergson :

² Maritain Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin, Essais de métaphysique et de morale*, Paris, Hartmann, 1947, p. 16.

³ Bachelard Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

⁴ Maritain Jacques, *op. cit.*, p. 210.

« D'une part ce qu'il attendait de sa philosophie, ce n'est pas l'élaboration d'une métaphysique – qui dans l'échelle du savoir serait sur-ordonnée au savoir expérimental (...) ; ce qu'il attendait de sa philosophie, c'est qu'elle prolongeât les sciences expérimentales et qu'elle provoquât même en celles-ci (en particulier dans les sciences biologiques) certains renouvellements. D'autre part (...), plutôt qu'à une métaphysique, c'est à une philosophie de la morale et de la religion qu'il devait aller, précisément parce qu'il ne pouvait trouver que là, les expériences dont il avait besoin pour poursuivre selon la méthode adoptée par lui une fois pour toutes, le mouvement ascensionnel de sa recherche⁵. »

Ce regard porté *a posteriori* par Maritain sur le développement de l'œuvre de Bergson souligne la nature de l'itinéraire bergsonien. La recherche bergsonienne se déploie comme itinéraire spirituel faisant feu de tout bois, intégrant l'expérience humaine (en particulier, l'expérience intérieure de la conscience et de la durée) et les apports des expériences du champ scientifique (relativement au cerveau et à la mémoire, à l'unité du vivant et à l'évolution...). Cet itinéraire spirituel implique un prolongement des sciences expérimentales comme le dit très bien Maritain, c'est-à-dire leur prise en compte dans une philosophie et dans un itinéraire personnel, la dimension scientifique faisant finalement partie intégrante de l'expérience humaine chez Bergson. Maritain voit bien que c'est dans la dernière partie de sa vie, après la publication de *L'Évolution créatrice*, que Bergson va s'intéresser à d'autres expériences humaines, celles qui donnent vraiment son sens ultime à la vie et qui s'inscrivent dans le domaine de la société, de la morale, de la religion et de la métaphysique. Ainsi, l'itinéraire spirituel bergsonien demande une investigation intellectuelle des progrès des sciences humaines et expérimentales, particulièrement la psychologie et la biologie, pour mieux appréhender le vivant et la vie, les expressions de la conscience et de la durée. Cet itinéraire fait appel à l'expérience de tout homme dans l'intériorité et les manifestations de sa vie. Le lecteur de Bergson ne peut que prendre acte de l'autre champ d'expériences exploré par Bergson pour poursuivre « le mouvement ascensionnel de sa recherche »⁶. Il s'agit du dépassement de la conscience et des diverses manifestations de la vie par l'élan intérieur de la morale ouverte et du dynamisme mystique.

Il demeure sans doute une connivence entre Bergson et Maritain, autour de l'intuition et autour du spirituel. Comme l'opposition Bergson-Bachelard, la divergence Bergson-Maritain comporte des points de rencontre, peut-être des

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Idem.*

insuffisances et des richesses parallèles. D'un côté, l'intuition de la durée, de l'autre, l'intuition de l'être. Mais, existe-t-il une intuition de l'être ? Si on peut affirmer chez Bergson, la saisie intuitive au sens de mise en relation d'éléments permettant une certaine compréhension de phénomènes mouvants, il est beaucoup plus difficile d'employer l'expression « intuition métaphysique de l'être », au sens de Jacques et Raïssa Maritain ⁷, à l'égard de l'être ou plutôt de « ce qui est en tant qu'il est » ⁸. Certes, l'esprit humain est capable de juger de ce qui existe. Maritain prétendant redécouvrir la métaphysique aristotélicothomiste, ne fait-il que transposer sur l'être, l'intuition au sens de Bergson ? Il note effectivement la certitude de l'intuition bergsonienne. Mais derrière cette intuition de la durée, il y a un choix très net que fait Bergson, le choix de rendre compte de la vie pour laquelle la durée est la propriété la plus immanente et la plus immédiate. Maritain n'y voit pas le choix par excellence des deux philosophies possibles, celle de l'être d'un côté, celle de la vie et de l'esprit de l'autre, il n'y voit qu'une « fausse direction », en somme un essai de philosophie raté. Maritain écrit :

« Bref, au lieu de se diriger vers l'être, et de déboucher dans l'intuition métaphysique de l'être, ainsi que la nature des choses le demandait, l'expérience bergsonienne de la durée, prenait pour se conceptualiser une fausse direction, – alors que cependant, en tant même qu'expérience, elle continuait de vibrer sans le dire de tout le contenu ontologique dont nous parlions tout à l'heure – l'expérience bergsonienne de la durée a conceptuellement débouché dans une instable et fuyante notion du temps comme étoffe première du réel et objet spécificateur de la métaphysique, du temps comme objet premier (...) de cette torsion de l'intelligence sur elle-même qui lui ferait récupérer les virtualités de l'instinct et qui s'appelle l'intuition bergsonienne, et qui remplace pour Bergson l'intelligence comme pouvoir vital appréhensif du réel ⁹. »

Ici, il faut quitter l'assurance de Maritain : Bergson n'a jamais envisagé une équivalence entre la durée et le temps, il l'a suffisamment précisé dans toute son œuvre ; il envisagerait la durée intérieure vécue, comme substance même de la vie, étoffe première du vivant. Par contre, comme le dit Maritain, il est assez clair que l'intuition bergsonienne remplace l'intelligence vivante à la quête du réel et que son objet par excellence est bien l'expérience intérieure,

⁷ *Ibid.*, p. 22, p. 27. Maritain Jacques, *La Philosophie bergsonienne, études critiques*, deuxième édition, Paris, Rivière, 1930, p. 159.

⁸ Aristote, *Métaphysique* Γ, 3, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin.

⁹ Maritain Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin, Essais de métaphysique et de morale, op. cit.*, p. 27.

laissant apparaître la durée comme déploiement de tout être vivant. Là où Maritain a sans doute raison, c'est sur le fait que l'intelligence au sens de Bergson cherche à ramasser de l'intérieur et dans une unité, les manifestations de la vie. Maritain caractérise la méthode de Bergson comme la mise en place d'une métaphysique transcendant les phénomènes saisis par les sciences modernes. L'expérience du métaphysique bergsonien chercherait, « par-delà le temps spatialisé..., la durée concrète où s'opère sans cesse une refonte radicale du tout »¹⁰. Mais dans la perspective de Maritain, l'importance accordée à la durée chez Bergson provoque « l'irrationalisme de la philosophie bergsonienne »¹¹, laquelle devient relative à l'intuition et constitue la toile de fond d'une « réinvention du spirituel »¹². Maritain a partiellement raison en montrant que Bergson arrive difficilement à sortir de l'opposition entre l'intelligence (scientifique) et l'intuition (spirituelle). Mais ne faut-il pas y voir une complémentarité plus qu'une opposition ? L'intuition bergsonienne est requise pour approfondir l'expérience humaine, elle n'est pas une recherche des causes et elle peut sembler constituer une abdication de l'intelligence métaphysique ; mais d'un autre côté, cette position n'enferme pas la saisie de ce qu'il y a de plus profond en l'homme dans une scolastique logico-métaphysique. Les deux démarches témoignent d'une bifurcation de l'intelligence entre la métaphysique aristotélicienne de l'être ou celle de la vie.

Dans ces réflexions de Maritain sur la métaphysique de Bergson, qu'en est-il de *L'Évolution créatrice* ? Maritain, citant Bergson, écrit :

« Nous arrivons, dit Bergson dans *L'Évolution créatrice*, à voir dans le temps un accroissement progressif de l'absolu. Et pourquoi en est-il ainsi en définitive, sinon parce qu'une intuition qui, portant sur la durée concrète de la vie psychique, atteignait à travers cette *durée* et en elle *l'être même et l'existence substantielle*, et cette *activité* de l'être par laquelle, sous la motion de la Cause première, il surabonde encore, – Bergson l'a exprimée et conceptualisée dans la notion de temps, non dans celle de l'être ; pour dire ce qu'il voyait, il aurait fallu dire : *être*, il a dit : *temps* »¹³...

Maritain est difficile à lire, car il absorbe une citation de Bergson dans un langage scolastique ; cependant le texte est révélateur de l'identification qu'il fait entre l'intuition bergsonienne et sa propre intuition de l'être. De plus, une motion de la Cause première qui serait à l'œuvre, comme dans le néoplatonisme, à travers l'expression de la vie, n'est pas évidente chez

¹⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

¹¹ *Ibid.*, p. 32.

¹² *Ibid.*, p. 33.

¹³ *Ibid.*, p. 48.

Bergson¹⁴. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson est assez discret sur l'origine de la vie dans un acte créateur alors que Maritain voit dans la narration bergsonienne, « une expansion de l'élan créateur » ou de « l'acte pur créateur », bloqué avec l'être et le changement des vivants¹⁵.

Autres thèmes de *L'Évolution créatrice* et de *La Pensée et le mouvant*, traités par Maritain dans *De Bergson à Thomas d'Aquin* : le rapport entre le possible et l'acte et l'imprévisibilité du devenir. Maritain cite Bergson, dans *La Pensée et le mouvant* sur le jaillissement de nouveauté imprévisible : « Il faut en prendre son parti : c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel¹⁶. » Maritain convoque immédiatement la distinction de l'acte et de la puissance et rappelle que le possible renvoie à l'acte et que tout ce qui existe, existe en acte. Or, il y a bien évidemment un décalage. Ce dont Bergson veut parler, dans *La Pensée et le mouvant* comme dans *L'Évolution créatrice*, c'est de l'apparition de formes imprévisibles auparavant, d'abord et fondamentalement dans l'ordre biologique, puis dans l'ordre de la créativité humaine. La pensée de Bergson se meut essentiellement dans le devenir ; c'est dans le devenir qu'apparaissent de nouvelles formes, de nouvelles espèces, de nouvelles qualités, ce qui suppose d'ailleurs l'existence actuelle d'un sujet capable de s'adapter, capable d'acquérir de nouvelles déterminations. Là où Maritain explore *a posteriori* les implications de la « dénivellation métaphysique » entre la puissance et l'acte¹⁷, Bergson voit l'apparition du nouveau qui mêle la détermination (un jaillissement créateur inhérent à la vie) et l'indétermination (l'apparition de formes auparavant imprévisibles, dans les différentes dimensions du vivant et de l'homme). Ce serait là deux façons différentes de redire que l'être ou le vivant se dit à la fois dans le déterminé et l'indéterminé ; toute réalité peut subsister en s'adaptant. La seule erreur de Bergson est sans doute de tendre à attribuer une existence à une potentialité non encore exprimée. D'où la difficulté qui subsiste au terme : Bergson attribue la détermination la plus forte à ce qui devient et produit de lui-même du nouveau. Ce ne sont plus les réalités du monde qui méritent l'attention du philosophe, c'est une continuité de vie féconde et productrice

¹⁴ Ce n'est pas le point de vue de Paul-Antoine Miquel qui soutient une conception matérialiste de l'évolution bergsonienne, où l'élan vital prendrait une allure auto-poïétique et élaborerait à mesure les propriétés du vivant. Miquel Paul-Antoine, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris, Kimé, 2007. Miquel Paul-Antoine, *Le Vital, aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Kimé, 2011.

¹⁵ Maritain Jacques, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 53.

d'un incessant renouvellement, globalement ou en l'homme. Là est sans doute la plus grande originalité et le point le plus contestable chez Bergson.

Après *L'Évolution créatrice* (1907), Maritain tente de relire l'étape ultime de l'itinéraire bergsonien, celle de la publication des *Deux sources de la morale et de la religion* en 1932. De cette période, Maritain écrit : « Pendant ce temps, Bergson travaillait en silence. Il lisait, il se constituait une vaste documentation historique, ethnologique, sociologique, il méditait sur l'histoire de l'humanité. Il lisait les grands spirituels, ceux qu'on appelle les mystiques¹⁸... » L'argumentation de Maritain, autour de la force de conviction et de l'appel émanant des mystiques, rejoint celle de Bergson sur « l'appel des âmes supérieures »¹⁹. Maritain décrit le rapport bergsonien que l'on connaît entre le clos et l'ouvert, entre le statique et le dynamique ; chez Bergson, ce serait l'expérience des mystiques qui conduit à l'existence de Dieu. La « spéculation philosophique sur l'élan vital » pouvait, en 1907, faire pressentir cette existence mais ce qu'écrit Maritain laisse entendre qu'elle n'est en aucun cas une démonstration. Bergson qui parle toujours très peu du Dieu créateur mais le laisse parfois entrevoir, ne croit pas à une démarche métaphysique à ce niveau. L'expérience mystique serait le moyen de découverte de cet absolu, même si Bergson ne précise pas son rapport à telle religion révélée. Pour Maritain, ce qui caractérise en négatif *Les Deux sources*, est la « carence ontologique » et « l'empirisme radical »²⁰. Même si on peut parler d'une « tentative de découverte et d'intégration du spirituel dans ses formes les plus hautes », celle-ci serait « liée au système d'idées exposées dans *L'Évolution créatrice* »²¹. Chez Bergson, l'activité spirituelle de l'homme demeurerait tributaire de l'élan vital, ce qui est loin d'être absurde : l'homme n'étant pas un ange, toute activité humaine demeure liée à une production biologique (comme le soulignera également Canguilhem). La morale bergsonienne et sa perception de la vie mystique demeurent fondées sur « la métaphysique de l'élan vital », Maritain rappelle que celle-ci « méconnaît des vérités capitales »²². Il décrit la morale et la religion bergsonienne en soulignant leurs carences : l'absence de fin et d'engagement de l'intelligence pratique en morale, l'absence de « contenu objectif de connaissance » dans la religion dynamique²³. On retrouve donc toujours au terme de l'œuvre bergsonienne, le vitalisme inhérent à *L'Évolution créatrice*. Maritain a bien posé la question : dans une démarche

¹⁸ *Ibid.*, p. 62-63.

¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹ *Ibid.*, p. 71.

²² *Ibid.*, p. 73.

²³ *Ibid.*, p. 83.

intellectuelle de recherche de la vérité et en l'absence d'une métaphysique de l'être, peut-on échapper à un point de vue conditionné par une approche biologique et psychologique de la vie ?

En réalité, les carences de ces deux pensées sont symétriques : au manque d'expérience et à un certain dogmatisme chez Maritain, feraient écho chez Bergson, un manque de contenu et d'objectivation. En positif, on peut dire que là où Maritain met en valeur l'acte et la finalité pour éclairer la vie spirituelle, Bergson insiste sur la durée, l'élan, le dynamisme mystique. En cela encore, ce sont deux voies irréductibles mais complémentaires. Chez Maritain, lorsqu'il s'agit de recherche de sagesse philosophique, les sciences modernes se trouvent marginalisées. L'intégration du biologique dans la démarche de Bergson est plutôt mal vue, Maritain reproche à Bergson de ramener le spirituel à une composante du vital. Un immense mérite de Bergson est justement d'avoir cherché à tenir compte de la science de son temps, à la rendre cohérente avec une approche philosophique de la vie humaine. Non pas que Maritain ne tienne pas compte des sciences, il admet l'apport des sciences expérimentales à la pensée spéculative mais pour lui, la différence du savoir moderne et du savoir métaphysique est plus de nature que de degré : cela donne l'impression d'une barrière infranchissable.

2 – La philosophie bergsonienne

L'ouvrage sur lequel nous nous appuyons est la seconde édition de *La Philosophie bergsonienne*, livre paru en 1913, seconde édition publiée en 1930. Maritain y donne une préface assez fournie où il explique sa démarche. En 1930, la critique de la philosophie bergsonienne est la même ; ce qui a changé, c'est le ton du discours et sans doute l'attitude à l'égard de Bergson. En 1913, Maritain est hypercritique à l'égard de son premier maître, mais il n'en a pas toujours été ainsi. En 1905, Maritain était encore disciple de Bergson, puis sa conversion et l'influence qu'exerça sur lui le Père Clérissac furent déterminantes dans le rejet du bergsonisme et l'adoption d'une philosophie néo-thomiste.

À propos de son texte de 1913, lorsqu'il publie la seconde édition en 1930, Maritain ne retranche rien quant au fond de ce qui le sépare de Bergson, il reconnaît finalement la valeur propre de l'intention de Bergson (mais pas celle de sa pensée) et affirme son respect de l'ancien maître. Maritain supprime le caractère belliqueux des positions de 1913 face au bergsonisme. Sur l'évolutionnisme bergsonien, la critique de Maritain porte d'emblée sur le

rapport entre le devenir et l'être et sur une vision bergsonienne de l'être comme produit du devenir. C'est prendre la démarche de Bergson sur un plan métaphysique auquel elle ne prétend sans doute pas. L'évolutionnisme bergsonien a davantage pour but d'interpréter la théorie scientifique de l'évolution d'un point de vue philosophique. Visiblement, le souci bergsonien de mise en cohérence entre l'évolution biologique, « les tendances de la vie » et l'apparition de l'homme, a échappé à Maritain. Par contre Maritain a bien vu un défaut majeur de *L'Évolution créatrice* : « L'évolutionnisme ne rend nullement compte de l'intelligence²⁴. » De fait, il y a forcément un hiatus même s'il y a aussi des continuités entre l'activité de connaissance dans le monde animal et celle de l'intelligence humaine. Et la manière dont Bergson situe l'intelligence est très réductrice. Ce dont l'évolutionnisme peut rendre compte, ce sont les conditions d'apparition de l'homme ; d'où la tentative de la philosophie de Bergson de situer les facultés humaines dans la logique de l'évolution. Bergson veut faire jouer l'intuition en vue de resituer les résultats scientifiques dans la lumière de la durée et de l'émergence d'une conscience. Tout cela est illustratif mais demeure pauvre pour évoquer l'esprit humain et ce pourquoi il est fait. Par ailleurs chez Bergson, la fine pointe de l'esprit humain reste le lieu de l'amour et de l'intuition.

Soulignons au passage que, dans *La Philosophie bergsonienne*, Maritain ne relit pas les apports proprement biologiques de *L'Évolution créatrice*. On a l'impression qu'il n'en mesure pas l'enjeu et que tout le travail de lien qu'a fait Bergson entre sciences biologiques et philosophie, est plus ou moins ignoré. Maritain n'est pas rentré dans le paradigme évolutif, lequel procédait à l'époque par comparaison de formes, à l'intérieur d'une tendance du simple au complexe. Regarder l'intelligence et l'intuition comme un point d'aboutissement ultime de la vie est riche d'enseignement, à condition de ne pas trop matérialiser ce point de vue qui demeure assez symbolique. On ne saurait soupçonner Bergson de matérialisme ; au plus, peut-on le créditer d'une certaine imagination métaphysique. Même si Bergson se situe dans le cadre de l'évolution, selon lui, l'intelligence procède de la vie, toutes deux dépendant d'un élan créateur immanent ; tout cela renverrait peut-être plus à Plotin qu'à la modernité. Cette vision des choses est environnée par un imaginaire métaphysique, mais n'est-ce pas une façon de montrer tout ce que à quoi aboutit la vie, avec au terme, l'homme, corps et esprit ? Évidemment, la question d'une transcendance reste en suspens. Et le bergsonisme risque bien de brouiller les distinctions de nature et de ramener la diversité des vivants à de multiples expressions de la vie, à des propriétés de la vie et de la

²⁴ Maritain Jacques, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, 1913, p. 20.

conscience. Là, Maritain a bien vu le danger. Loin d'une certaine euphorie bergsonienne sur les progrès de la vie, il souligne que dans le monde végétal et animal, ce que l'on voit, c'est « le pitoyable échec de cette entreprise », « la conscience reste captive des mécanismes qu'elle avait montés »²⁵. En fait, l'apparition de l'homme est libération de la conscience et cela se produit chez l'homme, seul. Bergson reconnaît l'existence d'une différence de nature entre l'homme et les animaux ; en l'homme, la vie remporte un succès unique. Une lecture littérale de Bergson voit l'homme comme une sorte de production et un succès de la vie ; pourquoi cette unicité de l'homme ?

