NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

80 N° 8 1958

La connaissance de Dieu selon M.H. Duméry

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 806 - 839

https://www.nrt.be/it/articoli/la-connaissance-de-dieu-selon-m-h-dumery-1978

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La connaissance de Dieu selon M. H. Duméry *

L'œuvre de M. Duméry dont nous nous proposons de rendre compte a pour titre le *Problème de Dieu en philosophie de la religion,* et pour sous-titre *Examen critique de la Catégorie d'Absolu et du schème de transcendance* (Paris, 1957). Titre et sous-titre n'en indiquent pas bien l'objet adéquat : ils donneraient à penser que l'examen critique ne porte que sur le concept de Dieu; en fait, il porte aussi sur l'affirmation de Dieu, il entend prononcer un jugement de valeur sur la croyance à l'existence de Dieu. Cette œuvre fait logiquement suite à une autre étude, publiée simultanément : *Critique et religion. Recherches sur la méthode en philosophie de la religion* (Paris, 1957), enquête méthodologique considérable, dont l'auteur nous avertit que son examen du problème de Dieu dépend étroitement.

Au surplus, l'ouvrage *Le problème de Dieu* fait lui-même partie d'une philosophie générale de la religion, dont l'auteur a tracé l'immense dessein, mais dont, à cette date, il n'a publié que deux tomes, sous le titre *Philosophie de la religion, Essai sur la signification du Christianisme* (Paris, 1957). Le plan de recherches embrasse la totalité des catégories et des schèmes majeurs du Christianisme : catégories de contingence ou d'événement; schèmes de révélation, d'inspiration, d'alliance, etc. Les deux tomes déjà parus étudient les catégories de sujet, de grâce et de foi, et les schèmes correspondants de l'âme et du surnaturel, auxquels s'ajoutent quelques « schèmes factuels et doctrinaux ». Dans le premier tome, certains aspects du *problème de Dieu* réapparaissent. A ce titre, il intéresse l'objet précis de notre enquête; nous y avons recueilli les traits qui pouvaient servir à l'éclairer.

On voudra bien remarquer que notre dessein exclut délibérément bien des problèmes soulevés par l'auteur dans la totalité de son œuvre. Au sujet du *rapport de l'homme à Dieu,* on nous dit que tout en étant celui d'une dérivation créée, il ne vérifie pas cependant le caractère d'une « participation ontologique »; sans omettre entièrement l'exposé de cette partie de la doctrine, nous n'en reproduirons pas, ici, toute la signification et encore moins en ferons-nous l'étude critique. Mais surtout, deux points particulièrement litigieux seront passés sous

* L'étude que nous présentons ici touchait à son terme lorsque fut rendu public, le 21 juin, le décret de la S. Congrégation du Saint-Office mettant à l'index quatre des œuvres de M. H. Duméry (cfr ci-dessous, p. 861). Après une mesure aussi grave, nous devions naturellement nous interroger sur l'opportunité de notre travail. Toutefois, nous avons rapidement surmonté nos hésitations. Même après le décret romain, peut-on penser que l'œuvre de M. Duméry ne suscitera pas, chez des écrivains de tout bord, des commentaires en sens assez divers? Et les questions soulevées par lui dans l'esprit de ses lecteurs d'hier et de demain ne sont-elles pas de celles qui appelleront nécessairement réponse de la part des philosophes et des théologiens catholiques? Il est souhaitable que ces derniers ne tardent pas à faire l'examen critique d'une œuvre dont l'influence ne sera pas négligeable. Sans mettre en question la pureté des intentions de l'auteur, notre réflexion portera exclusivement sur l'interprétation de ce qu'on appelait autrefois le sens objectif du texte, sur sa discussion, et le cas échéant, sur son rejet.

Notre étude est l'adaptation aux exigences d'un article, de deux chapitres d'un ouvrage que nous faisons paraître à l'heure présente sous le titre *Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'Absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry,* aux éditions du Museum Lessianum (Desclée De Brouwer, Paris, 1958). On y trouvera les développements et justifications qu'il nous fallait bien omettre ici.