Maritain relit aussi les pages de *L'Évolution créatrice* sur l'intelligence, l'instinct, l'intuition. L'intelligence est bien chez Bergson, une faculté spécifique de l'esprit humain, elle s'oppose à la vie et elle est « fascinée par la contemplation de la matière inerte »²⁶. Maritain mettra progressivement en lumière ce à quoi cette définition réductrice de l'intelligence aboutit, les deux bipartitions entre instinct et intelligence et entre intelligence et intuition. Chez Bergson, l'intuition ne serait-elle pas une autre forme d'intelligence, dont l'objet est la vie ? Maritain a décrit la philosophie de Bergson dans *L'Évolution créatrice*, en pointant certaines difficultés, mais il ne s'en est pas encore complètement éloigné même s'il replace dans l'être ce qui pour Bergson, devait se dire dans la durée. À propos de « l'ordre du monde » et de la « finalité organique » dans *L'Évolution créatrice*, Maritain critique Bergson, à partir d'une autre philosophie du vivant, celle d'Aristote d'où un passage de l'âme à l'élan vital qui a pour effet de brouiller la distinction des pensées philosophiques. À l'égard de la critique bergsonienne du finalisme, Maritain répond par une brève synthèse sur la place de la finalité dans les corps vivants. Ces deux visions peuvent, semble-t-il, toutes deux s'accommoder d'une pensée qui verrait dans le vivant humain, la réalisation d'un élan initial créateur ou d'une œuvre renvoyant à son auteur ; mais, quand on regarde plus sérieusement, elles sont irréconciliables. L'ordre de la nature qui émane de la philosophie de Bergson, est profondément vitaliste. Maritain écrit de Bergson : « Il met dans l'impulsion purement efficiente, dans la *vis a tergo* de son élan vital, tout ce qu'il peut de la finalité : vie, conscience, appétit, effort, unité prodigieusement riche de tendances, exigences de création, – tout, moins l'intelligence. Si l'on supprime l'intelligence, il ne reste plus rien de la finalité²⁷. » Effectivement, placer une finalité dans la nature moins l'homme, serait artificiel et sans doute sans intérêt. Maritain condamne abruptement la

²⁵ Maritain Jacques, *op. cit.*, p. 27.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

tentative bergsonienne de « trouver un milieu entre la finalité et le hasard » et de « philosopher avec des élans, des tendances, des directions, etc., en excluant toute fin poursuivie et en expliquant les choses par une impulsion purement efficiente ». Pour autant, une philosophie de la nature déclinée uniquement en termes de finalité est inenvisageable. Maritain introduit sans médiation la cause finale et la substituant à l'élan vital bergsonien, il ne donne pas de solution, il indique simplement un ordre biologique à des fins déterminées.

Conclusion

Nous avons assez décrit l'irréductibilité entre la métaphysique que cherche Maritain et la philosophie de la vie qu'élabore Bergson. Irréductibilité, opposition, mais aussi points de convergence entre les deux auteurs, concernant l'expérience intérieure et l'immanence de la vie. Ce caractère irréductible d'une pensée à l'autre est attesté par des correspondances entre Bergson et Maritain. En 1929, alors que Maritain a envoyé à Bergson, *Bergsonisme et Métaphysique*, Bergson réagit en écrivant : « Mais, si la distance reste la même, je comprends beaucoup mieux après vous avoir lu, pourquoi un tel intervalle nous sépare » et il ajoute : « Il s'agit en fait de deux conceptions irréductibles de la méthode, et (...) peut-être aussi de la vérité ²⁸. » En 1934, Maritain vient d'envoyer à Bergson *Sept leçons sur l'être*, et Bergson lui répond : « Ce que vous dites de l'intuition m'intéresse particulièrement ²⁹... »

²⁸ Bergson Henri, « Lettre de fin juillet 1929 à Maritain », *Correspondances*, Paris, PUF, 2002, p. 1305-1306.

²⁹ Bergson Henri, « Lettre du 2 septembre 1934 à Maritain », *op. cit.*, p. 1471.

**« Le ciel, c'est le ciel du Seigneur ;
aux hommes, Il a donné la terre. » (Ps 115, 16)
Est-ce si simple ?...**

Pierre Martin de Viviés¹

La question de la transcendance divine traverse une grande partie de l'Ancien Testament, mais elle ne se pose pas dans les termes de la philosophie. La langue hébraïque présente la particularité d'utiliser des termes concrets pour aborder des concepts abstraits et le choix de ces termes est révélateur de la manière dont est conçue l'abstraction en question.

Pour évoquer la transcendance divine, les auteurs de l'Ancien Testament vont dire que Dieu est *qadosh* (קדוש). La racine à la base de ce terme se retrouve dans pratiquement toutes les langues sémitiques anciennes. Les philologues contemporains l'associent à la racine trilitère *qdash* avec pour sens premier « séparer ». Le sens profane du terme est assez rare. Très vite, ce vocabulaire prend un sens religieux² :

- *qdash* au sens de « mettre à part en vue de Dieu ». Cela peut s'appliquer à des objets (rituels, offrandes...), des animaux ou des hommes. Ultimement, c'est le peuple d'Israël entier qui est « consacré » au Seigneur, au sens de mis à part des autres peuples.

- *qdash* est aussi un attribut divin. Si on conserve le sens de « séparer », la « mise à part » de Dieu est comme une séparation d'avec la création, ou tout du moins d'avec le monde des hommes.

¹ Pierre Martin de Viviés est exégète. Il enseigne à la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Lyon.

² Il est dès lors traduit en français avec le vocabulaire de la sainteté ou de la consécration.

C'est cette piste que nous allons explorer, avec pour point de départ l'affirmation du psaume 115 : « ¹⁶ Le ciel, c'est le ciel de YHWH, la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam. » Pour penser Dieu « à part », le plus simple est probablement de concevoir la séparation dans sa dimension spatiale. Elle peut donc s'inscrire dans un cadre cosmologique, physique plus que métaphysique.

Une rapide exploration de *Gn 1* montre l'importance du verbe « séparer » (לָדָּרַךְ) dans ce premier récit de création. Une grande partie de l'œuvre créatrice consiste à séparer les éléments. Après avoir séparé la lumière des ténèbres (*Gn 1, 3*), Dieu opère la seconde séparation, celle du ciel et de la terre :

« *Gn 1* ⁶ Dieu dit : Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux et il en fut ainsi. ⁷ Dieu fit le firmament, qui sépara les eaux qui sont sous le firmament d'avec les eaux qui sont au-dessus du firmament, ⁸ et Dieu appela le firmament ciel. Il y eut un soir et il y eut un matin : deuxième jour. »

Le terme traduit par firmament est l'hébreu רָקִיעַ *raqîa'* qui provient d'une racine signifiant « battre » ou « fouler aux pieds »³. Selon cette racine, le firmament est une voûte solide, sur laquelle on pourrait littéralement marcher. La traduction grecque de la Septante emploie στερέωμα qui désigne également un solide.

Qui dit séparation dit aussi frontière. Le *raqîa'* forme la frontière entre ciel et terre. Une frontière qui présente des particularités :

- Le *raqîa'* est transparent : on peut y voir briller les astres. Mais cette transparence n'est pas symétrique. Depuis la terre, on ne peut voir au-delà du firmament. Le domaine de Dieu (et donc Dieu lui-même) reste inaccessible à l'observation visuelle. En revanche, depuis le ciel, on peut observer la terre. Le *raqîa'* fonctionne donc comme une glace sans tain.

- Le *raqîa'* est micro-perforé. Il peut laisser passer l'eau d'en-haut sous forme de pluie.

- Le *raqîa'* est un obstacle solide. On ne peut le franchir dans le sens terrestre à moins qu'une ouverture y soit pratiquée ou une fenêtre ouverte. En revanche, il semble, à en croire la littérature extra-testamentaire, que le franchissement dans l'autre sens soit possible, même si cela n'est pas forcément autorisé.

³ C'est cette racine qui est utilisée pour parler du travail consistant à plaquer une feuille d'or sur une statue (*Is 40, 19*).

Sur ce cadre de base, les récits bibliques proposent plusieurs récits autour du franchissement de cette frontière, franchissement dans un sens ou dans l'autre, franchissement permis ou défendu selon les circonstances.

La descente

Le thème de la descente divine se rencontre dans de nombreux passages. Toujours dans le livre de la Genèse, Dieu descend aux renseignements dans l'affaire de Sodome :

« Gn 18 : ²¹ Je veux descendre et voir s'ils ont fait ou non tout ce qu'indique le cri qui, contre eux, est monté vers moi ; alors je saurai. »

Ce qui laisse encore à penser que, pour l'auteur, il faut un déplacement physique de Dieu pour accéder à l'information. Dans le livre de l'Exode, la perspective est différente : Dieu accède à l'information depuis le monde d'en-haut, mais il doit descendre pour agir dans le monde d'en-bas :

« Ex 3 : ⁷ YHWH dit : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses. ⁸ Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel, vers la demeure des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébuséens. » »

Le vocabulaire de la descente figure également dans la théophanie du Sinaï (Ex 19, 20). Cette occurrence exploite le thème de la montagne comme escalier vers la divinité. Dieu descend et Moïse monte. La montagne est donc un lieu de rencontre à mi-chemin. Mais elle se situe dans le monde d'en bas. C'est Dieu et non Moïse qui sort de son plan d'origine.

La manifestation divine peut prendre l'aspect d'une nuée, qui sert à la fois à révéler la présence et à dissimuler son apparence, « Ex 33 ⁹ Chaque fois que Moïse entrait dans la Tente, la colonne de nuée descendait, se tenait à l'entrée de la Tente et Il parlait avec Moïse. »

On trouve le même thème dans une représentation assez archaïque de YHWH comme Dieu de l'orage (pratiquement similaire à Baal) :

« Ps 18 : ¹⁰ Il inclina les cieux et descendit, une sombre nuée sous ses pieds ; ¹¹ il chevaucha un chérubin et vola, il plana sur les ailes du vent. »

Cette représentation est reprise dans la prière du psalmiste :

« *Ps 144* : ⁵ YHWH, incline tes cieux et descends, touche les montagnes et qu'elles fument ; ⁶ fais éclater l'éclair, et les disloque, décoche tes flèches, et les ébranle. »

Une tournure plus spirituelle se rencontre chez le prophète Isaïe :

« *Is 55* : ¹⁰ De même que la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer pour fournir la semence au semeur et le pain à manger, ¹¹ ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche, elle ne revient pas vers moi sans effet, sans avoir accompli ce que j'ai voulu et réalisé l'objet de sa mission. »

La descente du Sinaï devient ainsi le modèle permettant de penser une nouvelle descente, dans une perspective eschatologique :

« *Is 63* : ¹⁹ Nous sommes, depuis longtemps, des gens sur qui tu ne règnes plus et qui ne portent plus ton nom. Ah ! Si tu déchirais les cieux et descendais – devant ta face les montagnes seraient ébranlées ; ⁶⁴ ¹ comme le feu enflamme des brindilles, comme le feu fait bouillir l'eau – pour faire connaître ton nom à tes adversaires, devant ta face les nations trembleraient ² quand tu ferais des prodiges inattendus. »

Ce dernier passage amène un thème complémentaire, celui de la « déchirure » des cieux. Car si le firmament est bien une voûte solide, il faut qu'une ouverture y soit pratiquée pour permettre le passage. Cette ouverture peut être imaginée comme une ouverture « physique », telle une porte ou une fenêtre, comme en « *Ps 78* ²³ Aux nuées d'en haut il commanda, il ouvrit les battants des cieux. » Le terme employé ici est un terme standard pour parler d'une porte, comme la porte d'une maison ou d'une ville. Dans d'autres versets, il s'agit plutôt d'une fenêtre ou d'une écluse (*Gn 7*, 11).

L'épisode du songe de Jacob s'inscrit bien dans cette perspective :

« *Gn 28* : ¹² Il eut un songe : Voilà qu'une échelle était dressée sur la terre et que son sommet atteignait le ciel, et des anges de Dieu y montaient et descendaient ! »

Le mot traduit par « échelle » est un terme technique rare qui désigne effectivement l'instrument servant à se déplacer physiquement. Dans ce songe, l'échelle permet la translation entre les deux plans, comme si cet ustensile était indispensable aux anges pour se déplacer. Cette vision est le prélude à une théophanie, comme si Dieu avait lui aussi emprunté ce passage pour arriver aux pieds de Jacob. La réaction de Jacob à cette théophanie est très significative :

« Gn 28 : ¹⁶ Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : “ En vérité, YHWH est en ce lieu et je ne le savais pas ! ” ¹⁷ Il eut peur et dit : “ Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel ! ” »

L'expression « maison de Dieu » fait de la vision un récit étiologique pour la ville de Béthel. L'expression « porte du ciel » emploie un terme différent qui désigne la porte en tant qu'ouverture plutôt qu'objet matériel. Il y a peut-être une allusion à Babylone et à sa grande ziggurat dans la mesure où « Babylone » correspond à l'akkadien *bab-ilim* qui signifie la « porte du dieu » ou *bab-ilâni*, la porte des dieux.

Il est possible que, dans la mentalité des auteurs, certains lieux se prêtent davantage à la communication entre les deux mondes. Dans un judaïsme plus tardif, le lieu par excellence de cette communication sera le temple. Le récit de la vocation d'Isaïe y situe une théophanie qui permet de mieux comprendre la notion de Dieu comme « séparé » :

« Is 6 : ¹ L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône grandiose et surélevé. Sa traîne emplissait le sanctuaire. ² Des séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler. ³ Ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : “ Saint, saint, saint est YHWH Sabaot, sa gloire emplît toute la terre. ” ⁴ Les montants des portes vibrèrent au bruit de ces cris et le Temple était plein de fumée. »

Ce récit propose une théophanie assez classique (tremblement de terre, fumée... évoquant la théophanie du Sinaï). Selon la logique du livre d'Isaïe, Dieu est présenté comme un roi siégeant sur son trône. Le texte joue habilement sur la double signification du mot *hékhal* : temple ou palais royal. L'affirmation de la triple « sainteté » de Dieu confirme son caractère totalement « séparé » du monde des mortels. Et pourtant, le temple permet une communication visuelle et auditive avec le monde d'en haut.

L'élément le plus intéressant de cette scène est la réaction d'Isaïe à cette vision :

« Is 6 : ⁵ Alors je dis : “ Malheur à moi, je suis perdu ! Car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le Roi, YHWH Sabaot. ” »

Isaïe prend position dans une question qui fait débat dans les livres de l'Ancien Testament : l'homme peut-il entrer en contact, même simplement visuel, avec Dieu ?

a) D'un côté, une école stipule qu'il est impossible pour l'homme de voir Dieu sans y laisser la vie. L'affirmation de base se trouve en « *Ex 33* : ²⁰ Mais, dit-il, tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. » Ce qui explique que, dans ce récit, Moïse ne verra Dieu que de dos (ce qui ne semble pas dangereux...). La même réaction se rencontre dans le livre des Juges (*Jg 6*, 22 et 13, 22).

Il semblerait qu'Isaïe se rallie à cette perspective. La vision divine n'entraîne chez lui que la peur. Il est « perdu » car il a « vu ». L'intérêt de ce texte est de fournir une raison à cette impossibilité de voir Dieu sans mourir. Cela tient à l'écart entre la « sainteté » de Dieu et l'impureté de l'homme. Ce terme d'impureté renvoie à une notion cultuelle. La « pureté » est l'ensemble des conditions requises pour pouvoir approcher des choses « consacrées » utilisées dans la liturgie. C'est notamment une condition requise pour pouvoir entrer dans le temple. Selon la logique de cette vision, le visionnaire dans le temple doit être cultuellement pur. Apparemment, cette pureté légale ne suffit pas pour supporter le contact divin...

La suite du texte met en place un rituel de purification faisant intervenir un des *seraphim*, « *Is 6* : ⁷ Il m'en toucha la bouche et dit : “ Voici, ceci a touché tes lèvres, ta faute est effacée, ton péché est pardonné. ” » Selon ce passage, l'écart entre Dieu et l'homme ne procède pas du domaine de la pureté légale, mais bien de la pureté morale, avec le vocabulaire de la faute et du péché.

b) Cependant, d'autres textes ne considèrent pas que l'écart entre Dieu et les hommes rende mortel pour ces derniers un contact visuel direct avec la face divine. Ainsi, Abraham s'entretient sans problème avec Dieu lorsque celui-ci rend visite à son campement pour discuter du sort des habitants de Sodome (*Gn 18*, 115). Divers prophètes voient le Seigneur sans que cela ne mette leur vie en péril (comme Amos en *Am 9*, 1).

Par ailleurs, tous les personnages qui ont cru leur dernier jour arrivé parce qu'ils ont vu le Seigneur ne sont pas morts pour autant. Même Moïse pour lequel un autre passage précise, « *Ex 33* : ¹¹ YHWH parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami... » Ainsi, dans le même livre de l'Exode, on trouve l'impossibilité de voir Dieu en face et le dialogue face à face de Dieu avec Moïse...

Passer en force : la tour de Babel (Gn 11)

Ce récit dont la composition est tardive, mais qui est placé précocement dans l'histoire de l'humanité, possède d'abord une fonction étiologique. Il s'agit d'expliquer la diversité des langues de l'humanité. Pour ce faire, l'auteur élabore un récit assez complexe. La motivation des humains est donnée au v. 4 :

« Gn 11 : ⁴Ils dirent : Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre ! »

Autant la ville paraît être une composante nécessaire pour éviter la dispersion de l'humanité, autant la tour semble avoir une autre fonction, plutôt du côté de « se faire un nom », au sens d'assurer un souvenir durable dans la mémoire de l'humanité.

L'objectif est que le sommet soit dans les cieux. L'arrière-plan de cette image est fourni par la grande ziggurat du temple de Marduk à Babylone. Ces ziggurats étaient conçues comme des montagnes artificielles, avec le temple de la divinité posé au sommet. En forme de gradins, elles formaient un escalier permettant de monter vers le dieu. Transposée dans le récit de Gn 11, cette tour est considérée comme un escalier permettant de monter directement dans le domaine céleste⁴.

La réaction divine à cette tentative se déroule en deux temps, reflétant d'ailleurs la composition complexe de ce récit :

- D'abord, une collecte d'informations, « Gn 11 : ⁵Or YHWH descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. » Ici, il faut que Dieu franchisse lui aussi la frontière pour aller observer la construction.

- Une décision d'empêcher les travaux, « Gn 11 : « ⁷Allons ! Descendons ! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. »

Selon ce texte, il ne semble pas que Dieu puisse voir et agir à distance : il doit descendre dans le monde d'en bas pour y être opérationnel. Le projet est

⁴ Notons que l'approche est ici technologique et non spirituelle. Le v. 3 décrit une construction à base de briques et de bitume, ce qui évite de donner trop vite une interprétation allégorisante à ce récit.

condamné sans qu'une raison précise soit donnée. L'humanité n'a rien à faire dans le monde divin. La division linguistique de l'humanité rend impossible le projet⁵.

Obtenir un permis de séjour

Si le passage en force de la frontière a été empêché dans le récit de la tour de Babel, cela ne veut pas dire que tout mouvement d'ascension soit impossible pour les humains. Mais il faut pour cela obtenir une autorisation... C'est la base de tout un pan de la littérature apocalyptique. Dans ces récits, le voyant bénéficie d'abord d'une ouverture qui lui permet de discerner ce qui se trouve au-delà du firmament. Ensuite, il peut être emmené par cette ouverture pour bénéficier d'une visite guidée du monde d'en haut, l'amenant parfois au seuil même du trône divin.

Dans le premier chapitre du livre d'Ézéchiel, le prophète reçoit ainsi une vision du monde d'en haut, avec un « effet de zoom ». Plus on avance dans le récit, plus la vue approche du trône :

« Ez 1 : ²⁶ Au-dessus de la voûte qui était sur leurs têtes, il y avait quelque chose qui avait l'aspect d'une pierre de saphir en forme de trône, et sur cette forme de trône, dessus, tout en haut, un être ayant apparence humaine. ²⁷ Et je vis comme l'éclat du vermeil, quelque chose comme du feu près de lui, tout autour, depuis ce qui paraissait être ses reins et au-dessus ; et depuis ce qui paraissait être ses reins et au-dessous, je vis quelque chose comme du feu et une lueur tout autour ; ²⁸ l'aspect de cette lueur, tout autour, était comme l'aspect de l'arc qui apparaît dans les nuages, les jours de pluie. C'était quelque chose qui ressemblait à la gloire de YHWH. Je regardai, et je tombai la face contre terre ; et j'entendis la voix de quelqu'un qui me parlait. »

Le récit demeure dans la plus grande imprécision, utilisant simplement de multiples comparaisons : *comme, qui ressemble à, ayant l'apparence de, qui paraît être...* Dans la mesure où l'effet de zoom est inconnu de l'optique de l'époque, il est possible que le texte envisage que le prophète se rapproche effectivement du trône divin.

Deux autres personnages de l'Ancien Testament ont fait l'expérience d'un passage du monde d'en bas vers le monde d'en haut de leur vivant :

⁵ Lorsque la division sera abolie, d'après le récit de la Pentecôte (Ac 2, 8), l'entrée dans le monde céleste pourrait redevenir possible...