silence. Le premier concerne le propos d'ensemble que s'est assigné M. Duméry et qui est d'instituer non pas seulement une phénoménologie, mais une philosophie critique de la religion, de la religion vivante. Dans la mesure où cette critique a prétendu vouloir s'exercer sur les catégories de la religion chrétienne couvertes par l'autorité de Dieu révélant, elle a suscité, chez ses lecteurs, des doutes sur sa légitimité. L'autre point discutable est la pensée de l'auteur sur la formation de la christologie. Obéissant à la loi de la mentalité projective, c'est-à-dire à la nécessité, pour la conscience religieuse, de se projeter, de s'exprimer sur une succession de plans, les premières communautés chrétiennes ont interprété, nous dit-on, le donné primitif du fait Jésus; elles l'ont réfléchi sur toutes les dimensions rationnelles, imaginatives, affectives, de la conscience. On a posé la question de savoir si, aux yeux de M. Duméry, cette interprétation n'avait pas suscité des schèmes moins purs, qu'il faudrait réduire, « déréifier », ou peut-être même simplement abandonner. Il est vrai, à cette question, bien prévue par lui, M. Duméry s'est efforcé de donner une réponse nuancée; mais elle n'a point paru dissiper toutes les ambiguïtés. Sur ces dernières, nous renvoyons le lecteur à l'étude de notre collègue et confrère, le P. G. Dejaifve, *« La foi n'est pas un cri »*, publiée dans la *N.R.Th.*, t. 80, 1958, pp. 468-494.

Le Dieu de la Religion vivante selon M. Duméry

Le Dieu qu'adore la religion, la spiritualité vivante et concrète, est un Absolu, un Dieu transcendant, mystère indéterminé au regard de la pensée objectiviste. Sans doute dès que la religion se formule, elle emprunte ses catégories et ses schèmes à une contexture logico-rationnelle, mais à travers ces déterminations, elle vise leur au-delà.

Il en va tout autrement d'une philosophie « coupée du réel », c'est-à-dire d'une réflexion qui ne se donnerait pas pour tâche de ressaisir méthodiquement le théisme concret, mais qui prétendrait élaborer elle-même son idée de Dieu à partir des réalités finies dont Dieu serait déclaré l'explication. Il est de la nature même de ce procédé « de resuivre point par point la série des causes finies pour découvrir enfin un dernier anneau qui assurera la solidité de la chaîne entière [1] ». Mais Dieu « peut-il être le dernier terme d'une série continue? » En ce cas, il est homogène avec tous les autres membres de la série, il fait nombre avec eux, comme eux il est chose et objet, et leur étant ainsi relatif, il n'apparaît pas comme l'Absolu. En d'autres termes : le Dieu établi par cette méthode explicative de la créature est un Dieu déterminé; il est lui-même « détermination ».

Aurions-nous donc à choisir entre la religion qui pose l'Absolu et la philosophie objectiviste qui ne nous offre qu'un Dieu à notre mesure? Nous dirons plutôt que la philosophie objectiviste est fondée sur une grave erreur de méthode, sur une mésintelligence totale de l'authentique philosophie. D'une manière tout à fait générale, il n'y a de philosophie véritable, qu'en application de la réflexion aux créations

1. *P.D.*, pp. 35, 36. — Le sigle *P.D.* désigne l'ouvrage *Le problème de Dieu*, Paris, 1957; le sigle *Ph.R.*, l'ouvrage *Philosophie de la religion*, t. I et t. II, Paris, 1957; le sigle *C.R.*, *Critique et Religion*, Paris, 1957.

vivantes de l'esprit. Non pas abstraction ou déduction formelle mais retour réflexif sur des contenus concrets (l'auteur pourrait dire ici, en un langage déjà husserlien : il n'y a de philosophie qu'en un retour réflexif à la chose même, *zu der Sache selbst*). La tâche du philosophe n'est pas d'inventer des idées, mais de critiquer les produits de la pensée spontanée. Et plus spécialement, quand il s'agit de Dieu, le philosophe se met dans son tort lorsqu'il prétend en élaborer la notion, fût-ce à partir des réalités créées. Dès le départ de ses démarches, il ne peut pas ignorer le contexte où cette idée s'est épanouie, et qui est le contexte de la religion; pas davantage ne peut-il l'étudier sans référence à l'expérience spirituelle qui lui a donné naissance, « c'est-à-dire au processus de conversion que déclenche, indépendamment des déterminations cultuelles (chrétiennes ou autres), l'attitude religieuse en général » (*P.D.*, p. 34). Il y a d'abord Dieu, que, dans son élan religieux, affirme la conscience, et ensuite seulement le philosophe, dont c'est le rôle de soumettre à la critique ce Dieu, à travers l'affirmation qui en est faite. Que cette critique soit légitime et éclairante comment en douter? On l'a déjà dit, dès que la foi en l'Absolu s'exprime, elle emprunte catégories et schèmes à la contexture rationnelle; or celle-ci relève de plein droit de la philosophie; à la réflexion critique incombe le devoir d'examiner la cohérence interne, la rigueur, la valeur de l'idée du Dieu-absolu, d'estimer si elle est vraiment affirmable et praticable. Sans doute, ce n'est pas le philosophe comme tel qui s'engage pour cette idée et se compromet dans son affirmation; l'engagement est l'affaire du sujet vivant et libre; mais il appartient au philosophe d'énoncer la règle du choix, de définir le sens et de mesurer la portée de l'engagement. En bref, on pourrait dire que le critique doit faire la science d'une croyance, du cheminement effectif qui conduit la pensée spontanée à l'affirmation de Dieu, et non pas la science d'un objet qui serait prélevé sur la croyance, pour être ensuite traité en marge de celle-ci.

I. CE QU'EST L'EXAMEN CRITIQUE

Mais, si la seule attribution du philosophe est de vérifier les titres que peut faire valoir, devant la raison, le Dieu-absolu de la religion vivante, reste encore à définir exactement la nature de cet examen critique.

A. EXAMEN CRITIQUE DE L'AFFIRMATION DE DIEU

Il se voit assigner une double tâche. La première est de prononcer un jugement de valeur sur la croyance à l'existence de Dieu. Mais un jugement de valeur n'est possible que par référence à une norme rationnelle judicatoire. Quelle est, dans le cas d'espèce, la seule norme légitime et nécessaire?

Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord prendre conscience du caractère qui marque le plus profondément le *Cogito* en acte : notre esprit est essentiellement *exigence* de dépassement ou d'*infini* : l'homme se dépasse en tout ce qu'il pose; rien de déterminé ne le satisfait, il va toujours au-delà de ce qu'il atteint; un dynamisme infini le travaille et le force à passer outre, mettant perpétuellement ce qu'il a et ce qu'il est à distance de ce qu'il veut (*P.D.*, pp. 68, 69). « Exigence terrible et fière, qui est contestation en acte, contestation sans bornes » (*Ph.R.*, I, p. 68). M. Duméry lui donne encore d'autres noms, sans bien s'expliquer sur le rapport que, dans sa pensée, ils nouent entre eux : l'esprit, écrit-il, est exigence d'acte (par opposition à passivité), de nécessité (par opposition à contingence) et surtout *exigence d'unité*, de réduction du divers à l'un (*P.D.*, p. 61, n. 1), requête d'unification progressive dont on nous dit qu'elle n'est pas feinte en nous, mais sincère et réelle (*P.D.*, p. 79, n. 1), entendant sans doute par là qu'elle est véritablement constitutive du Cogito. Aussi, serait-il vain de contester ses droits : ce serait contester l'esprit lui-même. Autrement dit, si nous voyons bien, la pensée de l'auteur semble être celle-ci : impossible de nier la valeur de l'esprit, sans l'affirmer dans cette négation même; par suite, ce qui, à la réflexion, apparaîtra comme répondant à l'exigence constitutive de l'esprit sera, par là même, justifié critiquement.

Dès lors, la première vérification critique de la religion vivante se concevra de la manière que voici : l'homme religieux, au niveau suprême de sa conscience, affirme la présence et l'action, dans le Cogito, de l'infini en acte et du Dieu unité pure indéterminée, au-delà de toutes les déterminations; cette affirmation termine ce qu'on peut appeler une conversion et, plus techniquement déjà, une réduction [2], non pas réfléchie, mais vécue, préréflexive, spontanée : ensemble de démarches et d'étapes franchies par l'esprit, en obéissance (supposée) à son exigence d'unité, à son intentionnalité, à sa visée d'infini, à travers tous les niveaux de conscience (depuis la sensibilité et l'imagination créatrice de mythes jusqu'au niveau suprême déjà mystique). Faut-il le redire, l'homme religieux ne s'engage pas pour cette affirmation par nécessité contraignante, mais par libre option. Il n'en reste pas moins que son affirmation est susceptible d'une vérification rationnelle; et précisément cette vérification, tâche du philosophe, consistera à rechercher si l'affirmation de l'infini en acte et de l'unité transdéterminable (autrement dit, de l'Absolu de la religion vivante) répond vraiment à l'exigence constitutive de l'esprit, ou si au contraire l'esprit peut satisfaire à sa visée, à son intentionnalité subjective infinie sans avoir à la poser. En fait, l'intentionnalité religieuse

2. « La réduction n'est autre chose que le nom technique de la conversion » (*Ph.R.*, I, p. 91).

aboutit à l'affirmation du Dieu absolu; y aboutit-elle de droit, en raison de la légitime requête rationnelle d'infinité et d'unité? Ou bien encore : « l'énergie de dépassement » dont est animé le Cogito implique-t-elle qu'il y a, en lui, par delà les déterminations, une transdétermination en acte (et non pas seulement une infinité subjective potentielle) (*P.D.*, p. 38)?