Pour le plus ancien, Hénoc, le texte de la Genèse ne donne aucun détail et résume toute l'histoire en un verset « Gn 5 : « ²⁴ Hénoc marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'enleva. »

Le cas d'Élie est beaucoup plus détaillé et prend place dans le temps historique et non mythique :

« 2R 2 : ¹¹ Or, comme ils marchaient en conversant, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux deux, et Élie monta au ciel dans le tourbillon. ¹² Élisée voyait et il criait : " Mon père ! Mon père ! Char d'Israël et son attelage ! " Puis il ne le vit plus et, saisissant ses vêtements, il les déchira en deux. ¹³ Il ramassa le manteau d'Élie, qui avait glissé, et revint se tenir sur la rive du Jourdain. »

On voit ici se mettre en place un élément qui sera fréquemment repris dans la littérature apocalyptique : la nécessité d'un vecteur pour que l'homme puisse accéder au monde d'en haut. Ici, il s'agit du char de feu divin ou d'un « tourbillon » de vent. Dans d'autres textes, ce sont des anges qui se chargent de la translation.

Cette montée aux cieux d'Hénoc et d'Élie est-elle un aller simple ou un retour est-il envisageable ? La littérature extra-testamentaire a beaucoup développé le thème du retour de ces personnages, faisant de leur venue un signe eschatologique majeur dont on trouve l'écho dans les textes néo-testamentaires autour de la figure de Jean-Baptiste. Dans la littérature hénochienne, Hénoc effectue même plusieurs allers-retours entre le monde d'en-bas et le monde d'en-haut.

L'ascension de ces personnages répond à différents motifs selon les livres : découvrir le fonctionnement du monde d'en-haut, accomplir des missions pour le compte de Dieu, apprendre ce qui va arriver dans la suite des temps... Ils ne viennent pas de leur propre initiative et ne présentent aucun danger pour le monde d'en-haut et ses habitants. Mais est-ce toujours le cas ?...

Interférer avec le monde d'en haut ?

Un passage du livre de Daniel pose un intéressant problème : un personnage du monde d'en-bas peut-il, malgré la frontière, interférer et même nuire au monde d'en haut ? En Dn 7, le personnage de Daniel est bénéficiaire d'une vision qu'il a du mal à interpréter. Dans cette vision, une bête monstrueuse représente le royaume des Grecs et une des cornes du monstre, la

petite corne, représente plus spécifiquement l'ennemi juré d'Israël vers 170 B.C.E., le roi séleucide Antiochos IV Épiphane.

La vision se développe dans le chapitre 8 avec une action surprenante de cette petite corne :

« Dn 8 ⁹ De l'une d'elles, de la petite, sortit une corne, mais qui grandit beaucoup dans la direction du sud et de l'orient et du Pays de Splendeur. ¹⁰ Elle grandit jusqu'aux armées du ciel, précipita à terre des armées et des étoiles et les foula aux pieds. ¹¹ Elle s'exalta même contre le Prince de l'armée, abolit le sacrifice perpétuel et renversa le fondement de son sanctuaire ¹² et l'armée ; sur le sacrifice elle posa l'iniquité et renversa à terre la vérité ; elle agit et réussit. »

Le terme hébreu employé pour parler de la croissance de la corne désigne aussi bien la croissance en taille que l'exaltation orgueilleuse. La corne atteint l'armée du ciel et en précipite une partie à terre. L'armée du ciel désigne suivant les passages les étoiles (*Dt* 4, 19) ou les habitants des cieux (divinités païennes ou anges suivant les textes) ⁶. Pris au sens littéral, ce texte pourrait vouloir dire que le roi a effectivement le pouvoir d'atteindre les anges et d'obtenir une victoire sur leur armée. Selon cette logique, le « prince de l'armée » serait alors le général en chef des anges, à savoir Michel selon la suite du livre de Daniel.

Toutefois, la mention de l'abolition du sacrifice oriente plutôt le lecteur vers le temple de Jérusalem, où le roi a effectivement sévi. Il est alors possible de comprendre comment l'auteur conçoit qu'un roi humain et mortel puisse agir sur le monde d'en-haut. Il n'a pas besoin de passer en force le firmament dans une approche de type « tour de Babel ». Il lui suffit d'agir sur le point d'ancrage entre les deux mondes, que constitue le sanctuaire. Le prince de l'armée céleste peut avoir son pendant terrestre avec le grand-prêtre.

La suite du livre de Daniel propose un couplage assez étroit entre monde d'en-haut et monde d'en-bas. Selon la logique de cet ouvrage, chaque nation terrestre dispose d'un patron angélique. Les combats entre royaumes humains reflètent dès lors le combat entre leurs protecteurs célestes. La victoire d'un camp sur l'autre est conditionnée par la résolution du conflit dans le monde d'en haut. Dès lors qu'Israël est protégé par le premier prince angélique (*Dn* 12, 1), les armées perses puis grecques ne pourront remporter une victoire définitive.

⁶ Pour une analyse détaillée, P. de Martin de Viviès, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Paris, Cerf, 2002, p. 76-77.

Cette idée d'un couplage entre les deux mondes se retrouve dans la théologie propre à la communauté de Qumrân, avec quelques différences toutefois. Dans la perspective de la guerre eschatologique, il n'existe pas deux combats parallèles dans chaque monde, comme en Daniel, mais une seule confrontation mettant en œuvre tous les protagonistes, hommes et anges, dans le monde d'en bas.

Dans tous ces cas de figure, les humains peuvent au mieux interférer avec des anges. Il semble que Dieu soit totalement hors d'atteinte.

Devenir eschatologique de la frontière

Ce cosmos constitué d'une terre et d'un ciel séparés par une frontière bien établie est-il appelé à perdurer ? Qu'en adviendra-t-il à la fin des temps ? La littérature biblique propose deux modèles principaux pour décrire la destinée eschatologique des justes :

- Le modèle patriarcal, qui consiste à habiter une terre purgée de toute présence hostile pour y mener une longue et heureuse vie, à l'image des patriarches. Ce modèle rend nécessaire la résurrection des corps pour pouvoir goûter cette vie terrestre.

- Le modèle angélique, qui consiste à habiter dans le monde d'en haut et à vivre à la manière et en compagnie des anges (*Dn* 12). Ce modèle n'impose pas une résurrection des corps.

La question se pose de la pérennité de la frontière après le jugement final. Dans le modèle patriarcal, on peut retrouver la situation initiale décrite par le psaume 115. Les hommes vivent sur la terre et Dieu dans le ciel. Dans le modèle angélique, tout le monde se retrouve au ciel et la terre (et donc sa frontière) n'a plus de raison d'être.

Dans le livre éthiopien d'Hénoch, la section des Paraboles propose une solution originale : plutôt que de choisir entre modèle terrestre et céleste, les justes pourront à la fois habiter une terre nouvelle purgée de tout mal et le ciel en compagnie des anges. Une figure nommée l'Élu, qui reprend certains traits du fils d'homme daniélique, assure cette double appartenance dans la mesure où lui-même accède librement aux deux plans.

L'apocalyptique chrétienne va procéder de manière assez similaire. Le ch. 21 du livre de l'Apocalypse commence par évoquer une terre nouvelle et des cieux nouveaux (21, 1). Il semblerait donc que l'ancien clivage demeure

ainsi que la frontière. Cependant, un élément original fait son apparition avec la figure de la Jérusalem céleste :

« Ap 21 ¹⁰ Il me transporta donc en esprit sur une montagne de grande hauteur, et me montra la Cité sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, de chez Dieu, ¹¹ avec en elle la gloire de Dieu. Elle resplendit telle une pierre très précieuse, comme une pierre de jaspe cristallin. »

Le texte se poursuit avec la description de la ville. L'élément le plus original, pour une cité s'appelant Jérusalem, est l'absence de temple :

« Ap 21 ²² Du temple, je n'en vis point en elle ; c'est que le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout, est son temple, ainsi que l'Agneau. »

Il se met donc en place une redéfinition de l'espace : toute la cité devient un temple, alors que dans l'ancien modèle, il y avait une stricte séparation entre l'espace sacré du temple et celui, profane, de la cité.

La suite du texte met en place une autre abolition, celle de la frontière temporelle entre jour et nuit :

« Ap 22 ⁵ De nuit, il n'y en aura plus ; ils se passeront de lampe ou de soleil pour s'éclairer, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils régneront pour les siècles des siècles. »

Dans la mesure où, selon Gn 1, c'est précisément l'alternance du jour et de la nuit qui permet le décompte de l'écoulement du temps, c'est une manière de dire que cet écoulement n'est plus perceptible, ou tout simplement n'existe plus.

Si la vision présente la Jérusalem céleste en train de descendre, elle ne la montre jamais atterrir. Elle ne vient pas se superposer à la Jérusalem terrestre, qui, en toute logique, a disparu avec l'ancienne terre. Dans la vision, elle reste éternellement dans son mouvement de descente, comme si elle stationnait à mi-hauteur.

D'où une hypothèse conclusive : l'Apocalypse suggère une redéfinition du temps et de l'espace, avec abolition de la frontière entre monde d'en-haut et monde d'en-bas. Si une frontière demeure, c'est entre l'intérieur de la ville et l'extérieur, d'où l'importance de ses remparts dans la description. Mais aucune adversité ne réside à l'extérieur de ces remparts, et le texte précise que les portes de la ville sont toujours ouvertes (21, 25) ⁷.

⁷ La citation d'Isaïe 60, 3 en Ap 21, 24 évoque la possibilité que les « nations » extérieures à la ville viennent lui apporter un tribut, mais cela ne cadre pas facilement avec les chapitres précédents qui n'ont laissé en vie que les fidèles du Christ.

Ne serait-ce pas le Christ lui-même qui redéfinit l'espace et le temps ? Il ne s'agit plus d'être au ciel ou sur la terre, mais d'être avec lui ou sans lui. Alors que la création initiale se fait par séparation et établissement de frontières, la nouvelle création englobe tout autour d'une seule réalité, l'Agneau immolé et toujours vivant siégeant sur le trône divin au cœur d'une cité flottant éternellement dans un temps suspendu...

Transcendance, immanence et gloire

Christopher Southgate¹

Le thème de cette suite de réflexions est la transcendance et l'immanence de Dieu. Je commencerai donc par dire que ce sont des propriétés évidentes de Dieu dans l'interprétation chrétienne. Dieu, par qui il existe quelque chose, n'est clairement limité par aucun aspect de l'existence des créatures (à moins que cette limitation ne soit auto-choisie). Donc, quel que soit le moyen que nous choisissons pour exprimer la transcendance divine, nous devons accepter que celle-ci fasse partie de notre façon de comprendre Dieu. De même, Dieu ne serait pas Dieu si Dieu n'était pas présent à chaque entité au sein de la création, plus présent que toute créature, plus proche de chacun de nous que notre veine jugulaire, comme le dit l'adage musulman. Aussi difficile qu'une telle représentation de l'immanence puisse être, nous devons accepter que cela fasse partie de la façon dont nous comprenons Dieu.

Ces pensées fondamentales et rationnelles sur Dieu doivent être complétées et modifiées par la révélation et les doctrines qui en découlent. Si nous confessons le Christ comme la seconde personne de la sainte Trinité et si nous reconnaissons son incarnation sur la terre, nous devons alors nuancer notre compréhension de la transcendance et de l'immanence divine dans cette période spécifique de l'histoire. De même, si nous prenons au sérieux la promesse eschatologique exprimée en particulier dans le livre de l'*Apocalypse* et en *1 Co 15*, nous devons admettre l'existence d'un état futur dans lequel l'habitation de Dieu avec les créatures aura une intimité nouvelle et transformatrice, Dieu, nous dit Paul, sera « tout en tous ». Cela fait également partie de notre représentation de l'immanence.

Ces quelques remarques préalables montrent à quel point la tâche de la théologie chrétienne est délicate, informée comme elle doit l'être par la raison philosophique, mais aussi par les Écritures dans toute leur diversité, ainsi que

¹ Christopher Southgate est biochimiste de formation. Puis après s'être tourné vers la poésie, il est devenu théologien. Il a développé sa recherche sur les questions science et foi. Il enseigne aujourd'hui à l'Université d'Exeter (UK).

par d'autres aspects de la rationalité humaine comme ce que la science nous dit sur la nature de l'univers et de la vie. Je crois aussi que John Wesley avait raison d'insister sur le fait qu'il est important que l'expérience joue un rôle dans notre façon de parler de Dieu. Donc, ayant établi que parler de transcendance et d'immanence est nécessaire à notre discours sur Dieu, mais que cela se trouve dans une relation complexe avec le Dieu des Écritures et de l'expérience, je veux maintenant indiquer les problèmes que rencontre le discours sur transcendance-immanence dans deux domaines importants de la théologie : tout d'abord, dans la réflexion sur la relation entre Dieu, les êtres humains et le reste de la création à la lumière de la crise écologique, et ensuite dans nos tentatives de nous atteler au problème de la souffrance.

L'éco-théologie

Au cours des cinquante dernières années, dans beaucoup d'écrits théologiques, de nombreux chercheurs ont répondu explicitement ou implicitement à l'article de Lynn White publié dans *Science* en 1967, dans lequel il affirmait que le christianisme est « la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais vue ». Qu'est-ce cela a-t-il à voir avec transcendance et immanence ? Beaucoup diraient qu'une préoccupation pour les intérêts humains est autorisée par la doctrine selon laquelle les êtres humains sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, à laquelle s'ajoute en Gn 1, 26 et 28 la domination des humains et la soumission du reste de la création. Si les humains ont une vocation « divine » sur terre et si on souligne la transcendance divine, alors Dieu devient trop facilement une déité absente, une sorte de Dieu patriarcal au ciel représenté par une race humaine de seigneurs. En effet, paradoxalement, la vocation humaine d'intendance, si populaire dans toute la tradition chrétienne, est postulée à partir de cette image d'un Dieu absent, qui délègue le souci de la propriété de Dieu aux êtres humains.

Cette dynamique du Dieu au ciel sur-absent et de la race humaine trop seigneuriale est très critiquée, en particulier par les théologiennes éco-féministes. Je commenterai brièvement trois auteures représentatives de cette critique.

Rosemary Radford Ruether

Ruether offre une réflexion très sophistiquée et ce serait une erreur de l'accuser d'avoir simplement essayé de remplacer une divinité masculine

transcendante par une divinité féminine et immanente. Mais elle affirme néanmoins qu'il est important de se rendre compte à quel point notre réception des récits juifs de la création a été influencée par des motifs grecs et deux en particulier :

- (i) le mythe du *Timée* de Platon selon lequel l'âme est un principe qui aspire à se détacher de son corps actuel, corrompu ;
- (ii) et des cosmologies où la terre est le point le plus bas et le plus corrompu².

Il est facile de voir comment ces motifs vont de pair avec une signification de la transcendance divine qui nous empêche de valoriser le monde matériel de manière appropriée.

Une grande partie du diagnostic de Ruether concernant notre crise et les contraintes qui nous empêchent de nous engager envers elle, est très convaincante, mais de manière frappante on n'y trouve pas de doctrine claire sur Dieu.

Les « voix... de Dieu et Gaia... sont nos propres voix [...] non pas dans le sens qu'il n'y a "rien" là-bas, mais dans le sens que ce qui est "là-bas" ne peut être expérimenté par nous qu'à travers le prisme de l'existence humaine [...] Nous pouvons [...] deviner *la source de toute vie et de toute pensée qui se cache derrière le tout* [c'est nous qui soulignons]. Ce contact, bien qu'imaginé de manière humaine, peut être vrai. Sa vérité réside dans le test des relations ; nos métaphores portent-elles les traces de la compassion ou de l'hostilité³ ? »

On relèvera ici le pragmatisme de l'approche : la théologie est testée par l'éthique à laquelle elle donne naissance. Dans la mesure où on parle de Dieu, il s'agit implicitement de l'émanationisme : le divin est la source et la matrice de ce qui est (voir la citation *supra*), mais n'est en aucun sens ontologiquement distinct du cosmos, ni un agent en son sein. Ruether tient compte d'un Dieu personnel quand elle écrit :

« En contemplant le vide de notre futur moi éteint et de notre substance en voie de dissolution, nous y rencontrons la source de la vie et de la créativité d'où toutes choses ont surgi et dans laquelle elles rentrent, pour ensuite resurgir dans de nouvelles formes. Mais nous connaissons également cela

² R. R. Ruether, *Gaia and God: an ecofeminist theology of Earth healing*, London, SCM Press, 1992, p. 27-28.

³ R. R. Ruether, *op. cit.*, p. 254-255.

comme le grand Tu, le centre personnel du processus universel, avec lequel dialoguent tous les petits centres de l'être personnel⁴. »

Ce n'est pas si éloigné du langage d'un théiste chrétien plus traditionnel, Keith Ward, qui écrit :

« Ce n'est pas que l'infini soit vraiment une personne qui pense et ressent, qui se demande s'il va créer un univers, qui prend des décisions morales, se sent seul et aimerait avoir des amis et se demande si nous allons aimer Dieu ou non. C'est plutôt que l'infini se rapporte à nous de manière personnelle, contractant l'infini dans la forme finie afin de nous amener, ainsi que toutes les créatures qui en sont capables, à la maturité morale et intellectuelle et conduire notre vie finie vers une relation enrichissante avec sa source et son bien infinis⁵. »

Pour certains, cependant, le langage de Ruether sur Dieu est, selon la terminologie de H. Paul Santmire, trop radicalement déconstructiviste⁶. Il s'éloigne trop de la compréhension chrétienne de Dieu comme agent personnel pour pouvoir le considérer comme ancré dans la tradition chrétienne. Pour d'autres, il illustre bien une nécessaire correction qui sépare Dieu du langage du pouvoir et de l'oppression patriarcale.

Sallie McFague

Dans son étude de 1993, *The Body of God*, McFague expose tout d'abord ce qu'elle appelle « l'histoire commune de la création », le récit que nous donne la science de nos origines durant les 15 milliards d'années de l'histoire du cosmos (approximativement)⁷. C'est, dit-elle, le récit qui unit toutes les cultures et toutes les traditions humaines. Néanmoins, cette histoire ne nous dit pas comment penser ce qui nous concerne nous-mêmes dans la crise écologique. Par elle seule, elle ne favorise pas la « durabilité [ni la] qualité de vie »⁸. Le récit scientifique ne peut pas non plus parler d'objectifs divins ou humains. En considérant l'utilisation du langage antérieur sur Dieu à des fins d'oppression, nous devons imaginer de nouvelles métaphores. McFague explore la viabilité de la métaphore du monde en tant que corps de Dieu, une

⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁵ K. Ward, *God: a guide for the perplexed*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 232.

⁶ H. Paul Santmire, *Nature Reborn: the ecological and cosmic promise of Christian theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2000.

⁷ S. McFague, *The Body of God: an ecological theology*, London, SCM Press, 1993, p. 41-42.

⁸ S. McFague, *op. cit.*, p. 68.

« remythologisation » avec un « souci éthique ou pragmatique »⁹, par lequel elle espère pouvoir lier le récit scientifique avec les données de la révélation chrétienne.

Cette approche met l'accent sur le pragmatique, le pratique, le concret, une tradition que McFague fait remonter à Aristote (par opposition aux vérités propositionnelles désincarnées, statiques et absolues de Platon). Cette approche pragmatique pourrait sembler bien cadrer avec les préoccupations du féminisme et d'autres théologies de la libération. Cependant, Daphne Hampson a critiqué la construction des modèles de McFague comme n'étant rien d'autre qu'une forme d'humanisme habillé, notant que « la construction de modèles pour Dieu est basée sur ce que l'on conçoit comme des évidences en faveur de la croyance en Dieu... Le travail [de McFague] n'évoque pas de telles évidences » (Hampson, 1990 : 161). Mais pour McFague, notre fonction en tant qu'êtres humains n'est pas de penser de vraies idées abstraites, mais de « vivre de manière appropriée et responsable »¹⁰. Lorsque nous nous préoccupons de la planète, nous pouvons voir qu'elle est vulnérable et fragile et que, de surcroît, elle n'est pas un hôtel mais notre maison.