Ainsi conçu, comme il se doit, l'examen critique reçoit proprement le nom de réduction — réduction méthodique qui n'est guère que l'expression réfléchie de la réduction vécue, mise en forme critique du cheminement que suit l'homme religieux, quand, appuyé sur un influx qui le porte dès l'origine, il tend, dans toutes ses démarches concrètes, au-delà de tout ce qu'il est (*P.D.*, p. 72), jusqu'à déboucher dans l'affirmation de l'Absolu transcendant.

B. EXAMEN CRITIQUE DE LA CATÉGORIE D'ABSOLU

Mais l'examen critique de la connaissance de Dieu comporte une seconde tâche, une seconde phase, dans laquelle elle prend pour objet moins l'affirmation de Dieu que son concept. Pour la comprendre, nous devons insérer ici quelques remarques sur l'origine de nos concepts en général.

Sous la pression de son exigence constitutive infinie, le Cogito fait apparaître en soi, à ses trois niveaux noétiques, *intelligible, rationnel* et *sensible,* des déterminations relatives à différents ordres d'objets : mathématiques, esthétiques, moraux, religieux. Chacun des niveaux a ses déterminations propres : au plan intelligible, les idées et les valeurs (mathématiques, etc.); au plan rationnel, les catégories; au plan sensible, les schèmes. Nous pouvons négliger (provisoirement) les idées et essences du plan intelligible, et considérer seulement les catégories et les schèmes. Par catégories, il faut entendre les expressions conceptuelles les plus générales des idées ou des essences d'un ordre déterminé (par ex., en mathématiques, le concept d'unité et de nombre; en morale, la catégorie de sujet, etc.). Par schème, on désigne les structures imaginatives dans lesquelles les concepts s'incarnent : résultats d'une sorte d'inclination du rationnel vers le sensible, pour nouer ensemble l'objet particulier et sa signification [3]. Répétons-le, chacun des grands ordres ou des grandes régions (au sens husserlien) du Cogito possède ainsi ses structures catégoriales et schématiques propres. Ici, nous bornons notre attention à la région religieuse (à cette région où l'exigence constitutive de l'esprit est vécue et conçue déterminément, par l'homme « religieux », comme une tension vers Dieu), et nous disons donc que, dans cette sphère, le Cogito suscite des catégories et des schèmes, comme autant de supports fonctionnels

3. *C.R.*, pp. 211-213. Cfr aussi *P.D.*, p. 24.

de sa visée vers Dieu ; par exemple, au niveau sensible, il crée des représentations imaginatives et mythiques, véritables projections, sur le plan psycho-empirique, des valeurs du divin ou du sacré ; et le principe de la création de ces mythes est justifié par la seule raison que le Cogito en a besoin pour soutenir, à ses plans inférieurs, son élan vers l'Absolu [4]. On pressent aussi que, dans cette suscitation des schèmes et des catégories religieuses, il arrivera au Cogito de faire de larges emprunts aux cultures religieuses ambiantes. Ainsi la religion vivante et historique se constitue un immense ensemble de structures, s'étendant depuis les schèmes inférieurs de chute, de prodigieux, d'alliance, jusqu'aux catégories suprêmes d'absolu et de charité.

Mais précisément, dans cet ensemble, il arrive à l'esprit en acte, à la « pensée spontanée brute ou éduquée » (*P.D.*, p. 71), à la réflexion concrète, de mêler quelquefois les contre-valeurs aux valeurs, la confusion à la rigueur. Et surtout, il arrive à l'homme religieux, au lieu de se servir, simplement, des schèmes et des catégories, de s'y asservir : ce sera le cas s'il cesse de les considérer comme de simples moyens, comme des supports de sa visée transcendante, préférant les représentations de Dieu au Dieu des représentations ; il succombe alors à quelque forme d'idolâtrie imaginative ou rationaliste (et sans doute l'auteur estime-t-il que certains schèmes ou certaines catégories exposent plus que d'autres à cette déviation). Au surplus, l'homme religieux spontané ne mesure pas les divers degrés d'inadéquation de ses structures par rapport à l'Absolu : il ne voit pas, par exemple, que certains schèmes « chronomorphes » de préexistence, de prescience, de prédestination, sont beaucoup moins purs, moins adaptés à la désignation de l'Absolu que les catégories de charité (agapé) ou de générosité divine. Tout cela fonde la nécessité d'une philosophie de la religion et nous amène à ce que nous avons appelé la seconde conception de la tâche critique. L'examen critique consistera ici à séparer le valable du faux, à affecter d'un coefficient bien déterminé de relativité la totalité des structures, à vérifier « si l'expérience spirituelle respecte en fait ses propres normes » (*P.D.*, 72), c'est-à-dire, si nous voyons bien, obéit à sa pure visée infinie : on mesurera la valeur d'une catégorie ou d'un schème au service rendu par lui à l'élan unificateur de l'esprit.