Le point important ici est de nous interroger sur la base factuelle du discours sur Dieu et de savoir si nous trouvons satisfaisant de laisser l'expérience, et les formulations éthiques pragmatiques, en être la preuve déterminante. Dieu est compris par McFague comme incarné comme nous, comme « l'unité psychosomatique primordiale et antérieure », mais l'action divine est non seulement « organique », comme celle du soi dans le corps, mais aussi « agentielle », comme l'esprit dans le corps. (La difficulté de ce langage est évidente : nous ne pouvons pas offrir un récit scientifique clair de ce qu'est la capacité d'action consciente, et encore moins de nous accorder sur ce que cela pourrait signifier d'être mû par l'esprit.) Ce modèle est panenthéiste : l'univers comme le corps de Dieu, animé et doté de puissance par l'esprit divin. McFague considère ceci comme un modèle à la fois conforme aux données scientifiques et capable de « nous aider à agir de manière holistique »¹¹. La science a été utilisée pour aider à écarter certains modèles, tels que Dieu en tant que père monarchique, mais elle n'est pas utilisée pour essayer d'« imposer des modèles ». L'expression de McFague, « l'univers comme corps de Dieu », suscite de réels problèmes. L'analogie avec notre propre incarnation est affaiblie par le fait que notre « soi » est inextricablement dépendant de nos fonctions inférieures, dont il est issu par

⁹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹¹ *Ibid.*, p. 147.

l'évolution, tandis que, pour McFague, Dieu est « incarné, mais pas par nécessité, ni totalement »¹². Polkinghorne a critiqué de tels modèles sous prétexte que « le corps de Dieu » serait toujours trop soumis soit à Dieu, soit au monde¹³. C'est toujours le problème quand l'immanence divine est sur-élaborée, sur-physique.

Anne Primavesi

Dans son livre *Gaia's Gift*¹⁴, Primavesi fait une proposition intéressante. Elle développe une théologie du don, un motif très prometteur en théologie écologique. Mais, étonnamment pour un chrétien plus conventionnel comme moi, ce n'est pas Dieu qui est le donateur dans son schéma, mais « Gaia », le système complexe d'autorégulation composé de la peau de la Terre et de son atmosphère, avec toutes les choses vivantes. Elle dit que « nous manquons d'intuitions concernant Dieu »¹⁵ et que nous avons tort de transférer « notre gratitude pour ce que la Terre donne librement » à « d'autres personnes ou [à] Dieu »¹⁶. Non seulement les humains mais aussi Dieu semblent être décentrés dans cette théologie. Il semble dommage que la Terre (nous sommes d'accord que nous en sommes absolument dépendants pour nos vies incarnées) ne soit pas regardée ici comme le lieu d'échange de dons, donner et être donné étant dérivés de Dieu en tant que créateur et soutien. L'accent mis par Primavesi sur notre incarnation physique et mortelle, et sur notre identité de créature parmi les autres, l'amène à valoriser la matrice de soutien offerte par Gaia (voir aussi Ruether), au détriment des compréhensions chrétiennes classiques de la vie après la mort et de la vie au Ciel.

La transcendance divine est ici acceptée, d'une certaine façon, mais pas comme faisant de Dieu le centre de notre adoration et de notre action de grâce, mais plutôt comme rendant Dieu si inconnaissable que notre attention spirituelle, notre action de grâce, serait mieux dirigée ailleurs.

Il est évident qu'un problème-clé de l'éco-théologie est d'exprimer le juste équilibre entre transcendance et immanence. On peut douter que l'Écriture offre une aide à ce sujet. Je pense que le rapport entre transcendance divine et préoccupation anthropocentrique des intérêts des êtres humains est une

¹² *Ibid.*, p. 150.

¹³ J. Polkinghorne, *Science and Providence*, Londres, SPCK, 1989, p. 18-23.

¹⁴ A. Primavesi, *Gaia's Gift: Earth, ourselves and God after Copernicus*, Londres, Routledge, 2003.

¹⁵ A. Primavesi, *op. cit.*, p. 133.

¹⁶ *Ibid.*, p. 134.

caractéristique des textes bibliques, mais je vous renvoie au travail de projet basé à Exeter sur l'herméneutique environnementale pour une discussion plus détaillée de la variété de points de vue sur ce sujet¹⁷.

Le regretté Arthur Peacocke, pour lequel je conserve une grande gratitude à l'égard de sa sagesse et de ses encouragements personnels, est un théologien qui a accordé une attention particulière à la restauration de l'importance de l'immanence divine en réponse à la fois aux découvertes de la science évolutionniste et à la préoccupation écologique. Je suis seulement désolé que la façon dont le débat science-religion s'est déroulé ait dissuadé Peacocke de développer la pensée éco-théologique qu'il avait entamée dans ses *Bampton Lectures* en 1978, *Creation in a World of Science*. Nous aurions pu avoir un traitement plus nuancé des relations entre transcendance et immanence que celles que je vois chez les éco-théologues cités.

Le problème de la souffrance

Le deuxième domaine dans lequel l'articulation entre transcendance et immanence divine est au moins potentiellement problématique et qui pose toujours le plus grand défi à la théologie, est le problème de la souffrance. C'est en particulier le problème du soi-disant mal naturel, celui des dommages faits aux créatures – humaines et autres – capables de souffrir, et spécifiquement des dommages qui ne sont pas le résultat d'actions humaines librement choisies. Cette catégorie du soi-disant « mal naturel » inclut donc la souffrance causée aux humains et aux autres animaux par les catastrophes naturelles, y compris les volcans, les tremblements de terre et les phénomènes climatiques extrêmes. Ceux-ci supposent souvent un élément de négligence humaine, mais contiennent également une composante irréductible faite de causes naturelles, que les compagnies d'assurance appellent souvent « actes de Dieu ». Cette catégorie comprend également les maladies génétiques, chez les humains et les autres animaux, les maladies chroniques telles que l'arthrite, ainsi que les souffrances causées par la prédation et le parasitisme.

Il est intéressant de voir à quel point la question de la souffrance des autres animaux fut peu traitée entre les premières années du XX^e siècle et l'an 2000 environ, mais connu ensuite un renouveau d'intérêt de la part de chercheurs tels que Denis Edwards, Bob Russell, Michael Murray, Bethany Sollereder ainsi que dans mon propre travail. Je pense d'ailleurs qu'un travail historique

¹⁷ D. Horrell *et al.*, *Greening Paul: re-reading the Apostle in an age of ecological crisis*, Waco, TX, Baylor University Press, 2010.

très intéressant serait à faire sur cette période qui négligea la question de la souffrance animale, sachant que dans les 50 ans qui ont suivi la publication de *L'origine des espèces* le thème avait reçu beaucoup d'attention. C. C. J. Webb, écrivant en 1911, considérait « le problème de la souffrance des animaux inférieurs » comme étant « la partie la plus difficile du problème de la douleur »¹⁸. Pour autant, je pense que la Première Guerre mondiale a recentré l'attention des théologiens sur la souffrance infligée par l'homme – en oubliant également que les civilisations humaines avancées ont augmenté leur taux de violence et de cruauté –, de sorte que la violence de la prédation chez les autres animaux cessa d'être un centre d'intérêt.

Dieu partout ou nulle part

Aubrey Moore dans la collection « Lux Mundi », écrivait en 1888 :

« La seule conception absolument impossible de Dieu, de nos jours, est celle qui le représente comme un visiteur occasionnel. La science a repoussé de plus en plus loin le Dieu du déisme, et au moment où il semblait qu'il aurait été complètement écarté, le darwinisme apparut et, sous le déguisement d'un ennemi, fit le travail d'un ami. Il a conféré à la philosophie et à la religion un bénéfice inestimable, en nous montrant qu'il faut choisir entre deux alternatives. Soit Dieu est présent partout dans la nature, soit il n'est nulle part¹⁹. »

Moore s'élevait contre l'idée de l'intervention périodique de Dieu pour créer de nouvelles formes, ou espèces, ce qui était une façon, pour les naturalistes de l'époque victorienne, de chercher à maintenir que la création spéciale était compatible avec les données fossiles. « Soit Dieu est présent partout,... soit il n'est nulle part. » L'évolution darwinienne fournissait selon l'expression de Darwin un moyen par lequel, les « plus belles formes sans finalité » pouvaient surgir au sein d'un processus naturel. Mais l'observation de Moore pose toujours un problème à la théologie. Si Dieu est présent partout, pourquoi le système est-il si rempli de souffrance ? Et si Dieu n'est présent nulle part, mais qu'il y a seulement un plan produisant énormément de beauté mais aussi de souffrance et d'extinction, en quel sens peut-on penser un Dieu qui aime sa création ? Un modèle dans lequel Dieu se contente d'établir un schéma produisant de la valeur et qui par la suite n'y est nulle part devient vite

¹⁸ C. C. J. Webb, *Problems in the relations of God and Man*, London, James Nisbet & Co, Ltd, 1911, p. 268.

¹⁹ Cité in Arthur Peacocke, *Paths from Science towards God: the end of all our exploring*, Oxford, Oneworld, 2001, p. 136.

un déisme par lequel même un Richard Dawkins, dans ses moments de faiblesse, pourrait être attiré, mais qui n'est pas reconnaissable en tant que théisme chrétien. En effet, une très forte perception de la transcendance divine peut avoir alimenté l'essor du déisme à l'époque des Lumières.

Les différents modèles de théodicies prenant en compte la souffrance des créatures non-humaines dans l'évolution argumentent ainsi :

1) On peut transférer la responsabilité de la souffrance, de Dieu à certains autres êtres entrés en rébellion. Le péché humain est une cause à écarter. Cependant l'idée de la rébellion des êtres angéliques me semble accorder trop de pouvoir à ces êtres face à la puissance du Dieu qui a tout créé à partir de rien. Si on prétend qu'un tel Dieu avait l'intention de créer des lions qui mangent de la paille, on ne voit pas comment les anges auraient pu déformer la création à un point tel que les lions finissent par chasser le zèbre plutôt que de manger de la paille. La troisième option dans la littérature est la proposition de Neil Messer suivant l'idée barthienne du *Nichtige*, mais cela aussi semble compromettre le sens de la souveraineté de Dieu qui était si importante pour Barth.

2) Le type de monde darwinien est celui qui pourrait donner naissance aux différentes valeurs que nous voyons dans ce monde. Robin Attfield, Arthur Peacocke, Nancey Murphy et moi-même avons avancé ce type d'argument de diverses manières.

3) Que Dieu souffre « dans, avec et sous » la souffrance des créatures, est une idée sur laquelle Peacocke, Edwards et moi-même avons fortement insisté.

4) Que Dieu rachète la vie des créatures qui souffrent : nous trouvons cela chez Jürgen Moltmann, Russell, Edwards et moi-même.

Si 1) est exclu et que la responsabilité de Dieu pour les souffrances de la création en évolution est admise, alors nous semblons avoir le choix entre : 2), qui pourrait aller vers l'idée d'un concepteur transcendant de systèmes sans engagement actif avec le processus en cours ; 3) qui pourrait aller vers l'idée d'une co-souffrance immanente, semblable à l'idée qu'en donne la théologie du *Process*, avec un Dieu qui manquerait totalement de souveraineté ; ou 4) qui pourrait aboutir en dernier recours à l'espérance d'une pan-immanence eschatologique dans laquelle Dieu serait tout en tous, apportant en quelque sorte à toutes les créatures une compensation dans leur œuvre.

Chacune de ces options a ses points faibles. Cette brève étude, du point de vue de la relation entre transcendance et immanence, renforce mon sentiment

que la seule théodicée évolutionniste adéquate est celle qui combinerait ces approches, insistant à la fois sur la transcendance primordiale de Dieu comme concepteur du système ainsi que sur la proximité immanente de Dieu à chaque créature, particulièrement dans sa situation de plus grande souffrance, orientée vers une immanence eschatologique.

Cela m'amène à dire un mot sur cet état eschatologique énigmatique qui attend les créatures dans la « nouvelle création ». Comment Dieu peut-il être plus immanent aux créatures, plus « tout en tous » qu'Il l'est actuellement ? Quel est cet état de panenthéisme, que John Polkinghorne a reconnu qu'il serait l'état final de la création, alors même qu'il résistait au panenthéisme du temps présent défendu par Peacocke ?

Le panenthéisme eschatologique

Certains chercheurs prétendent que dans cet état eschatologique toute souffrance est éliminée et que le Créateur y abolit la deuxième loi de la thermodynamique, de sorte que les processus de désintégration, la limitation des ressources et de l'énergie libre ont disparu. Ainsi, du côté du Créateur, les contraintes sur la vie créatrice qui mènent à la lutte et à la souffrance sont supprimées. Du côté de la créature, on présume que toute rébellion et toute désobéissance ont disparu, de sorte que la liberté créatrice collabore toujours avec la volonté du Créateur.

Ainsi, nous pourrions supposer que le type d'immanence de Dieu avec les créatures, la demeure de Dieu avec les hommes, comme le dit l'Écriture, change lorsque ces limitations et ces luttes sont éliminées. Il n'y a plus d'attraction divine accompagnée d'un respect pour la liberté créatrice, il n'y a que cette harmonie comme participation à la vie divine, que saint Paul annonce en 2 Co 3, 18.

La gloire divine

La suite de cette présentation vise à explorer un autre type de discours qui fait l'objet de mes recherches actuelles autour de la gloire divine, une approche plus biblique que celle de la problématique transcendance-immanence. La gloire est un concept énigmatique, pas bien caractérisé par la tradition. Par sa racine dans le mot hébreu *kavod* employé dans les théophanies de l'Exode, il connote quelque chose de beaucoup plus profond, pesant, mystérieux, que le simple rayonnement ou la beauté divine. Je m'appuie sur les deux sens de

gloire dans l'interprétation qu'en donne Maïmonide²⁰ : la première a une portée sémantique associée à la communication de Dieu par des signes dans la création, par exemple le *kavod Yahweh* à travers la nuée dans *Ex* 16, 10 ou le feu dévorant sur la montagne dans *Ex* 24, 16. La seconde c'est la gloire comme connotant la véritable essence et la réalité de Dieu, ce que Moïse demande à voir en *Ex* 33, 18 après qu'il se soit déjà beaucoup entretenu avec le Seigneur, comme un homme parlant à son ami. Ainsi la gloire exprime-t-elle parfois une manifestation de Dieu, un signe de la nature de Dieu qui est plus profonde et plus mystérieuse que ce que nous pouvons en comprendre. La gloire exprime aussi plus directement, dans la mesure du possible, l'essence de cette nature. Il me semble que la notion de « gloire divine » sera mieux comprise en la situant sur un registre allant de la sémantique évidente à un sens plus ontique, offrant dans tous les cas des connotations de profondeur dans la réalité divine qui ne sont pas accessibles aux perceptions de la créature. La gloire, comme s'accordent à l'affirmer des commentateurs bibliques tels que Carey Newman et Richard Bauckham, concerne plus la déité de Dieu que n'importe quel attribut divin spécifique. De manière évidente, le quatrième évangéliste associe la glorification de Jésus à l'« heure » à laquelle il est élevé pour attirer tous les hommes à lui-même. Ainsi, la gloire n'est pas simplement associée à la beauté, au rayonnement ou à la splendeur, mais aussi à tout ce qui, dans la douleur et la souffrance, nous montre encore la déité de Dieu.

Mais c'est sur un passage de la Bible hébraïque que je veux m'appuyer pour comprendre comment la gloire divine interagit avec le monde naturel à la fois plein d'ordre, de beauté et d'émerveillement, mais aussi de douleur, de souffrance et de perte. Les séraphins de la théophanie d'*Isaïe* 6, 3 proclament que « toute la terre est remplie de sa gloire [du Seigneur] ». Cela suggère que cette gloire devrait être discernable par la contemplation même dans des contextes moins dramatiques ou dans des détails minuscules du monde naturel. Cela a souvent été soutenu par les poètes et les mystiques chrétiens allant de Blake et Traherne à Hopkins et R. S. Thomas. Mais on a moins souvent reconnu que la gloire divine pouvait aussi être reconnaissable dans les phénomènes naturels occasionnant souffrances et destructions. La réponse humaine à la gloire peut donc parfois être faite de protestation et de lamentation plutôt que de louange et de célébration. Encore une fois, je maintiens que ceci est une réflexion beaucoup plus en phase avec notre

²⁰ Cité in G. Agamben, *The Kingdom and the Glory: for a theological genealogy of economy and government (Homo Sacer II, 2)*, trad. anglaise L. Chiesa (avec M. Mandarini), Stanford, Stanford University Press, 2011, p. 198-199.

relation au Dieu des Écritures que celui qui part du Dieu des perfections classiques.

La gloire divine dans le monde naturel

Je présente maintenant trois exemples de discernement de la gloire divine dans le monde naturel. Ils sont délibérément choisis pour leur difficulté, mais j'espère qu'ils vont d'autant plus fortement illustrer mon point de vue.

* Envisageons d'abord le tsunami de l'Océan Indien en 2004. Ce n'est pas que le tsunami puisse être qualifié d'événement glorieux, mais il contenait des éléments de gloire divine. La puissance de Dieu a donné l'existence à des forces massives qui ont rendu cette planète fructueuse pour la vie et continuent à assurer cette fécondité par la fidélité de Dieu à ces processus. Ceux-ci connotent ce que l'on pourrait appeler la *Gloria mundi*, des signes de Dieu dans le tissu de la création. Les événements autour du tsunami contenaient aussi l'immense compassion de Dieu pour chaque victime, signe de *Gloria crucis*, cet engagement total avec la souffrance du monde qui trouve son centre et son exemple suprême dans la Croix du Christ. Ils contenaient aussi la présence de Dieu auprès de l'adorateur perplexe et en colère, cherchant secours dans la Parole et dans l'Eucharistie et, à travers cela, attendant la réalisation de la promesse de Dieu d'une vie rachetée et accomplie dont chaque larme a été essuyée. Ces deux derniers moments sont des signes de la *Gloria in excelsis*, cette promesse eschatologique qui fournit une perspective vitale par rapport à toute lutte et toute souffrance créatrices.

Quand nous envisageons correctement le tsunami, en utilisant ces trois approches de la gloire, nous discernons un ensemble complexe de signes renvoyant à la réalité profonde derrière l'événement. Ceux-ci, pris ensemble, manifestent la gloire divine, dans le sens sémantique décrit ci-dessus. Et ils appellent à une réponse, ou un ensemble de réponses, qui dans le cas du tsunami comprendra pour le chrétien – à juste titre – les éléments suivants :

(a) la colère, car malgré toute la puissance de Dieu, Dieu n'a pas fait plus pour prévenir la souffrance, combinée avec

(b) l'action humanitaire pour aider et soutenir toutes les personnes touchées, et

(c) l'adoration, en entrant plus profondément dans le mystère de notre relation avec ce Dieu qui semble à la fois si puissant et si impuissant,

(d) la repentance, pour la folie d'avoir drainé tant de marais de mangrove qui protégeaient les rivages, pour la guerre à Banda-Aceh, qui mina la force des communautés pour répondre à la catastrophe, pour la fausse économie d'avoir refusé d'installer le système d'alerte précoce qui existait déjà dans le Pacifique, et

(e) le désir ardent d'une vie florissante avec Dieu qui ne soit pas marquée par la tragédie.

* Mon deuxième cas sera celui d'un d'aigle doré survolant la bruyère dans les Highlands écossais et chassant un lièvre des montagnes. Ici, la situation est composée de longues histoires évolutives de prédateurs et de proies ainsi que les « débroussaillages » de ces Highlands au XIX^e siècle, qui ont accru l'habitat des deux. Le cas précis suppose la puissance et l'expertise du vol de l'aigle, son acuité visuelle extraordinaire qui sélectionne sa proie à une grande distance, la rapidité et l'agilité du lièvre, les rebondissements de la chasse, la faim du prédateur et la peur et la douleur de la victime. Cela inclut (j'ose suggérer) le plaisir de Dieu présent dans toutes ces compétences créatrices et la proximité de Dieu avec le lièvre souffrant, dans une relation particulière et particulière d'amour et de louange *in extremis*. Ainsi, la recherche de ces signes du divin qui constituent la gloire implique à nouveau un discernement complexe, avec des éléments contre-intuitifs. Il ne s'agit absolument pas de dire que tout est beau pour autant qu'on adopte une très large perspective. Le monde est complexe et troublant, et pourtant chargé de la grandeur de Dieu. L'histoire en trois parties contient néanmoins des éléments profonds de tragédie.

* On pourra trouver mon dernier exemple encore plus problématique. Sur les pentes inférieures d'une montagne en Afrique centrale, le sang d'un jeune enfant est aspiré par un moustique anophèle femelle. Le protozoaire *plasmodium falciparens* est transmis à son sang, à travers lequel il se déplace vers son foie pour se multiplier. La reproduction sexuelle des *falciparens* devient possible lorsque l'enfant maintenant atteint du paludisme est à nouveau mordu par un autre moustique porteur de *plasmodium*. Le paludisme s'est récemment propagé vers le haut de la montagne à cause du changement climatique, jusqu'alors la famille ne connaissait ni la maladie ni les précautions à prendre contre elle. Comme dans mon premier exemple, un mélange complexe de laxisme humain et de négligence à l'égard des dangers cumulatifs du changement climatique est associé à cette souffrance. Encore une fois, comme avec le tsunami, la compassion divine et la rédemption ultime sont une composante de cet événement. Mais un autre élément est l'intrication

et l'efficacité du cycle de vie complexe du parasite. Il y a une sorte d'ingéniosité évoluée même dans cette forme de « tricherie » sur fond de coopération créatrice qui exprime quelque chose de la fécondité et de l'inventivité de la création. En tant que tel, aussi dur et troublant que cela puisse paraître, c'est aussi un aspect de ce que j'appelle *Gloria mundi*, des signes de la réalité divine créative dans le tissu de la création.

* J'ai délibérément choisi des zones d'exploration difficiles, en évitant ces moments familiers à tout lecteur, où la beauté et la magnificence d'un élément du monde naturel suscitent un profond émerveillement. J'ai essayé de montrer que même des événements naturels très troublants, contemplés correctement, peuvent susciter cette réponse. Je suis bien conscient de la difficulté de cette approche. Je soutiens simplement que c'est le Dieu que les chrétiens trouvent dans la Bible, le Dieu qui, dans les mots d'*Isaïe* 45, 7, fait « le bonheur et le malheur », qui est pourtant le Dieu du Calvaire et de la Pentecôte. Lorsque j'ai présenté ce type de perspective sous trois modes d'approche lors d'une conférence sur la gloire cet été, un éminent systématicien m'a posé la question : quel est le lien entre les trois approches ? Comment, en effet, ce discernement de la gloire peut-il être uni, systématisé ? Je me suis alors rendu compte que c'est précisément ce à quoi je voulais résister : la systématisation de nos luttes en une image soignée qui décharge un Dieu convenable de la responsabilité de ces luttes. Parfois, nous voyons plus clairement à travers une approche plutôt qu'une autre, parfois dans le travail pastoral nous voulons suggérer un type de vision plutôt qu'un autre, mais la sémantique de la gloire ne doit pas être intégrée dans un système qui réduit sa complexité et sa difficulté.

* Pour notre propos, cette réflexion sur la gloire se rapporte aux signes immanents de la transcendance et de l'immanence divines, profondément mystérieux et insaisissables. Ces signes peuvent être discernés dans tous les aspects de l'ordre créé, mais ce discernement doit reconnaître que, dans l'optique de la *Gloria mundi*, l'implication de Dieu peut parfois être dérangement. C'est un corollaire naturel de la reconnaissance que Dieu est l'auteur de ce monde ambigu fait d'une grande beauté et d'une grande complexité, mais aussi d'événements et de processus violents et destructeurs qui engendrent beaucoup de souffrances pour les créatures. L'affirmation simultanée de la transcendance absolue de Dieu, de l'immanence radicale et de la bienveillance totale nivelle la complexité narrative d'un Dieu dont les voies avec le monde doivent être vues à travers ces trois lentilles : création, Croix et *eschaton*. Dieu est immanent dans les signes qui connotent le mystère de sa transcendance par rapport à son immanence au sein de la création.

La beauté de la nature : Un voyage d'exploration dans le domaine interdisciplinaire de l'esthétique, de la théologie et de la science

Knut-Willy Sæther¹

Introduction : une expérience de la beauté de la nature

L'alpinisme est l'une de mes activités préférées. Je la pratique dans les montagnes norvégiennes depuis de nombreuses années. Dans la partie centrale de la Norvège, nous trouvons les montagnes les plus hautes et les plus spectaculaires de Norvège. Il y a quinze ans, je faisais de la randonnée avec des amis. Nous étions partis faire une escalade dans la partie ouest de cette région. À notre retour au camp de base, la lumière du jour se transforma en crépuscule. Je marchais seul, un peu à part du reste du groupe. Je m'assis près d'un petit lac et je regardai la nature et le paysage autour de moi. L'expérience immédiate de la beauté était frappante. Je vis les détails de la renoncule des glaciers (*Ranunculus glacialis*). Je vis les montagnes écrasantes et l'horizon bleu. Mon expérience activa de nombreux sentiments. La beauté de la nature m'ouvrit à l'émerveillement et le sentiment de faire partie d'un tout plus grand. De toute évidence, au moins pour moi, une sorte de moment profond au sein de la nature eut lieu.

Je suis allé dans la même région plusieurs fois avant et après cette expérience particulière. Cependant, je n'ai jamais eu d'autres expériences aussi englobantes de la beauté. J'ai visité des endroits, des montagnes et des

¹ Knut-Willy Sæther est professeur au Département d'études religieuses du Volda University College et au NLA University College en Norvège. Parmi ses publications figurent *Traces of God* (2011), *Skjønnhet og tilbedelse* [Beauté et adoration] (2013), *Kristen Spiritualitet* [Spiritualité chrétienne] (2013) et *Naturens skjønnhet* [Beauté de la nature] (2017). Cf. www.knutwillysaether.weebly.com.

paysages qui sont plus célèbres pour leur beauté et leur environnement esthétique. Mais pour moi, cette expérience particulière a été l'expérience par excellence de la beauté de la nature.

Mon attirance pour la nature, et en particulier pour la montagne, est forte. Cette toile de fond, associée à un intérêt pour la relation entre science et théologie, m'a amené à réfléchir sur la manière dont le phénomène de la beauté s'inscrit dans ce domaine interdisciplinaire. La beauté est traditionnellement reconnue comme un sujet d'esthétique. En préliminaire, je dirai que le dialogue entre science et religion peut être enrichi par l'esthétique.

Dans cet article, je vais tout d'abord explorer la beauté de la nature en examinant premièrement les réflexions d'Alejandro García-Rivera quand il aborde la question de la beauté de la nature. García-Rivera (1951-2010) fut professeur de théologie systématique à la Faculté jésuite de théologie de Berkeley, aux États-Unis, et il publia des livres et des articles selon une approche interdisciplinaire, combinant l'esthétique, la théologie et la science. Il aborde la beauté de la nature en développant une cosmologie théologique et en mettant l'accent sur l'esthétique en tant qu'interlocuteur à la fois pour les sciences naturelles et la théologie. De plus, je soutiens que son concept de beauté de la nature n'est pas suffisant pour une telle approche interdisciplinaire. Nous devons inclure des sujets tels que le sublime et l'émerveillement. J'explore ces deux trajectoires dans la deuxième partie². Cela donnera une compréhension plus profonde des expériences dans la nature, ainsi qu'une approche plus forte du triptyque formé par l'esthétique, la théologie et la science.

L'esthétique à l'interface entre la théologie et la science

Selon García-Rivera, il manque au dialogue traditionnel science-religion et aux réflexions théologiques sur l'écologie le « pouvoir d'illuminer la foi et de

² J'ai analysé ailleurs avec plus de profondeur comment une approche de la beauté de la nature pourrait être développée et comment ceci pourrait façonner l'intersection de l'esthétique, de la théologie et des sciences : *Naturens skjønnhet. En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap*, 2017, ainsi que « Science and Religion Being Moved by Aesthetics » in Jennifer Baldwin (Dir.), *Embracing the Ivory Tower and Stained Glass Windows – A Festschrift in Honor of Archbishop Antje Jackelén*, 2016. Dans ces travaux, j'indique les thèmes suivants comme étant nécessaires en plus de l'approche de García-Rivera et ce que j'élabore dans l'article présent : (1) La Nature comme étant plus que la nature biophysique ; (2) Beauté de la nature et expérience de l'environnement et du paysage ; (3) Beauté de la nature à la lumière de la dimension culturelle ; et (4) Le risque d'une vision trop romantique de la nature.

capter l'imagination »³. Le problème est qu'on néglige le cosmos dans son ensemble. García-Rivera s'appuie sur les ouvrages d'Elizabeth Johnson, et dit que nous avons besoin d'une nouvelle approche pour comprendre la création. Il suggère non seulement une nouvelle théologie de la création, mais une cosmologie théologique comme cadre dans lequel tous les sujets théologiques puissent être repensés. Tout au long de l'élaboration de sa cosmologie, il utilise la métaphore du cosmos comme jardin de Dieu.

La cosmologie théologique

Comment García-Rivera comprend-il la cosmologie ? García-Rivera développe une cosmologie théologique inspirée de la cosmologie élargie de George Ellis qui vise à voir Dieu dans toutes choses et à tenter d'éclairer la signification intérieure des phénomènes qui peuvent émouvoir. Quelle est alors la nouvelle contribution de García-Rivera au dialogue entre théologie et sciences naturelles ? C'est l'esthétique qui fait la différence : « Je crois que la vision esthétique peut donner lieu à une nouvelle conscience cosmologique en théologie. Une telle conscience a de profondes implications⁴. » L'apport de l'esthétique nous permet de repenser le concept de création *ex nihilo*, de la providence et de la compréhension de l'espérance, dit-il. Dans une telle cosmologie théologique, il ne s'agit pas seulement de relier les idées de la science naturelle aux sujets de la théologie mais de dépasser une esthétique théologique traditionnelle. La cosmologie théologique vise à comprendre la nature même de l'univers et la place de l'humanité dans le cosmos.

García-Rivera répond à la question : sommes-nous chez nous dans le cosmos ? Nous pouvons reformuler la question ainsi : étant donné que le cosmos est si profondément imbriqué, à la fois de l'extérieur et de l'intérieur, qu'en est-il de l'humanité en tant que partie prenante de cette totalité ? Pour éclairer cela, García-Rivera développe les notions de « lieu » et de « belles formes ».

La cosmologie théologique met l'accent sur le lieu en tant que catégorie fondamentale. Différentes approches de la signification du lieu peuvent permettre à la théologie d'aborder le caractère fondamentalement dynamique de l'univers, établi par les sciences naturelles. García-Rivera se réfère à Gaston

³ Alejandro García-Rivera, *The Garden of God: A Theological Cosmology*, Minneapolis, Fortress Press, 2009, p. 6.

⁴ Alejandro García-Rivera, *op. cit.*, p. 9.

Bachelard, qui affirme que le lieu concerne la dimension intérieure de la réalité⁵.

Cette approche nous aide à réfléchir sur le « où » et le « vers quoi » de quelque chose : « Si nous ne pouvons pas demander où vont les choses, alors il n’y a pas de manière intelligible de parler de l’avenir. [...] Le lieu donne de l’intimité à l’avenir⁶. » La dimension du lieu permet de développer une vision cosmique de la nature, au sein de laquelle les phénomènes ont un nom (exprimé comme le « quoi » des choses) et une destination (exprimée comme l’« où » des choses). Cela ouvre une dimension intérieure à toutes les créatures caractérisées par de belles formes. Le soubassement scientifique à ce « quoi » se trouve dans la compréhension des formes de vie dynamiques en biologie :

« Les systèmes dynamiques sont marqués par des formes d’une beauté frappante et dynamique. Ces formes émergent de l’aspect “ où ” de systèmes ouverts et dynamiques, révélant simultanément l’aspect “ quoi ” du système⁷. » Les formes vivantes naturelles révèlent le cosmos comme lieu pour la beauté et contribuent à la compréhension du cosmos comme étant tissé par une géographie intérieure et extérieure. Il y a une frontière qui apporte de la vie au cosmos et... « insuffle le feu dans ses équations, une frontière où les limites du matériel rencontrent l’ouverture au spirituel, le lieu de l’échange qui définit l’aspect “ quoi ” du cosmos lui-même »⁸. Par frontière, García-Rivera veut dire un endroit où le ciel et la terre se rencontrent. La vie s’est développée dans cette région frontalière et, d’une manière particulière, les humains se trouvent dans ce lieu où le ciel et la terre s’interconnectent. Les *Homo sapiens* sont donc la forme la plus insaisissable, car ils sont aussi les plus spirituels.

Pour développer davantage la compréhension de ces formes, il écrit : « [...] peut-être le plus grand don de la biologie du développement évolutif, et de la théorie évolutionniste en général, serait la possibilité d’une nouvelle compréhension de la forme qui peut nous faire comprendre et apprécier la beauté ainsi que les profondes racines esthétiques de la réalité naturelle⁹. » La vie consiste en une dépendance dynamique où chaque forme dépend d’une autre. Cette dépendance organise une unité dynamique caractérisée par la beauté, tant dans les parties que dans l’ensemble. Cela implique que la beauté

⁵ Ici García-Rivera est influencé par Teilhard de Chardin.

⁶ Alejandro García-Rivera, *op. cit.*, p. 104.

⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁹ *Ibid.*, p. 91.

soit une catégorie empiriquement accessible et par l'observation de ces formes nous lui faisons correspondre la compréhension de la beauté dans le domaine de l'esthétique : l'unité dans la diversité. L'unité dans la diversité est fournie par la définition de la beauté de Christopher Alexander comme la liberté par rapport à la contradiction interne. Dans leur article, García-Rivera, Graves et Neumann développent la compréhension d'Alexander de la vie en tant que catégorie esthétique, et examinent comment la beauté s'exprime dans les systèmes naturels dans la biologie du développement évolutif¹⁰. Ainsi, les formes dynamiques dans la nature sont importantes pour comprendre la beauté dans la nature¹¹.

Vers une interaction plus profonde entre l'esthétique, la science et la théologie

Le mérite de l'approche de García-Rivera, décrite très brièvement ci-dessus, est qu'il introduit l'esthétique dans le dialogue traditionnel science-religion, en développant une cosmologie théologique. Au cœur de sa réflexion interdisciplinaire, nous trouvons la beauté dans les formes dynamiques de vie comme un phénomène à l'intersection entre l'esthétique, la science et la théologie.

Martin Seel affirme : « Une esthétique de la nature doit être en mesure d'expliquer de quoi il s'agit dans le cas de la beauté de la nature, contrairement à toutes les autres formes de beauté (ou de sublimité, etc.)¹². » Seel se demande également si la beauté de la nature est quelque chose de particulier, comme une fleur, un rocher, un animal ou un paysage spécifique¹³ ? Les réflexions de Seel pointent vers ce qui me paraît moins développé et partiellement absent dans le concept de García-Rivera. Certains de ces sujets sont : (1) Beauté de la nature – problématiser ce que nous entendons par nature et le fait que la nature soit plus que la nature biophysique ; (2) La relation entre

¹⁰ Voir Alejandro García-Rivera, Mark Graves et Carl Neumann, « Beauty in the Living World », *Zygon* vol. 44, n° 2, 2009, p. 243-263.

¹¹ Il dit : « En plus, en se concentrant sur la forme – c'est-à-dire la belle forme – les principes profonds qui sous-tendent l'unité et la diversité de la vie deviennent clairs d'une façon qui ne satisfait pas uniquement l'esprit mais aussi le cœur. Enfin, les belles formes sans fin de la nature fournissent une clé pour découvrir le foyer de l'humanité dans le cosmos. » (Alejandro García-Rivera, *op. cit.*, p. 82).

¹² Martin Seel, « Aesthetics of Nature and Ethics », in Michael Kelly (Dir.), *Encyclopedia of Aesthetics*, Vol. 3, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 342.

¹³ *Idem.*

nature et culture – et le défi d’une vision trop romantique de la nature ; (3) La beauté de la nature comme paysage et décor ; (4) L’expérience du sublime dans la nature ; et (5) L’expérience de l’émerveillement dans la nature.

Dans la section suivante, j’indiquerai quelques directions pour une interaction interdisciplinaire plus profonde en me focalisant sur le sublime et l’émerveillement¹⁴.

L’expérience du sublime dans la nature

En mettant l’accent trop fortement sur la beauté de la nature – et l’expérience que l’on en fait – nous risquons d’avoir une vision trop romantique de la nature. Pour éviter cela, nous devons élargir le champ des expériences qui se déroulent dans la nature, en incluant celle du sublime qui en est une plus complexe. Le sublime a une histoire très longue et compliquée, bien connue dans la philosophie française également¹⁵. Je ne vais pas reprendre toutes ces discussions mais plutôt développer quelques points en relation avec l’esthétique et la beauté de la nature. Une raison pour clarifier le sublime à la lumière de la beauté est que ces deux phénomènes semblent être mélangés et se chevaucher légèrement dans la littérature¹⁶. Je procéderai en deux temps dans ce qui suit. Premièrement, j’examinerai ce que nous entendons réellement par l’expérience du sublime dans la nature. Deuxièmement, je vais clarifier la relation entre le sublime dans la nature et la beauté de la nature.

Le sublime dans la nature

Il y a beaucoup d’approches du sublime dans la nature, comme l’a souligné Emily Brady¹⁷. Les traces du terme « sublime » remontent au premier siècle dans la rhétorique pour qualifier un langage élevé. Après cette utilisation dans

¹⁴ Voir Knut-Willy Sæther, *Naturens skjønnhet. En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap*, 2017, et « Science and Religion Being Moved by Aesthetics » in Jennifer Baldwin (Dir.), *Embracing the Ivory Tower and Stained Glass Windows – A Festschrift in Honor of Archbishop Antje Jackelén*, Dordrecht / Heidelberg / New York / London, Springer, 2016.

¹⁵ Voir par exemple Emily Brady, *The Sublime in Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

¹⁶ Voir Kathryn B. Alexander, *Saving Beauty: A Theological Aesthetics of Nature*, Minneapolis, Fortress Press, 2014, p. 92.

¹⁷ Voir Emily Brady, *op. cit.*

la littérature, le terme aura un sens plus large comme description du magnifique et du grandiose. Dans l'empirisme de John Locke, le sublime est compris comme une qualité esthétique¹⁸. Joseph Addison fait une distinction entre le sublime exprimé par des qualités stylistiques et celui servant à des descriptions d'objets, par exemple magnifiques. La nature et le paysage sont les principaux centres d'intérêts d'Addison. Il relie le sublime à la nature en tant que sauvage et désordonnée, tandis que la beauté concerne ce qui est ordonné et conçu comme un jardin. La « nature intacte » est un espace pour l'expérience du sublime dans la nature : « Les objets de la nature externe (...) prennent une importance réelle, devenant centraux pour comprendre les effets du sublime dans l'imagination¹⁹. »

Pour Addison, la capacité d'imaginer, comme pouvoir mental des humains, joue un rôle actif dans l'expérience de la grandeur de la nature. C'est également le cas pour Kant. Le sublime est une expérience de ce qui est grandiose et magnifique. Le sublime associé aux objets dans la nature est expérimenté quand nous éprouvons des objets comme effrayants et terrifiants. L'expérience évoque des sentiments comme l'isolement, l'insignifiance, la peur et le pressentiment²⁰. Comme l'affirme Schopenhauer : « [...] le sublime dans la nature est évident dans la grandeur infinie, dans les objets qui sont menaçants et terribles, et dans les sentiments d'isolement, d'insignifiance, de peur et d'appréhension qui découlent de ces objets²¹. »

Comment interprétons-nous de tels sentiments ? Kathryn Alexander écrit en faisant référence à Kant : « Le sublime est identifié comme un plaisir dans la façon dont la capacité de la nature à submerger nos pouvoirs de perception et d'imagination est contenue par notre compréhension rationnelle et l'alimente. Le sublime engendre un “ plaisir négatif ” d'admiration, de crainte et de respect²². » À la fin du XIX^e siècle, Wordsworth dit que le sublime engendre un sentiment d'exaltation et de crainte, un sentiment de durée dans lequel l'individualité est perdue et un sentiment général de durée qui appartient à la Terre elle-même²³.

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ Voir Fred D. Ledley, « Visions of a Source of Wonder », in James D. Proctor (Dir.), *Envisioning Nature, Science, and Religion*, West Conshohocken, Templeton Press, 2013, p. 248.

²¹ Fred D. Ledley, *art. cit.*, p. 249.

²² Kathryn B. Alexander, *op. cit.*, p. 52.

²³ Voir Fred D. Ledley, *art. cit.*, p. 248.

La relation entre le sublime et la beauté de la nature

Quelle est la relation entre l'expérience du sublime et la beauté de la nature ? Deux des contributions les plus importantes sur le sublime, par Burke et Kant, disent que le sublime est une expérience esthétique qui diffère de l'expérience de la beauté²⁴. Pour Kant, les phénomènes naturels sont liés au premier.