L'exécution intégrale de ce dessein critique constituerait l'ensemble de la *Philosophie de la religion*. De cette philosophie religieuse exhaustive, M. Duméry a dressé le plan détaillé [5] et les deux premiers tomes en ont commencé l'élaboration. Ici, notre exposé se borne délibérément, nous l'avons dit, aux thèses de M. Duméry sur la connais-

4. Dans la sphère proprement religieuse, la loi générale qui impose au Cogito de susciter des déterminations et des structures aux divers niveaux noétiques, reçoit le nom de « mentalité projective », sur laquelle l'auteur s'explique longuement dans *Ph.R.*, II, pp. 181-238.

5. Voir *Ph.R.*, I, p. VII.

sance de Dieu. Par suite, nous n'avons pas à nous intéresser, en matière de catégories religieuses, à celles qui énoncent des objets inférieurs à Dieu (par exemple, les catégories de sujet, de foi, de miracle ; les schèmes de l'âme, du prodigieux, etc.). Nous ne portons notre attention que sur celles-là où la réalité de Dieu se conçoit et se représente. Et c'est, nous dit l'auteur, la catégorie d'Absolu et le schème de transcendance.

L'idée d'Absolu est une catégorie. Certes l'étymologie du mot trahit une référence à l'espace, mais dans toute la mesure où il s'efforce d'exprimer l'idée de l'un transdéterminable, on est autorisé à y voir un concept, une détermination du niveau rationnel. Au contraire, la transcendance n'est qu'un schème, d'ailleurs associé à l'idée d'absolu : car elle soutient dans l'imagination la visée de Dieu, pour lui permettre de se déprendre des « ordres qu'elle utilise ou qu'elle franchit » (*P.D.*, p. 138, n. 2). Comme toutes les autres structures religieuses, la catégorie d'Absolu et le schème de transcendance exigent une vérification critique. En quoi consistera-t-elle? L'idée de Dieu n'est pas Dieu, la catégorie d'Absolu et le schème de transcendance ne sont légitimes que comme des supports, respectivement rationnel et imaginatif, de la tension de l'esprit vers Dieu. Précisément, la critique de notre connaissance de Dieu aura pour seconde tâche de nous mettre en garde contre une confusion toujours menaçante entre Dieu et les idées ou les schèmes de Dieu, idées d'infini, de parfait, et même d'un ; elle attirera notre attention sur le coefficient de relativité de ces structures ; elle nous aidera à distinguer une saisie de Dieu en lui-même — saisie impossible, nous le verrons à son heure — de la seule science, de la seule théologie possible pour nous qui est celle — nous le verrons également — de l'effort par lequel, au moyen de catégories et des schèmes, l'esprit se tend vers Dieu.

II. LES DEUX TACHES CRITIQUES

A. VÉRIFICATION DE L'AFFIRMATION DE DIEU

Les tâches critiques ayant été ainsi définies, nous pouvons à présent aborder la première d'entre elles : vérifier si l'affirmation du Dieu absolu et de son unité pure termine légitimement l'exigence d'unification constitutive du Cogito. La conscience est sans doute tournée vers le monde, mais elle ne reste elle-même qu'en unifiant l'expérience du monde qu'elle se donne. Elle est donc animée d'un mouvement de réduction de toutes choses à l'unité. Ce mouvement la conduit-il obligatoirement, comme à son sommet, à la position du Dieu-absolu?

Les quatre réductions.

Pour le savoir, nous avons à retracer les diverses unifications auxquelles le Cogito soumet l'ensemble de son expérience. La première unification est celle que Husserl a appelée la réduction *éidétique*. Elle discerne, dans la multiplicité des faits individuels, les essences et les significations, les formes (objectives) communes à un certain groupe d'individus, et les attitudes (subjectives) signifiantes. C'est ainsi, par exemple, que la réduction éidétique dégage l'essence des phénomènes dits religieux, le noyau commun de signification grâce auxquels ces phénomènes ont un sens spécifique.