Mothershill clarifie la différence de cette façon : « [...] le beau est ce qui est perçu comme plaisant, d'une manière non exigeante, relativement petit, délicat, gracieux et féminin. Le sublime est grand, immensément grand, écrasant, impressionnant, masculin – la source, dans l'expression étrange de Kant, du “plaisir négatif”²⁵. » Burke souligne que le sublime est une expérience émotionnelle plus forte que la beauté²⁶. Il associe le sublime à l'expérience de la peur et de l'horreur, et comprend donc le sublime comme cru et sombre, et non seulement comme une expérience de grandeur. Selon Scarry, le sublime et la beauté sont compris par les *Lumières*²⁷ comme des phénomènes plus distincts. À partir de ce moment, la description de la nature comme belle est moins soulignée au détriment du sublime. Kathryn Alexander décrit ce changement dans l'esthétique de la nature comme le déclin de la beauté²⁸.

Quant à la beauté de la nature, nous pouvons nous demander si le sublime est une qualité dans la nature, ou dans l'œil du spectateur, ou les deux. Basé sur la compréhension de la façon dont notre esprit s'est développé, Fred Ledley préconise la première solution : une qualité dans la nature. Un de ses arguments est basé sur la compréhension de la neuroscience. En cartographiant le cerveau, nous montrons que « [...] des mesures de spiritualité et de transcendance sont associées à des fonctions biologiques discrètes dans le cerveau »²⁹. Pour Ledley, cela ouvre la porte à une essence sublime de la nature. Cette essence stimule un sens complexe d'émerveillement : « [...] le

²⁴ Rachel Zuckert « The Associative Sublime: Gerard, Kames, Alison, and Stewart », in Timothy M. Costelloe (Dir.), *The Sublime: From Antiquity to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 64-76 : 64.

²⁵ Mary Mothersill, « Beauty and the Critic's Judgment: Remapping Aesthetics », in Peter Kivy (Dir.), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Malden, Blackwell, 2004, p. 152-166 : 155.

²⁶ Emily Brady, *op. cit.*, p. 22.

²⁷ Elaine Scarry, *On Beauty and Being Just*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 85.

²⁸ Kathryn B. Alexander, *op. cit.*, p. 53.

²⁹ Fred D. Ledley, *art. cit.*, p. 258.

sublime] met l'esprit en mouvement, inspire la science et la religion, et est une force intrinsèque et matérielle dans une nature évolutive et malléable³⁰. » Ledley défend une sorte de sublimité à base biologique qui stimule l'émerveillement.

Que nous suivions Ledley ou non, nous devons clarifier la compréhension du sublime dans la nature à la lumière de la beauté dans la nature. Il y a une différence de portée et d'approche entre l'expérience de la beauté et celle du sublime dans la nature. L'expérience du sublime dans la nature est plus holistique et évoque une plus grande étendue de sentiments que l'expérience de la beauté avec cependant des exceptions³¹.

Quelle est la relation entre le sublime et la nature en tant que lieu sauvage³² ? Sous cet aspect, il y a là un correctif à la tendance à avoir une vision trop romantique de la nature³³. L'approche de Garcia-Rivera, par sa métaphore du cosmos jardin de Dieu, permet d'aborder également la question du jardin contre la nature sauvage. Dans la nature, nous expérimentons autre chose que le sublime, à savoir la laideur et la brutalité. Garcia-Rivera aborde vaguement cet aspect, mais il faudrait l'approfondir.

L'expérience de l'émerveillement dans la nature

L'émerveillement se produit le plus souvent en réponse à quelque chose qui nous frappe comme étant intensément puissant, réel ou beau³⁴. L'émerveillement peut inclure de nombreuses perspectives et devient facilement flou et difficile à traiter. L'émerveillement concerne la beauté et le sublime mais de manière différente. Je vais d'abord faire quelques réflexions générales sur l'émerveillement puis je comparerai l'émerveillement, la beauté et le sublime. Enfin, j'explorerai une trajectoire d'émerveillement en puisant dans les ressources de la biologie et de la spiritualité qui débouchera sur une compréhension de l'émerveillement en esthétique et en théologie.

³⁰ *Ibid.*, p. 263.

³¹ Alistair McGrath met par exemple le sublime en relation avec la transcendance. Voir Alistair McGrath, *The Open Secret*, Malden, Blackwell Publishing, 2008, p. 42.

³² Richard Bohannon, *Religions and Environments*, London, Bloomsbury Academic, 2014.

³³ Voir John Griffin, *On the Origin of Beauty: Ecophilosophy in the Light of Traditional Wisdom*, Bloomington, World Wisdom, Inc., 2011, p. 13ss.

³⁴ Robert Fuller, « From Biology to Spirituality: The Emotional Dynamics of Wonder », in Sophia Vasalou (Dir.), *Practices of Wonder: Cross-disciplinary Perspectives*, Eugene, Pickwick Publications, 2012, p. 64-87 : 70.

Les nombreux visages de l'émerveillement

Celia Deane-Drummond explore l'histoire de l'émerveillement en différentes choses et pour différentes personnes³⁵. L'émerveillement peut se produire devant une situation étonnante ou lors d'une expérience du sens de la perfection dans l'ordre du monde. Deane-Drummond souligne que la beauté peut accompagner les deux expériences. En outre, l'émerveillement comme déstabilisation peut être lié à ce qu'elle décrit comme des monstruosité dans le monde naturel. Ce dernier aspect de l'émerveillement va dans la direction du sublime³⁶.

L'expérience de l'émerveillement avec les émotions qu'elle crée peut être une motivation ou une inspiration pour la compréhension. L'émerveillement concerne la curiosité décrite par Francis Bacon. Selon Deane-Drummond, l'émerveillement peut signifier un mélange de peur, de vénération, de plaisir et de stupéfaction. En théologie, l'émerveillement a été pris comme un phénomène favorisant la louange. L'émerveillement causé par Dieu fait que tous les objets naturels sont des exemples du travail divin, ou issus des régularités et des lois du monde naturel³⁷. L'émerveillement a donc une dimension passive et active : passive dans le sens de la perception et de l'expérience de quelque chose dans la nature qui déclenche le sentiment d'émerveillement, et active dans le sens d'une motivation à l'action. C'est le cas avec le philosophe, le scientifique et le théologien, quand elle ou il réfléchit et se pose des questions sur la vie, selon la formule de Ralph Waldo Emerson : « Les hommes aiment se poser des questions, et c'est la semence de la science³⁸. »

La relation entre l'émerveillement, la beauté et le sublime

L'aspect passif de l'émerveillement a quelques similitudes avec la beauté et le sublime, puisque l'émerveillement surgit lui aussi de la perception de la nature. Nous pourrions donc parler de l'expérience de l'émerveillement, comme nous le faisons avec les expériences du sublime et de la beauté, qui sont des expériences d'émotion et de perception.

³⁵ Celia Deane-Drummond, *Wonder and Wisdom: Conversations in Science, Spirituality and Theology*, London, Darton, Longman and Todd, 2006, p. 1.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Celia Deane-Drummond, *op. cit.*, p. 4-5.

³⁸ Cité dans Fred D. Ledley, *art. cit.*, p. 246. Voir également Sophia Vasalou, « Introduction » in Sophia Vasalou (Dir.), *op. cit.*, p. 2.

Il y a des différences et des similitudes entre la beauté et l'émerveillement. Pour Deane-Drummond, « l'émerveillement est un terme encore plus large que beauté et pourrait être décrit comme antérieur à sa reconnaissance »³⁹. En suivant Deane-Drummond, l'émerveillement et la beauté se trouvent sur des plans différents ; le premier est un concept plus vaste et plus englobant que le second. L'émerveillement peut donc être compris comme un phénomène où le sublime et la beauté sont inclus. En outre, je trouve une relation entre l'émerveillement par la nature et l'expérience de la beauté dans la nature, dans le sens où le deuxième évoque le premier. L'expérience de la beauté stimule l'émerveillement, donnant lieu aux questions suivantes : Quelle est cette beauté que j'éprouve ? Pourquoi est-ce ainsi ? Et comment cette belle chose est-elle venue à l'existence ? Les mêmes questions, déclenchant les mêmes questions, pourraient être attribuées au sublime.

L'émerveillement : de la biologie à la spiritualité

La contribution de Robert Fuller sur l'émerveillement est clairement interdisciplinaire. Il décrit l'émerveillement comme l'une des expériences humaines les plus profondes et les plus subtiles⁴⁰. La manière la plus adéquate de réfléchir à l'émerveillement est d'utiliser les connaissances des sciences naturelles, des sciences sociales et des sciences humaines, dit-il. Pour Fuller, l'émerveillement est une expérience émotionnelle et les émotions sont parmi les systèmes biologiques les plus évolués. En biologie, l'émerveillement comme expérience émotionnelle, élargit « notre répertoire cognitif de manière à faciliter une posture envers la vie qui peut être considérée comme spirituelle dans le sens large »⁴¹. Le point que souligne Fuller, c'est que les humains peuvent éprouver de l'émerveillement parce que notre cerveau s'est développé à travers la sélection naturelle de telle sorte qu'il répond à des *stimuli* comme la grandeur et l'infini et crée un besoin de systématiser les expériences dans un ensemble plus large.

Selon Fuller, l'émerveillement peut alors être compris comme une émotion spirituelle, c'est-à-dire être attiré par ce que l'on considère comme la source de ce qui est vrai dans la vie ou en être proche⁴². L'émerveillement joue un rôle

³⁹ Celia Deane-Drummond, *Christ and Evolution: Wonder and Wisdom*, Minneapolis, Fortress Press, 2009, p. 128.

⁴⁰ Robert Fuller, *art. cit.*, p. 64.

⁴¹ Pour un raisonnement détaillé à ce sujet, voir Fuller, *art. cit.*, p. 67.

⁴² *Ibid.*, p. 78.

constructif et créatif pour les humains, étant donc lié à l'expérience humaine de la joie et de l'intérêt. De plus, l'émerveillement peut être décrit comme un sentiment spirituel parce qu'il active notre capacité mentale à penser de façon abstraite et finalement, il est spirituel parce qu'il n'est pas lié à une dimension utilitaire quelconque. Les expériences d'émerveillement nous sortent des expériences ordinaires et nous ouvrent au mystère : « Elles [les expériences d'émerveillement] nous permettent de voir le monde comme existant indépendamment de nos besoins immédiats, et de cette manière elles stimulent l'empathie et la compassion⁴³. » Par conséquent, l'émerveillement encourage l'empathie et la compassion et a donc des implications éthiques.

Émerveillement, esthétique et théologie

Jeffery G. Sobosan lie l'esthétique et l'émerveillement quand il affirme que regarder le ciel étoilé est une expérience à décrire sous plusieurs aspects :

« L'expérience est à la fois esthétique et morale. Elle est esthétique parce que le panorama des formes et des couleurs absorbé par mes yeux produit une expérience de la beauté ; elle est morale parce que la reconnaissance de son immensité et de son âge suscite en moi de l'humilité⁴⁴. [...] J'ai maintes fois laissé libre cours à cet émerveillement dans mon imagination quand je regardais le ciel clair de la nuit. Chaque fois j'ai éprouvé de la joie⁴⁵. »

La dernière partie de la citation mentionnant la réponse humaine de la joie, fait écho aux réflexions de Deane-Drummond et lui donne une pertinence théologique, car l'émerveillement est peut-être à la base de la louange.

Une interprétation théologique de l'émerveillement en rapport avec la beauté et le sublime dans la nature peut être développée de deux manières : (1) Le passage chez Fuller de la biologie à la spiritualité ; et (2) l'affirmation chez Sobosan de l'émerveillement comme réponse donnant de la joie. L'interprétation théologique de Fuller serait que l'émerveillement dispose à l'empathie et à la compassion. Une réflexion semblable est développée par Kathryn Alexander, qui affirme que la beauté stimule la réflexion éthique : « [...] avec la beauté naturelle comme source de connaissance religieuse, nous

⁴³ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁴ Jeffery G. Sobosan, *Romancing the Universe: Theology, Science, and Cosmology*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, p. 1.

⁴⁵ Jeffery G. Sobosan, *op. cit.*, p. 2.

sommes conduits à une loyauté dévouée à la rédemption écologique⁴⁶. » Faisant référence à Josiah Royce, elle souligne que l'expérience de la beauté de la nature n'est pas une expérience mystique privée, mais une expérience qui mène les gens vers une communauté, « une communauté dévouée à la restauration et au bien-être écologique »⁴⁷. J'élargirai l'approche d'Alexander en y incluant le sublime. L'expérience de l'émerveillement suscité par la beauté de la nature et le sublime peut stimuler une conscience éthique⁴⁸. Pour Celia Deane-Drummond, l'émerveillement est un phénomène qui évoque la gratitude et l'adoration⁴⁹. À cet égard, l'émerveillement est enraciné en Dieu, et la nature peut être comprise comme l'artisanat de Dieu. Pour la théologie, l'émerveillement motive une compréhension plus profonde de la réalité en tant que création de Dieu.

Conclusion

Ce bref parcours montre qu'il est essentiel d'explorer davantage le rôle que l'esthétique et nos expériences esthétiques, à savoir celles de la beauté, du sublime et de l'émerveillement, pourraient jouer dans le domaine interdisciplinaire de l'esthétique, de la théologie et de la science. García-Rivera est un contributeur majeur par rapport à l'introduction de l'esthétique dans le débat, soulignant l'importance de l'utilisation de l'esthétique comme discipline pour renforcer et interagir avec la théologie et la science. L'esthétique fournit une compréhension plus profonde de la beauté dans la nature, dit-il. L'approche que García-Rivera propose de la beauté de la nature est enrichissante et constitue un premier pas fructueux dans la mise en relation de l'esthétique, de la théologie et de la science. Cependant, nous devons élargir sa vision avec une approche esthétique plus profonde qui tienne compte d'autres aspects des expériences dans la nature, telles que celles du sublime et de l'émerveillement. Le dialogue croissant entre l'esthétique, la théologie et la science bénéficiera certainement d'une entreprise d'une telle envergure.

⁴⁶ Kathryn B. Alexander, *op. cit.*, p. 93-94.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁸ Une approche intéressante par rapport à la mise en relation de l'esthétique et l'éthique est offerte par Sigurd Bergmann. Voir « Aware of the Spirit: In the Lens of a Trinitarian Aesth/Ethics of Lived Space », in Sigurd Bergmann et Heather Eaton (Dir.), *Ecological Awareness: Exploring Religion, Ethics and Aesthetics*, Münster, Lit Verlag, 2011, p. 23-39.

⁴⁹ Voir Deane-Drummond, *Christ and Evolution*, *op. cit.*, p. 128.

Entre présence et transcendance, la triple kénose divine

Isabelle Chaireire¹

En quoi les deux notions qui nous sont proposées, immanence et transcendance, et qui appartiennent au registre philosophique, sont-elles pertinentes eu égard à la théologie chrétienne ? Si l'on suit le vocabulaire philosophique d'A. Lalande, est transcendant ce « qui s'élève au-delà d'un niveau ou d'une limite donnée »² – et l'on sait que, pour la tradition biblique, Dieu est par excellence le *Qadosh*, le séparé. Si l'on suit encore le même *Vocabulaire*, immanent signifie ce qui est compris dans un être et ne résulte pas chez lui d'une action extérieure ; d'un point de vue théologique, ce sens peut s'appliquer à la Trinité immanente. Mais Lalande recense une autre signification, plus large : immanent signifie tout ce à quoi participe tel être ou tout ce vers quoi il tend « lors même que cette tendance ne pourrait passer à l'acte que par l'intervention d'un autre être »³ ; en ce sens, du point de vue de la théologie chrétienne, l'être humain pourrait être immanent à Dieu au sens d'un panenthéisme mais non l'inverse car alors on évacuerait la transcendance⁴.

¹ Isabelle Chaireire est théologienne. Elle enseigne à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon.

² A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 11972, p. 1144.

³ A. Lalande, *op. cit.*, p. 470.

⁴ Même dans la théologie de Eberhard Jüngel, pour qui « l'être de Dieu est l'événement de sa venue vers lui-même », Dieu choisit *de venir à Dieu* en passant par l'histoire. Retenons encore une dernière observation de Lalande : le mot *immaneo* n'existe pas dans le latin classique ; le terme pourrait donc avoir été suggéré par *1 Jn* 4, 12-13, cité d'après la Vulgate : « Si diligamus invicem, Deus *in nobis manet*, et charitas ejus in nobis perfecta est. In hoc cognoscimus quoniam *in eo manemus*, et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis » (Dieu personne ne l'a jamais vu mais si nous aimons il demeure en nous et nous demeurons en lui) et Paul est également évoqué qui écrit que le Christ ou l'Esprit saint vivent en nous – auquel cas, hypothèse de Lalande (p. 468), le sens large pourrait être premier.

Les notions de « transcendance » et d'« immanence » requièrent d'être en quelque sorte converties par qui travaille en théologie et prend comme principe régulateur l'Écriture sainte qui ne connaît pas ces termes comme tels. Il convient donc de les situer eu égard aux caractéristiques de la confession chrétienne. Le lien construit par le dieu biblique avec l'humanité passe par la Parole – Dieu crée et se révèle par la Parole –, et par l'histoire – Dieu est acteur d'un salut qui commence à se réaliser dans l'histoire. Si la création ne se pense qu'en lien avec l'alliance, chez Thomas d'Aquin aussi bien que chez Karl Barth, alors le rapport à la nature, au cosmos est second, non pas secondaire. Quelle que soit la manière dont on interprète Rm 1, 19, de manière structurelle ou conjoncturelle, la nature n'a pas prioritairement une capacité révélatrice car c'est par la parole salvatrice et créatrice que Dieu se révèle⁵. Enfin, rappelons le caractère personnel du divin biblique et la symbolique trinitaire.

Nous appuyant sur ces deux spécificités, d'un Dieu qui se révèle dans l'histoire, et par la médiation de la Parole, comme Dieu trine, nous choisissons de penser cette articulation entre transcendance et immanence à partir de la notion de kénose, qui peut s'entendre de chacune des personnes trinitaires dans ce qui spécifie leur économie, *i.e.* leur rapport au créé, même si chacune des hypostases participe, selon sa propre modalité, à l'ensemble des manifestations. Pour la clarté de l'exposé, chacune des hypostases est abordée séparément, étant bien entendu que, en raison de la périchorèse, chacune doit se comprendre à l'intérieur du lien structurant qui les unit aux deux autres.

Nous appuyant sur quelques moments de la réflexion théologique, nous penserons : 1. Le rapport de Dieu le Père au monde créé, dans l'acte créateur. 2. La présence de Dieu le Fils à l'histoire dans le moment de l'incarnation. 3. L'inhabitation⁶ de Dieu l'Esprit dans le monde racheté et en voie d'accomplissement.

⁵ En Gn 1 la création peut elle-même être lue comme récit de salut dans la mesure où elle est arrachement au chaos : l'ordre du salut et l'ordre de la rédemption sont ainsi étroitement liés. Par ailleurs, *Dei filius* parle de lumière naturelle et de connaissance naturelle du créateur par les effets créés et non de révélation naturelle ; enfin, les cinq voies de Thomas se présentent comme des remontées des effets à la cause et non comme immanence de Dieu dans la création (en raison de la disproportion entre la cause qui est infinie et les effets qui sont finis). Nous pourrions dire que Dieu est dans son œuvre comme Britten est dans *War requiem*. Peut-on alors parler d'immanence ? Ne faut-il par préférer le terme de présence ?

⁶ Inhabitation est pris dans le sens de présence intérieure spirituelle, celui utilisé aussi en théologie où le mot qualifie la présence divine à l'âme (ndlr).

1. Création : contraction de la plénitude

L'acte créateur tel qu'il est véhiculé par la tradition biblique apparaît comme la manifestation la plus haute de la transcendance divine par la puissance d'un acte sans précedence puisqu'il fait advenir à l'être ce qui n'est pas. Et, dans la tradition chrétienne, il est plus particulièrement référé à la figure du Père. Retenons deux caractéristiques de l'acte créateur : le *ex nihilo* et l'altérité, auxquelles nous poserons en contrepoint deux autres notions : la couvade et la ressemblance.

Couvade versus ex nihilo

« ¹ Commencement de la création par Dieu du ciel et de la terre. ² La terre était déserte et vide, et la ténèbre à la surface de l'abîme (*tehom*) ; le souffle (*rûach*) de Dieu planait à la surface des eaux ⁷. »

Dans cette traduction, le verset 1 est considéré comme un titre ⁸ ; le récit de création commence donc avec l'évocation de ce que Paul Beauchamp nomme « toile de fond, décor de l'action » ⁹ avant le déroulé des sept jours. L'ambivalence du verset 2, qui évoque ce qui précède l'acte créateur, conduit à des variations d'interprétations selon que l'on porte attention au *tehôm* ou à la *rûach*.