Mais la réduction nous conduit plus loin. Aurions-nous réussi à dégager toutes les essences et à circonscrire toutes les régions éidétiques, nous nous trouverions encore en présence d'une expérience spirituelle multiforme, à laquelle, à son tour, le mouvement réducteur de l'esprit imposerait son exigence d'unification et dont la réflexion critique aperçoit du reste immédiatement l'unité : toutes les essences ont la propriété commune d'être des significations, c'est-à-dire qu'elles renvoient toutes à un unique sujet dont elles sont les déterminations et les intentions, et qui est porteur de leur sens. Prendre conscience de ce sujet et des essences qui sont en face de lui comme un « monde », c'est effectuer la seconde réduction, la réduction *transcendantale*.

Mesurons bien la pureté de l'unité subjective qu'elle dégage. Ce sujet n'apparaît plus lui-même comme un monde, ou comme une partie du monde, comme un objet; certes, il existe bien un sujet psychologique mondain qui peut être étudié à la manière de tous les objets, qui forme une essence, une région éidétique, (et dont l'étude relève — au moins partiellement — de la science psychologique objective), mais la réduction critique fait voir que ce sujet lui-même, avec tous les autres objets, renvoie à un sujet qui n'est que sujet, à un pur *Ego* porteur de tous les objets, et dont l'appellation de « transcendantale » veut précisément exprimer la condition inobjective et extramondaine, l'absence de communauté ontologique matérielle avec le monde, le statut non substantiel et non « chosiste ». Non point d'ailleurs que l'Ego transcendantal constitue, comme l'a pensé Descartes, un Cogito fermé sur soi-même et de soi étranger à l'étendue et au monde des objets; l'Ego est essentiellement visée du monde; hors du monde, mais rapporté au monde, comme à son corrélat intentionnel, au point qu'il reste toujours un Cogito concret, incarné, socialisé, situé (*C.R.*, p. 147).

Cependant, on remarquera qu'à ce niveau, si la réduction transcendantale nous fait découvrir l'Ego dans sa pureté, elle ne le révèle encore que comme le lieu des intentions, le centre de référence, le milieu de présentation des objets. Dès lors, à s'en tenir là, le monde

visé par l'Ego risque bien de passer pour un « donné » ou pour un « reçu », et l'Ego lui-même pour une sorte de puissance passive à l'égard du monde. Or, on s'en souvient, confronté à une passivité inscrite au sein de son expérience, l'esprit ne peut que faire valoir son exigence d'activité dominatrice. Il faut donc « réduire jusqu'au bout la réceptivité dans la conviction qu'elle n'est justifiable qu'au regard d'une activité originaire » (*P.D.*, p. 51). « Tant qu'il reste quelque chose de « réductible », il faut marcher. Pratiquement, tant qu'il reste de la réceptivité, il faut progresser vers un acte toujours plus radical » (*P.D.*, p. 53). Et d'ailleurs, cette activité de l'esprit à l'égard de ses objets se manifeste à elle-même : Quand on présente à la réflexion critique les objets, « elle y détecte aussitôt la pensée comme productive » (*P.D.*, p. 62, n. 1). Qu'est-ce à dire, sinon que dans un troisième moment réducteur (« sur la spécification duquel Husserl a hésité ») (*ibid.*), l'Ego transcendantal doit apparaître non plus seulement comme le lieu des intentions, mais leur acte, comme une intuition se donnant ses objets, comme l'universel donneur de sens. Pur rapport au monde, il ne subit pourtant pas ce rapport, il l'exerce, il le domine. Certes, la découverte de cette activité ne doit pas faire croire à une résorption du réceptif ou du reçu ; le reçu reste reçu, mais il le reste pour le moi psychologique ; la distinction (dans l'unité) entre le moi psychologique et l'Ego transcendantal sort fortifiée de cette constatation ; l'Ego transcendantal, loin de recevoir le monde, le constitue dans ses essences, dans ses significations, dans ses valeurs, et il ne le pose ainsi que pour se poser lui-même. Autrement dit, la réduction transcendantale — devenue, à ce niveau, réduction *constituante* — prend conscience d'une « subordination des essences à l'acte qui se médiatise par elle, s'exprime en elles et se reconquiert sur elles » (*C.R.*, p. 147) ; elle voit dans le Cogito une spontanéité, et même une liberté pure à l'égard du monde, en ce sens du moins que s'il ne peut pas ne pas le poser, c'est bien lui qui le pose dans une activité qui le domine et qui ne lui doit rien.

Largement inspiré jusqu'à présent par Husserl, l'auteur va maintenant s'en séparer. Chez Husserl, la réduction s'est arrêtée trop tôt : au niveau de l'Ego transcendantal constitutif où elle nous a conduits, il reste encore « de la réceptivité, en tout cas une passivité, une dépendance, une multiplicité » (*P.D.*, p. 53), qui appelle une quatrième réduction.

Sans doute s'il s'avérait que le Cogito transcendantal est nécessairement un principe *impersonnel* unitaire (sorte de raison commune de multiples moi empiriques), en ce cas il n'y aurait plus à remonter au-delà. Mais la condition n'est pas vérifiée. Imaginons ce transcendantal impersonnel : on peut concevoir qu'il serait capable d'individuer, c'est-à-dire de prescrire et de susciter, moyennant le concours de la

matière, des *psychologies* multiples, des moi empiriques, qui seraient en quelque sorte ses « modes » et ses « manifestations » provisoires, ses instruments d'expression à la fois nécessaires et précaires ; mais on ne peut absolument pas penser qu'il pourrait *personnaliser*, c'est-à-dire fonder des Cogito non plus simplement au plan psychologique, mais au niveau transcendantal et intelligible lui-même. Or, il y a, il doit y avoir une pluralité de sujets transcendantaux. Pour donner force, sens et valeur à la communauté des esprits, il faut la fonder dans l'intelligibilité elle-même (*P.D.*, p. 56) ; autrement dit, la pluralité des esprits n'apparaît pas seulement au niveau psychologique.

La preuve en est qu'il existe, entre les différents sujets, une multiplicité différenciée du monde *des idées* et *des essences* ; sans doute chacun d'entre eux suscite de droit en soi-même la totalité des idées et des normes, et il n'en peut être autrement : une détermination, n'existant que par négation, appelle son opposé, grâce auquel elle se transforme pour donner une détermination plus riche ; celle-ci à son tour suscite le même mouvement ; de sorte que, en définitive, chaque détermination objective particulière pose le système idéal entier ; mais il n'en reste pas moins que chaque sujet accorde une préférence à certaines d'entre elles et se différencie des autres sujets par le choix unique d'un centre de référence : toute expérience spirituelle est d'abord une idée prédominante, et c'est ce qui fait que tout homme possède un secret qui lui est propre, un style de vie incomparable (*Ph.R.* I, p. 55, et n. 1). Il y a donc, finalement, autant de systèmes d'idées qu'il y a de diversités de sujets : ou, pour mieux dire, il y a non pas identité, mais interférence entre les systèmes idéaux des multiples sujets. Maintenant, songeons-y bien, ces systèmes idéaux objectifs, ces mondes des essences et des valeurs sont évidemment des réalités, des déterminations *intelligibles. Dès lors, il faut bien que les déterminants soient du même ordre* ; les sujets porteurs des valeurs intelligibles sont, eux aussi, intelligibles et transcendantaux ; le transcendantal subjectif est lui-même plural, intrinsèquement différencié et singularisé. « La multiplicité différenciée du monde des idées a pour corrélatif la diversité qualifiée de la communauté des esprits » (*P.D.*, p. 55).

Communauté des esprits, disons-nous : car, de même qu'il n'y a pas simple diversité des systèmes objectifs, mais interférence entre eux, ainsi faut-il, corrélativement, qu'il y ait, entre les esprits, ordre, pluralité organique, collège intersubjectif, dans lequel chacun des sujets n'est point centre de référence des objets sans être en même temps partenaire de tous les autres sujets.

S'il en est ainsi, nous voilà en présence d'une nouvelle multiplicité, sur laquelle l'exigence de réduction va faire valoir ses droits. De même que, confrontée à la diversité des essences et des valeurs, elle nous a obligé de reconnaître l'Ego transcendantal comme porteur et donneur unique de ces significations, ainsi, mise en présence des mul-

tiplicités transcendantales, elle nous renvoie à leur au-delà, c'est-à-dire à la simplicité pure, qui ne peut plus offrir en elle-même de multiplicité d'aucune sorte; à l'Un qui ne peut plus être un ordre (encore qu'il soit « ce par quoi l'ordre peut exister ») ; au principe qui ne peut plus, sous peine de division interne, être relatif à rien; à l'Absolu, au Dieu de la religion spontanée; refuserions-nous de proclamer cette unité pure et d'opérer cette quatrième réduction « *hénologique* », nous trahirions la requête constitutive de l'esprit. L'exigence purifiante d'unité n'est satisfaite et ne s'arrête qu'une fois dépassés tous les ordres et la notion même de l'ordre, qu'une fois reconnue la nécessité du « transordinal ».