À la suite de Catherine Keller, John D. Caputo ¹⁰ choisit de valoriser la dimension matricielle de l'acte créateur plutôt que la dimension séparatrice et souligne la préexistence des éléments : « Élohim n'est pas responsable du fait que les éléments soient là mais du fait qu'ils sont façonnés et *déclarés bons*. La création n'est pas un mouvement qui va du non-être à l'être, mais de l'être à l'être-bon, de l'être-muet au langage et à la catégorialité ¹¹. »

L'objectif de ces auteurs est de déjouer le risque d'un Dieu vu uniquement sous l'angle de la puissance et de l'illusion humaine (masculine) de maîtrise afin de valoriser l'image d'un Dieu faible, un Dieu de l'événement qui permet

⁷ Gn 1, 12 traduction TOB 2010.

⁸ Sur cette question voir Paul Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Aubier Montaigne-Cerf-Delachaux & Niestlé-Desclée de Brouwer, 1969, p. 149-155.

⁹ Paul Beauchamp, *op. cit.* p. 156.

¹⁰ John D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2006, trad. fr. : *La Faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*, Genève, Labor et fides, 2016 ; Catherine Keller, *Face of the Deep. A theology of Becoming*, Londres & New-York, Routledge, 2003.

¹¹ John D. Caputo, *op. cit.* p. 108 ; souligné par l'auteur.

de mieux comprendre la fragilité de la création. En valorisant le *tehôm* de Gn 1, 2b, l'océan, la profondeur abyssale, on souligne le toujours déjà-là de la matière¹². C'est donc le *continuum* plutôt que la séparation qui est ici visé et l'acte créateur est perçu, dans la ligne de Hans Jonas, non plus comme expression de la toute-puissance de Dieu mais comme son renoncement à la maîtrise sur sa création.

Cependant, la dimension matricielle n'a pas été ignorée de la tradition¹³ et, plus récemment, de Paul Beauchamp. Il l'a fait en portant attention à la *rûach* et non au *tehôm* autrement dit, non à la matière pré-existante mais à la présence déjà-là de Dieu. Dans *Création et séparation*, Beauchamp étudie Gn 1 et complète son analyse par une interprétation de la prosopopée de la sagesse en Pr 8, 22-26. Dans le récit de Gn 1 le souffle (*rûach*) et la parole jouent toutes deux un rôle : la *ruâch* est d'emblée présente, située entre ciel et terre (Gn 1, 2c) et vient ensuite la parole qui organise et qui sépare. L'Esprit (ou *rûach*) n'est pas chaos (*tehôm*) mais le « signe de la présence mobile et orientée de Dieu »¹⁴ et l'acte créateur s'effectue au moyen à la fois de ce principe fluide de l'Esprit et de la Parole qui s'apparente à la Loi, qui tranche, organise et sépare.

Si Beauchamp insiste sur le thème de la création par séparation, il souligne donc également la couvade de Gn 1, 2 : « L'esprit planait sur les eaux... » Le Verbe, en signifiant la séparation manifeste la transcendance divine alors que l'Esprit, par sa fluidité, équilibre la dimension centrifuge de l'action séparatrice par l'esquisse d'un mouvement unificateur de rassemblement. Il convient donc de faire le départ entre deux aspects de l'acte créateur : la couvade et la séparation. La *rûach* et la parole sont toutes deux actrices de l'acte créateur dans ce récit de création (dans Pr 8, 22-31, ces deux modalités sont exprimées à l'aide du vocabulaire de la sagesse et de la loi). Le déjà-là du *tehôm* de Gn 1, 2 donne une signification moins affirmée de l'origine absolue, contrairement au *ex nihilo* de 2 M 7, 28 : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu les a créés de rien [= ne les a pas faits de choses qui étaient] et que la race des hommes est faite de la même manière. » Faut-il voir quelque chose de significatif dans le fait que le texte deutéro-canonique de 2 M 7, 28 est lié à un

¹² *Ibid.*, p. 132.

¹³ Par exemple : Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, St. Giet, éd., 1968, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes » n° 26 bis, 1968, p. 169-170, mais il s'agit là aussi d'attention portée à la *rûach* de Gn 1, 2c dans la traduction du texte par Basile : « et l'Esprit [*Pneuma*] de Dieu, dit [Moïse] était porté sur les eaux ».

¹⁴ Paul Beauchamp, *op. cit.*, p. 181.

contexte historique de persécution alors que *Gn 1* est un texte poétique rédigé dans la période post-exilique de réorganisation d'une société ?

Altérité versus image de Dieu

Couvade ou séparation, l'acte créateur produit du différent, de l'altérité. Si l'on surligne, légitimement en raison de sa récurrence, la séparation qui s'effectue par la parole, l'acte créateur est arrachement au chaos, à la confusion, il crée donc de la distinction¹⁵.

En arrachant au chaos Dieu crée à son image (trine), un univers de distinction, d'ordonnement et c'est bien dans la séparation, l'altérité, que la ressemblance peut être comprise. En *Gn 1*, 27 est soulignée une ressemblance, avec le créateur, non pas de tout le créé mais de l'être humain, homme et femme. La ressemblance est donc signifiée au lieu même de l'écart et, si l'on suit la lecture traditionnelle de l'expression « à l'image et à la ressemblance » celle-ci renvoie, pour l'image, à quelque chose de constitutif pour l'être humain et, pour la ressemblance, à la vocation d'une liberté à inscrire dans l'histoire.

Ajoutons que le récit de création de *Gn 2, 4* évoque une proximité du créateur au monde créé puisque Dieu se promène à la brise du soir dans une nature pacifiée, le jardin (*Gn 3, 8*). Il s'agit d'une présence personnifiée de Dieu, qui parle. Il y a donc présence, oui, mais non pas identification du divin aux forces de la nature.

La création, un acte de kénose divine

La difficulté à tenir ensemble les thématiques de la création *ex nihilo* et de la genèse par couvade, l'altérité et la proximité, tient à l'impossibilité logique de penser l'infini créant un *totaliter aliter* en-dehors de lui-même – ou à l'intérieur de lui-même si l'on tient une représentation panenthéiste. Le kabbaliste Isaac Luria¹⁶ a tenté de penser ce paradoxe de l'infini qui suscite du

¹⁵ « Créer c'est rompre un continu, défaire, espacer, déchirer. Dieu crée à l'encontre d'une modalité de sens inverse. Il fait reculer et endigue. » « Créer par la parole qui sépare, c'est introduire entre les choses une distance plus radicale que par l'épée. » (Paul Beauchamp, *op. cit.*, p. 230 et p. 231).

¹⁶ Né à Jérusalem en 1534 ce mystique ne laissa pas d'écrits mais sa pensée est connue par son disciple Haïm Vital de Calabrese. Voir Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, (1946), Paris, Payot, 2002, p. 277s.

fini, à l'aide de la notion de *tsimtsoum* – bien connue désormais grâce à Hans Jonas et Jürgen Moltmann. Que nous dit cette représentation ?

Tsimtsoum signifie contraction, concentration ; certains midrashim du troisième siècle évoquent le fait que « Dieu a concentré sa *Shekhina* (divine présence) dans le Saint des Saints comme si sa toute-puissance s'était concentrée et contractée en un seul point »¹⁷. Dieu concentre sa présence en ce point ; le sens originel de ce mot est donc celui d'une concentration de la présence de Dieu en un espace donné. Dans le langage kabbaliste, le vocable *tsimtsoum* prend une autre signification : celle de retraite, de solitude¹⁸. Pour Isaac Luria, lors de l'acte créateur, Dieu a d'abord abandonné une région à l'intérieur de lui-même, « une sorte d'espace mystique » dont il se retire pour y retourner lors de l'acte créateur et lors de la révélation¹⁹. Le premier acte créateur de l'*En-Sof* (le sans-fin) ne doit pas être compris comme un pas au-dehors mais comme un pas à l'intérieur de lui-même, un mouvement de recul, de retrait : « il s'est contracté lui-même sur lui-même » en une sorte d'exil de Dieu en Dieu. Le *tsimtsoum* permet donc de penser en Dieu l'être et le néant puisque dans cet acte premier, l'*En-Sof* se limite et se retire. En revanche, dans le second acte, « Dieu envoie un rayon de lumière et commence sa révélation, ou plutôt son déploiement, comme Dieu créateur, dans l'espace primordial de sa propre création. Bien plus, chaque nouvel acte d'émanation et de manifestation est précédé par un acte de concentration et de rétractation »²⁰. La création, le monde, existe donc grâce à ce double mouvement de contraction et de déploiement de l'*En-Sof*.

Selon Gershom Scholem, cette théorie du *tsimtsoum* échappe au risque de panthéisme qui existe dans la conception « émanatiste » de la kabbale car il y a un jeu entre négation et déploiement. Et, effectivement, nous ne sommes pas ici dans une configuration gnostique puisque le cosmos n'est pas une émanation dégradée directement du divin. Ce qui surgit du néant est bien autre

¹⁷ Gershom Scholem, *op. cit.*, p. 278s. *Exode* 25, 10s décrit l'arche d'alliance surmontée du propitiatoire et encadrée de deux chérubins.

¹⁸ Isaac Luria s'inspire ici d'un traité kabbaliste du XIII^e siècle : « Voici le langage que j'ai trouvé dans le livre des kabbalistes : Comment Dieu a-t-il créé le monde ? Comme un homme qui rassemble son souffle et se contracte afin que le moindre contienne le plus grand. Ainsi il a réduit sa lumière dans sa coudée et le monde est resté dans les ténèbres. Et dans les ténèbres il a façonné des formes, il a taillé des roches afin d'en extraire des sentiers dénommés merveilles de la Sagesse. » cité par Gershom Scholem, *op. cit.*, p. 412.

¹⁹ Gershom Scholem, *op. cit.*, p. 278.

²⁰ *Ibid.*, p. 279.

parce qu'il est le fruit de cette séparation et pas uniquement du second acte, celui du déploiement de Dieu.

Que retenons-nous de ce premier parcours ?

- L'acte créateur est pensé à la fois comme séparation et couvade mais la menace gnostique d'une création par émanation conduit à insister sur la séparation afin de signifier le *totaliter aliter* de Dieu ; le *ex nihilo* permet alors de souligner l'unique origine²¹.

- La proximité avec le divin se dit en terme d'image et de ressemblance ; par là sont signifiés à la fois la proximité au sein de la distance et le divin comme volonté libre et non comme source émanatrice.

- Isaac Luria tente de penser la tension entre ces deux pôles et, si l'on suit l'interprétation de Scholem, il la maintient : le double mouvement d'exil de Dieu en lui-même et de sortie hors de lui pour poser l'acte créateur permet à la notion de *tsimtsoum* d'échapper au panthéisme²².

Après avoir examiné la difficulté à penser comment l'infini peut faire advenir à l'existence une réalité finie, voyons comment l'incarnation permet de penser un fini qui contient l'infini.

2. Incarnation : contenir l'incontenable

Avec l'incarnation, il ne s'agit plus pour Dieu de créer un « espace », un *aiôn*, hors de lui, différent de lui, mais de se faire une place dans le monde créé qui le marginalise. Explorons deux exemples, dans des univers culturels très différents, pour voir comment cette question de l'infini prenant chair dans le fini a pu être théologiquement pensée.

²¹ Voir Irénée par exemple qui, dans l'*Adversus haereses*, cite Gn 1, 2 quand il expose la thèse de ses adversaires et préfère utiliser Pr 8, 22-25 pour exprimer sa pensée.

²² Dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Hans Jonas reprend notion de *tsimtsoum* pour tenter de répondre à la question du mal : Dieu n'est pas tout-puissant car l'acte créateur est un acte de kénose divine radicale. Jürgen Moltmann utilise cette notion pour articuler la création *ex nihilo* et l'inhabitation de Dieu dans sa création et tenter par là d'articuler décret divin et émanation : dans le décret divin, Dieu se décide à créer ; dans l'émanation, Dieu s'ouvre : il est de l'essence de la nature divine de s'ouvrir en raison de sa nature trinitaire (*Dieu dans la création*, p. 120-129 ; *Trinité et Royaume de Dieu*, p. 140-145).

L'art et l'architecture byzantins ont utilisé la notion de *khôra* pour signifier l'espace accueillant la présence du sacré²³. Nicoletta Isar le décrit ainsi :

« L'espace sacré de la *khôra* byzantine est un espace de présence et de présence intense [*presencing* pourrait également être traduit par le mot « participation »], un verbe plutôt qu'un nom ; c'est pourquoi la forme de réalisation de l'espace sacré était la danse, *chôros*. Ce n'était pas une pure extension physique de l'espace mais un corps vivant de l'expérience liturgique. C'était un espace d'« endiguement sacré » [...]»²⁴.

Pour parler de l'incarnation du Verbe dans le sein de Marie, la tradition byzantine, a utilisé l'expression *khôra akhoraton*. En ce sens Marie peut être comprise comme *theotokos*, le réceptacle de l'incontenable, l'espace fini qui accueille l'infini sans que celui-ci cesse d'être infini. Le réceptacle n'est pas passif mais il accueille le dynamisme de la présence sacrée, c'est le oui de Marie ; ce qui est mis en valeur n'est pas tant la matérialité de l'espace physique que la participation, située (celle d'un corps), à la totalité, au divin.

Même si l'on considère cet accueil de l'infini par le fini au-delà d'une pure acception physique mais selon le dynamisme d'une relation d'alliance, reste à comprendre comment se réalise cette rencontre au lieu même de cette dissymétrie radicale entre le créateur et sa créature. Dans sa lettre 101 (datée

²³ Voir les représentations de la Vierge en quelque sorte échographiée enceinte et en position d'orante (église Saint-Sauveur à Constantinople, XIV^e siècle) où on lit : *khôra akhoraton*.

²⁴ Nicoletta Isar, « Chorography (*Chôra, choros*) – a performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium » in A. Lidov (Dir.), *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium & Medieval Russia*, Moscou Progresstradition, 2006, p. 59-90, consultable sur la Toile. « Sacred space of the Byzantine *chôra* was a space of presence and presencing, a verb rather a noun; hence the type of realization of sacred space was the danse, *chorôs*. This was not a mere physical extension of space, but a living body of liturgical experience. It was a space of “sacred containment”, from which the modern distinction between contained space and container should be removed in order to take room to that power of creative imagination, which has once enabled the participation of being in the wholeness of the universe in Being. », « Chorography... », *art. cit.*, p. 81. Voir aussi, de la même : « *Chôra: Tracing the Presence* » in *Review of European Studies*, vol. 1, n° 1 (juin 2009).

En grec classique, selon le Bailly, *khôra* est l'espace de terre limité occupé par quelqu'un ou quelque chose ; *khôreô* c'est faire place, se retirer ; avoir un espace suffisant pour contenir ; *khôros* : espace (d'où intervalle entre des objets isolés), lieu limité, emplacement déterminé. On sait que ce terme est utilisé, dans un autre contexte, par Platon dans son récit de création *Timée* 52a et qu'il a fait l'objet d'une relecture par Derrida dans la perspective d'une philosophie de la déconstruction (*Khôra*, Paris, Galilée, 1993), mais ce n'est pas ce qui nous préoccupe ici.

de 382), Grégoire de Nazianze, utilise à deux reprises ce vocabulaire ; il s'agit pour lui de dire que l'incarnation est l'inouï de l'infini qui prend chair finie en demeurant infini. En devenant fini, le Verbe continue d'être infini :

« 13. Car nous ne séparons pas l'homme de la divinité, mais nous confessons un seul et le même, qui d'abord n'était pas un homme mais seulement Dieu et Fils de Dieu “ avant ” tous “ les siècles ”, sans mélange de corps ni de ce qui est corporel, 14. et qui finalement est aussi homme, assumé pour notre salut, passible selon la chair, impassible selon la divinité, limité selon le corps, sans limite selon l'esprit, 15. À la fois terrestre et céleste, visible et accessible seulement à l'esprit, saisissable et insaisissable [khôreton kai akhôreton], afin que par le même, homme tout entier et Dieu, l'homme soit restauré tout entier de sa déchéance causée par le péché²⁵. »

« 50. Et maintenant voyons quelle raison ils donnent du fait qu'Il se soit fait homme [*enanthrôpeseôs*], ou plutôt qu'il se soit fait chair [*sarkôseôs*], comme ils disent. Si c'est pour faire entrer Dieu dans des limites, lui qui est sans limites [Ei men ina khôrêthê Theos, allôs akhkôrêtos ôv], et pour qu'Il converse avec les hommes grâce à la chair comme sous un voile, ingénieux est leur masque et ingénieux l'agencement de leur pièce [...] ²⁶. »

Cette lettre s'élève contre l'apollinarisme. Apollinaire, à partir d'une anthropologie tripartite tout à fait légitime oriente sa christologie dans un sens ambigu : l'être humain est composé d'un corps (*sôma*), d'une âme (*psuchê*) et d'un esprit (*noûs*) et le Christ en s'incarnant prend corps et âme, mais le Verbe lui tient lieu d'âme spirituelle (*noûs*) ; d'où la préférence des apollinaristes pour le *sarkoseôs* plutôt que le *enanthrôpeseôs*... il y a donc une part du Verbe incarné qui n'est pas affectée par l'humanité.

Du point de vue théologique deux reproches peuvent être adressés à Apollinaire. *Sotériologique* : pour Grégoire cette position aboutit à amputer le salut puisque tout de l'humanité n'est pas assumé par la deuxième hypostase... et comme ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé, etc. *Christologique* : selon Serge Boulgakov, pour Apollinaire, « l'incarnation ne peut pas être l'union de deux personnes intégrales, de celle de Dieu et de celle de l'homme, mais [...] elle est une sorte de synthèse concrète de deux en un »²⁷.

²⁵ Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes » n° 208, 1974, p. 41-43.

²⁶ Grégoire de Nazianze, *op. cit.*, p. 59.

²⁷ Serge Boulgakov, *Du Verbe incarné. L'agneau de Dieu*, (1933), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982, p. xviii.

Laissons de côté le débat christologique plus technique et retenons, pour la question qui nous occupe, ceci : dans la christologie, il ne s'agit pas de faire un mixte, mais bien un « en même temps », vrai Dieu, vrai homme, saisissable et insaisissable, ... Il s'agit de « faire entrer Dieu dans des limites, lui qui est sans limites » et non pas de « rogner » l'infini pour qu'il entre dans le fini car en se faisant homme, Dieu ne cesse pas d'être Dieu et Dieu ne fait pas semblant d'être humain... d'où la difficulté à penser l'être-au-monde de l'Éternel dans l'histoire, de l'Esprit dans la matière, de l'Infini dans le fini.²⁸

L'extra-calvinisticum

Comment penser l'inhabitation de l'infini dans le fini, c'est aussi la question soulevée par le débat autour de l'*extra-calvinisticum*, à savoir si, pendant le moment de l'incarnation, le Logos existait également hors de la chair. La position la plus répandue (celle des Pères, de Thomas d'Aquin, etc.) est de dire que, durant l'incarnation le Logos existe également hors de la chair²⁹ ; ce sera aussi celle de Calvin.

L'expression “*extra calvinisticum*” (l'extra des calvinistes) est apparue vers les années 1620, dans les débats interconfessionnels qui poursuivent le débat entre Luther et Zwingli à propos de la présence du Christ dans le pain de la Cène. Sans nous attarder au détail de ce débat complexe à propos de la sainte Cène, examinons ce qu'il signifie pour la question qui nous est posée. Pour Calvin, « Le Seigneur incarné n'a jamais cessé d'avoir son existence et sa réalité aussi hors de la chair [*etiam extra carnem*] »³⁰ :

²⁸ Apollinaire anticipe la problématique de Chalcédoine mais y répond maladroitement. Boulgakov souligne à la fois l'intérêt et l'imprécision d'Apollinaire : « Après Apollinaire et à partir de lui, la christologie se développe avec une parfaite netteté dialectique, empreinte d'un caractère antinomique. Il y a d'une part, la thèse : l'*unité de l'Homme-Dieu* exposée par saint Cyrille, puis par le monophysisme et le monothélisme ; de l'autre, l'antithèse : la *dualité des deux natures*, exposée par la théologie antiochienne : Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Theodoret, Nestorius, les dythélites, les adoptianistes. La vérité ecclésiale englobe la thèse et l'antithèse : la double unité du Dieu-Homme et l'unité de l'hypostase dans la dualité des natures, proclamées par les dogmes des IV^e et VI^e conciles œcuméniques. » (Serge Boulgakov, *op.cit.* p. xxv-xxvi).

²⁹ Voir E. David Willis, *Calvin's catholic christology. The function of the so-called extra calvinisticum in Calvin's theology*, Leiden, Brill, 1966.

³⁰ Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne* (1560), livre II 13, 4 et livre IV 17, 30. Voir aussi : François Wendel, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, (1950), P.U.F., « Histoire et société » n° 9, 2^e éd. (1985). Chez Thomas d'Aquin, on retrouve la même idée, mais dans un contexte très différent : voir *Somme Théologique*, III pars, Q. 5, article 2, solution 1.

« Bien que le Fils de Dieu ait uni son essence infinie à notre nature, toutefois ça a été sans clôture ni prison, car il est descendu miraculeusement du ciel en telle sorte qu'il y est demeuré ; et aussi il a été miraculeusement porté au ventre de la Vierge, et a conversé, et a été crucifié, de telle sorte que cependant, selon sa divinité, il a toujours empli le monde comme auparavant³¹. »

La position calviniste se rallie donc au principe scolastique traditionnel selon lequel « ce qui est fini ne peut comprendre l'infini ». Pendant l'Incarnation il y a donc deux modalités, de subsistance du *Logos* : *in carnem* et *extra carnem*. Pour les luthériens, au contraire : « si nous consultons les oracles de l'Esprit Saint, il est manifeste que le fini peut devenir capable d'accueillir l'infini » selon les mots de Brenz, un théologien luthérien du XVI^e siècle. Ce sera également la position de Bonhoeffer, contre Barth. Pour Bonhoeffer, l'*extra calvinisticum* ne permet pas de comprendre que la gloire de Dieu pénètre pleinement dans le monde, que Dieu s'engage complètement dans l'histoire et dans le monde.

Dans le moment historique de l'incarnation, la présence du Logos est-elle entièrement concentrée dans la personne de Jésus de telle sorte qu'on aurait un panthéisme inversé en quelque sorte : non pas tout le créé en Dieu mais la totalité de Dieu, du moins de la deuxième personne de la Trinité³², dans cet homme-là, Jésus de Nazareth ? La « pure présence de Dieu »³³ habite-t-elle sans altérité le monde ou y-a-t-il un quant-à-soi de Dieu ? La présence de Dieu au monde dans le moment historique Jésus de Nazareth, met-elle en suspens sa transcendance ? Ou, présenté autrement : le fini peut-il contenir l'infini sans que ce dernier n'y perde de sa transcendance, de son infini ?

De la présence historique à la présence an-historique

Jusqu'alors, avec les deux moments théologiques évoqués, il s'est agi de penser le mouvement de l'infini vers le fini, de l'esprit vers la matière, du divin vers l'humain. *Quid* alors du Ressuscité ? Comment penser le passage du Verbe fait chair à la présence glorieuse (*kabôd*) du Ressuscité ? Alors que dans

³¹ IRC livre II 13, 4.

³² Mais d'une certaine manière, l'une n'entraîne-t-elle pas les deux autres ? Dans une autre perspective, c'est la position de Hans Jonas pour qui l'acte créateur entraîne la kénose divine complète.

³³ Nous empruntons cette formule à Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz* (Paris, Cerf, 1986) qui l'utilise pour décrire la présence de Dieu à son peuple lors de la traversée de la Mer Rouge.

l'incarnation un être-au-monde du divin spatialise et temporalise l'infini et l'éternel, la résurrection transfigure la présence finie et temporelle du divin en une présence universelle, infinie et éternelle.

L'événement pascal advient après l'accomplissement de la kénose – kénose qui débute à l'incarnation et s'accomplit sur la Croix. Par ailleurs, les récits de manifestation de Jésus (*Mt* 28 ; *Mc* 16, 920 ; *Lc* 24) témoignent d'une présence qui n'est plus portée par la chair mais c'est la présence glorieuse (*kabôd*) qui se visibilise, qui se matérialise en quelque sorte. Enfin, lorsque Paul évoque le Christ seigneur de l'univers en *Col* 1, 15-20 il n'ignore pas l'événement de la croix (v. 20). Cela signifie que le Christ ressuscité n'est pas sans lien avec la chair et l'histoire et que son mode d'être-au-monde est celui d'une présence glorieuse. Présence qui s'accompagne du don de l'Esprit saint comme signe de la présence toujours là du Seigneur à ses disciples (*Ac* 1, 8).

Ce deuxième parcours nous a permis de comprendre ce qui caractérise la présence de Dieu dans le monde selon la théologie chrétienne : l'accueil libre (le oui de Marie) de Dieu par la créature se réalise dans le respect des deux réalités, finie et infinie, et il n'y a pas de troisième terme, fusion mixte du divin et de l'humain par lequel passerait la relation d'alliance.

3. L'Esprit : hôte invisible

L'Esprit ne survient pas seulement à la Pentecôte ou, comme chez Jean, du côté de Jésus crucifié, mais il préside également à l'incarnation ; l'Esprit saint est ainsi doublement relié à l'historicité du Verbe. Il s'en distingue cependant par son invisibilité, par la radicalité de sa kénose et du fait que c'est sa kénose même qui le révèle comme hypostase.

L'Esprit, Dieu l'insaisissable

En raison de l'invisibilité de sa personne (contrairement au Fils) et de l'invisibilité de ses effets (contrairement au Père), il semblerait que l'Esprit exprime par excellence l'immanence de Dieu. Or, les choses apparaissent plus complexes notamment du fait que les trois hypostases ne s'entendent qu'articulées les unes aux autres. Inassignabilité, invisibilité et liberté désignent l'ambivalence même de l'Esprit.

L'Esprit est *inassignable* : « A-t-on cru le saisir, le faire parler, l'exhiber en public ? C'est le signe très probable qu'il n'était plus là où il avait peut-être

commencé d'advenir³⁴. » C'est que l'Esprit n'est identifiable ni à une loi, ni à une institution ni à un espace, etc. Son insaisissabilité dit sa transcendance. Le travail de l'Esprit est *invisible* : vivre selon l'Esprit ce n'est pas vivre selon l'objectivité de la lettre : il s'agit de ne pas être asservi par la lettre ou la loi mais de comprendre ce à quoi elle est destinée (le *chabbat* est fait pour l'homme, etc.). Cependant, il y a des traces repérables qui permettent de vérifier l'authenticité d'une vie selon l'Esprit : la vie des communautés chrétiennes, témoins du Ressuscité et vivant selon la charité, la foi, l'espérance ; les fruits de l'Esprit sont à la fois visibles et inobjectivables par une loi : « le fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi ; contre de telles choses, il n'y a pas de loi. » (Ga 5, 22-23). Ce que l'Esprit produit parle de soi – au sens où ce qu'Il produit est porteur de vie – et ne peut donc tomber sous le coup d'une condamnation. Or la vie est ce qui par définition nous échappe et ce qui n'existe que dans le mouvement. Enfin, l'Esprit convertit notre mode d'être-au-monde (I Co 13) mais n'est pas prescripteur déterminant de tel ou tel agir, cependant ce mode d'être-au-monde a bien des effets visibles (Mt 25, 31s). C'est pourquoi la *liberté* est ce qui caractérise une vie selon l'Esprit.

Il y a donc quelque chose de paradoxal dans l'économie de l'Esprit : sa puissance et sa discrétion, sa présence invisible au cœur du monde et chez les croyantes et les croyants et son efficacité identifiable. Cette action, à la fois discrète et efficace, est à comprendre à lumière de la personnalité de l'Esprit. Or, comme nous allons le voir, elle est difficilement identifiable.

Un agir kénotique

Nous empruntons à Serge Boulgakov sa réflexion sur l'identité kénotique de l'Esprit saint : l'Esprit est à la fois l'expression la plus radicale de la kénose divine mais sa réalité hypostatique – et par-là même sa transcendance – se réalise à travers cette kénose.

Dans les moments de la création, de l'incarnation et de l'accomplissement, l'Esprit agit sous mode kénotique. Chacune des trois hypostases prend part à l'*acte créateur* mais selon un mode qui lui est propre. Le Père y participe hypostatiquement et le Fils et l'Esprit y participent en tant qu'ils sont auto-révélation du Père à l'intérieur de la Trinité. Autrement dit, dans l'acte créateur, l'Esprit et le Fils portent *substantiellement* (et non hypostatiquement)

³⁴ Joseph Moingt, « L'Esprit Saint : le Troisième », *Études*, 2003-6 (tome 398), p. 777-786 (consulté sur la Toile : cairn-info).

la manifestation créatrice de la personne du Père. Ici, l'Esprit habite la matière pour qu'elle surmonte le chaos et prenne sens³⁵. Dans l'acte créateur, l'Esprit de Dieu donne la vie « comme devenir, c'est-à-dire non dans la plénitude, mais seulement dans un élan vers cette dernière »³⁶. C'est ainsi que l'Esprit Saint dans l'acte créateur est kénotique parce qu'il est « plénitude et profondeur de la Divinité [qui] s'humilie jusqu'au devenir »³⁷. On retrouve ici l'idée exprimée par Beauchamp de « signe orienté et mobile de la présence de Dieu ». Lors de l'*incarnation*, l'Esprit s'efface comme personne afin de signifier le lien d'amour entre le Père et le Fils³⁸. En effet, dans le moment de l'incarnation, l'auto-révélation de Dieu se réalise non seulement par le Fils mais également par l'Esprit ; cette auto-révélation manifeste la mutualité des relations tri-hypostatiques. À la *Pentecôte*, moment par excellence de la révélation de l'Esprit et par-là du mystère trinitaire, ce n'est pourtant pas d'abord sa personne qui est mise en avant mais ce sont ses dons. Mais c'est dans cet effacement même que l'Esprit se révèle comme personne. La troisième hypostase est l'Amour hypostasié dans l'expression même de sa kénose et qui se réalise dans le fait de n'être plus que « la copule, le pont vivant entre le Père et le Fils », de n'être plus qu'un « Entre hypostatique »³⁹.

La kénose de la troisième hypostase, c'est donc la perte de sa propre personnalité et, cependant, c'est dans l'événement même de sa kénose que la troisième hypostase est constituée comme sujet. Selon cette analyse de Boulgakov, on peut donc dire du Saint-Esprit qu'il est le moment kénotique par excellence de la divinité. En effet, il est la seule personne de la Trinité économique qui ne se manifeste pas comme personne en tant que telle. Mais c'est justement dans la kénose de sa personnalité que la troisième hypostase « acquiert la perfection de la vie divine : la Gloire »⁴⁰.

Présence kénotique qui manifeste la transcendance

Que pouvons-nous retenir de cette approche pneumatologique ? Puisque

³⁵ Serge Boulgakov (1871-1944), *Le Paraclet*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996, p. 186.

³⁶ Serge Boulgakov, *op. cit.*, p. 211.

³⁷ *Id.*

³⁸ « Dans la Troisième hypostase, dans son auto-révélation, le Verbe retentit et il est proféré. Le Père Le reconnaît, renaissant du sacrifice du silence, né et engendré ; et le Fils Se reconnaît Soi-même comme le Verbe du Père. Le Saint-Esprit est la Vie qui triomphe du sacrifice kénotique, la résurrection après l'anéantissement kénotique, le triomphe de l'Amour vivifiant. » (Serge Boulgakov, *op. cit.*, p. 173.)

³⁹ Serge Boulgakov, *op. cit.*, p. 175.

⁴⁰ *Id.*

c'est dans la kénose que la personne de l'Esprit parvient à son statut séitaire cela signifie que sa présence au monde est toujours liée à sa réalité hypostatique, donc à sa transcendance ; la présence du Saint-Esprit ne s'apparente donc pas à une dilution fusionnelle. On peut alors tenir pour un panthéisme et penser avec Boulgakov que la création tout entière est en Dieu ; l'Esprit saint, « C'est l'être qui contient *tout* en soi [...]. C'est l'énergie naturelle de la vie, qui ne peut jamais s'éteindre ni être interrompue dans le monde, mais qui porte en elle le principe de croissance de l'activité créatrice »⁴¹. Cependant, précise Boulgakov, il ne s'agit pas là de panthéisme au sens païen du terme mais bien de panthéisme puisqu'il s'agit bien de reconnaître un principe créateur et personnel⁴². Mais la ligne panthéiste... telle n'est pas notre position que nous exposons en conclusion.

Conclusion

Quels sont les arguments que nous retirons de notre parcours pour refuser la perspective panthéiste et la notion d'immanence au profit de celle de la « pure présence » ?

L'acte créateur se joue en distance et proximité entre le Créateur et sa créature. Dans l'incarnation, « immanence » et transcendance se réalisent au nœud de la présence historique du Nazaréen et de l'universalité du Ressuscité. Dans l'accomplissement, l'économie de l'Esprit exprime la réalité trine comme communion et non comme fusion. Ce triple mouvement est à la fois révélation et salut et il se dit comme alliance entre Dieu et l'humanité. Cette *transcendance qui fait alliance* conduit à penser la relation entre l'Absolu et le créé selon le modèle de l'écart. Distance, certes reliée, mais jamais abolie car l'unité se réalise toujours médiatiquement. Médiation radicale car ce triple mouvement intègre, à chaque étape, une dimension kénotique. La kénose permet de penser l'espace dans lequel peut se construire la relation d'alliance. Cet espace est le lieu où se dit la dissymétrie entre le créateur et la créature et en même temps la présence de Dieu au monde sous le mode du retrait (Père),

⁴¹ *Ibid.*, p. 191.

⁴² « La fausseté du panthéisme ne consiste *pas* à reconnaître une force agissant dans la création de Dieu et constituant son principe positif, mais à *identifier* cette *force* de Dieu dans le monde avec Dieu-même, dont elle est l'action ou l'énergie. Dieu est un être personnel, le monde est impersonnel. Dieu a en Soi une vie propre et supramondiale, qui ne fait que se révéler dans le monde, mais que celui-ci n'épuise nullement. Enfin, au monde est propre une aséité de créature, donnée par Dieu, en vertu de laquelle il est impossible d'*identifier* le Créateur et la créature autant que de la *séparer* de Lui. » (Serge Boulgakov, *op. cit.*, p. 192, c'est l'auteur qui souligne.)

de la marge (Fils) et de la discrétion (Esprit). Nous préférons donc le mot de présence à celui d'immanence car cette "*immanence kénotique* " *passse par la médiation de la parole et de l'histoire*. Dire que le « Verbe s'est fait chair » c'est évoquer à la fois une parole, une corporéité ou matière et un événement. Le mode de présence au monde de Dieu se réalise dans l'histoire et non dans la nature. Il se réalise par le Verbe fait chair mais cette présence à la matière oriente la matière vers Dieu comme « signe de la présence mobile et orientée de Dieu » et non comme *tehôm*. Ainsi la « *pure présence* » de Dieu *s'accomplit-elle dans l'événement et dans la parole*.

Présence, étymologiquement, c'est « être en avant, être à la tête ». La « pure présence » dont parle Emil Fackenheim pour évoquer le passage de la Mer Rouge, c'est au fond l'intensité fondatrice de la proximité de Dieu à son peuple et celle-ci se réalise comme événement de salut. Ce mot de « présence », qui peut résonner avec les termes bibliques de *Shekhinah* et de *kabôd*, a plusieurs avantages : exprimer l'historicité de la révélation, tout en soulignant l'inouï de la transcendance ; valoriser le dynamisme de l'être-au-monde de Dieu alors que la notion d'immanence paraît plus statique ; souligner la dissymétrie entre Créateur et créature ; exprimer l'espace de liberté véhiculé par la théologie de l'alliance dans sa double dimension unilatérale et bilatérale.

Qu'en est-il alors de la matière ? Prenons ici comme point d'appui Rm 8, 18 - 27 souvent évoqué dans les théologies de l'écologie pour évoquer la solidarité du créé⁴³. Or, ce qui est intéressant dans ce chapitre, c'est que tout le monde gémit, et pas seulement la création ! Si la création gémit c'est parce qu'elle a été livrée à la puissance destructrice humaine, mais « nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement » en attendant la délivrance ultime et l'Esprit qui intercède, gémit lui aussi. Il y a ici une expression de la solidarité entre la création, le « nous » (des croyants, des humains en général ?) et l'Esprit qui « intercède pour nous ». Il y a donc bien un continuum entre la matière et l'Esprit, mais ce continuum est orienté par l'Esprit ; Esprit Saint dont la présence ne se comprend que dans l'événement même de la révélation de sa transcendance et du Dieu trine – événement qui se réalise dans une triple kénose qui ouvre les chemins de la liberté.

⁴³ Mentionnons également la position de Jean-Michel Maldamé : s'appuyant sur le principe anthropique faible (le corps microcosme de l'univers), il souligne que l'anthropologie chrétienne intègre totalement la matière, mais c'est une matière qui s'accomplit dans la vie de l'esprit (*Le Christ pour l'univers. Pour une collaboration entre science et foi*, Paris, Desclée, 1998, notamment p. 105-115).

CONNAÎTRE

*Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
Réseau Blaise Pascal*

N° 50, Mai 2018 : SOMMAIRE

<i>Éditorial</i>		3
<i>À la recherche de nos ressources spirituelles</i>	Christoph Theobald	4
<i>Chrétien et moderne</i>	Philippe d'Iribarne	29
<i>Le déterminisme génétique et ses limites</i>	Michel Morange	50
<i>Où va l'intelligence artificielle ?</i>		60
<i>Fantasmes, réalités et conséquences éthiques</i>	Rémi Sentis	
<i>Le transhumanisme et l'inexorable course à l'augmentation dans la quête de la singularité</i>	Yves Caseau	72
<i>Aux frontières de l'homme et de l'Univers de Pierre Égloff</i>		102
	Compte-rendu de lecture de Dominique Grésillon	
	Abonnements, anciens numéros	103

CONNAÎTRE : BULLETIN DE COMMANDE

Civilité, Prénom, Nom

Adresse

Code postal :

Ville :

Pays : Tél :

Courriel : |
@ |

☐ Abonnement ordinaire à deux futurs numéros normaux : 20 €

☐ Abonnement de soutien : 25 €

Commande de N° isolés : ☐ N° 49 : 11 € ; ☐ N° 50 : 11 €

Facultatif : Membre adhérent à *Foi et Culture Scientifique* (2018-2019)

☐ Cotisation ordinaire : 10 € ; ☐ Cotisation de soutien : 25 €

Somme totale € **Date** : / / 2018

Courrier : Foi et Culture Scientifique 38, rue du Val d'Orsay, 91400 Orsay.

Chèque à l'ordre de "**Association Foi et Culture Scientifique**"

L'abonnement à deux numéros, à partir du N° 51, donnera droit au futur numéro spécial **52** de la Chaire Science et Religion (à paraître en février 2018) et au N° **53** (à paraître en mai 2018).

Pour commander d'anciens numéros de *Connaître* ou recevoir les comptes-rendus des réunions et les informations sur la vie de notre association :
écrire à **91afcs@orange.fr** ou téléphoner à **01 69 31 18 89**.

Site internet : evry.catholique.fr/Foi-et-Culture-Scientifique

Les N° 1 à 45 et 47 de *Connaître* sont téléchargeables gratuitement :
evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf

Utilisations, citations et publications de tout ou d'une partie des articles des N° parus doivent être autorisées et faire explicitement référence à *Connaître*.

Imprimé par
Numeric Print Services
ZA de Courtaboeuf 1
3 / 4 av. de Norvège
F91140 Villebon / Yvette



CONNAÎTRE

*Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
Réseau Blaise Pascal*

SOMMAIRE

N° 49, Juin 2018

Numéro spécial

<i>Éditorial</i>	3
<i>Immanence et transcendance entre querelle de mots et controverses ontologiques. Détour par Aristote et l'Ancien Stoïcisme</i>	5
Frédéric Crouslé	
<i>Milton Munitz et le concept d'« illimitation » en cosmologie</i>	19
- Suite et fin	Philippe Gagnon
<i>De la transcendance à l'immanence de la règle, et retour : le monde, la société, le corps</i>	31
Emmanuel d'Hombres	
<i>Immanence et transcendance chez Michael Polanyi (1891-1976)</i>	49
Pierre Bourdon	
<i>Bergson, Maritain et l'immanence de la vie</i>	61
Olivier Perru	
<i>« Le ciel, c'est le ciel du Seigneur ; aux hommes, Il a donné la terre. » (Ps 115,16) Est-ce si simple ?...</i>	72
Pierre Martin de Viviés	
<i>Transcendance, immanence et gloire</i>	85
Chritopher Southgate	
<i>La beauté de la nature. Un voyage d'exploration dans le domaine interdisciplinaire de l'esthétique, de la théologie et de la science</i>	99
Knut-Willy Sæther	
<i>Entre présence et transcendance, la triple kénose divine</i>	112
Isabelle Chaireire	