Et peut-être faut-il dire plus : non seulement nous sommes mis en demeure de reconnaître le transordinal, mais nous en faisons une sorte d'expérience, ou du moins nous attestons sa présence en nous. Car, on s'en souvient, quand, dans la foi religieuse, nous confessons et adorons le Dieu absolu, en fait nous opérons alors spontanément (non pas encore critiquement) la réduction hénologique, nous unifions réellement. Certes, ce fait ne prouve pas que notre esprit est l'unité; il ne l'est pas; mais puisque c'est lui qui unifie, cela suppose que l'unité est en lui, sans se confondre avec lui, *lui donnant la puissance de l'unification*. Autrement dit, l'intelligible se dépasse, se conteste; il prend conscience que rien de déterminé ne le satisfait, que son exigence va toujours au-delà de ce qu'il atteint et le force à passer outre. Comment expliquer cette contestation jamais lassée, sinon en disant que l'esprit doit cette énergie de dépassement à une spontanéité pure, présente en lui, qui lui permet de décoller du fini pour le juger tel? En se saisissant dans son pouvoir de juger que toute détermination est dérivée, toute multiplicité réductible, toute objectivité dépassable, la liberté se donne la preuve qu'elle emploie l'Absolu, sans être elle-même l'Absolu, qu'il y a en elle un « Absolu de liaison et de spontanéité », transcendant à toute détermination et à toute notion : car exercer le pouvoir de tout mettre en question, y compris soi-même (pouvoir de contester et de précariser toute valeur déterminée), « c'est, sinon expérimenter Dieu, du moins l'employer réellement » (*P.D.*, p. 136, note). Sans doute, parce que le relatif nous déçoit, nous allons ensuite d'objet en objet, mais précisément le devenir, qui apparaît ainsi, n'est qu'une conséquence; l'exigence d'absolu, la source de la déception vient d'ailleurs, elle est en amont, et elle exprime la présence, déjà actuelle dès le départ, du principe qui domine tous les ordres (*P.D.*, p. 137).

Et qu'on ne dise pas : la conscience qu'on prend du multiple comme multiple, ou du fini comme fini, prouve seulement qu'on porte en soi l'*idée d'infini* ou qu'on est soi-même de quelque manière (potentiellement) infini; mais elle n'établit pas l'*actualité* de l'infini transcendant, elle n'autorise pas l'affirmation de l'Un *déjà là* dans sa pure-

té. Cette objection est sans force : car nous aspirons à une unité qui fait précisément défaut (et ne peut que faire défaut), sur son plan, à l'*un multiple* du moi; en d'autres termes, nous aspirons à une unité qui n'est pas moi; il y a passage à un infini que je cherche à rejoindre, non à un infini que je pourrais être (*P.D.*, p. 77) [6]; ainsi c'est bien l'infini transcendant actuel qui est posé par l'esprit. Sans doute, nous l'avons déjà remarqué, les nécessités du langage nous obligent à parler aussi de l'idée d'infini. Il y a en nous idée de ce terme que nous cherchons, idée d'unité, de perfection simple, de spontanéité pure. Idée dans laquelle nous éviterons d'ailleurs de voir une détermination particulière; par essence, toute détermination est plurale; elle se détache négativement sur un système d'ensemble; or l'idée de Dieu, loin d'être ainsi une idée parmi d'autres, est bien plutôt, au titre de l'unité qu'elle énonce, ce par quoi toute détermination est concevable (*P.D.*, p. 79). Mais il reste toujours que, comme idée, elle est forcément au-dessous de Dieu; elle n'est que l'expression conceptuelle de notre visée vers Dieu (*P.D.*, p. 78, note).

Par là, nous voilà déjà au terme de notre première tâche critique : il s'agissait de vérifier si l'affirmation du Dieu absolu par la pensée spontanée satisfaisait aux exigences constitutives de l'esprit. Nous venons de voir qu'il en est bien ainsi. Mais nous voyons aussi, une fois de plus, le caractère très particulier de cette vérification. Elle n'a pas cherché à susciter un existant — Dieu existant — à partir d'une détermination, comme si Dieu était requis pour l'explication de celle-ci (nous avons vu que cet essai de preuve est proprement impossible); mais elle a simplement réfléchi, au plan idéal et critique, la démarche réductrice concrète accomplie par le sujet vivant; elle s'est contentée de discerner réflexivement la présence et l'action de l'acte pur à l'intérieur d'un acte mixte (notre esprit), la spontanéité intégrale à l'intérieur de la spontanéité entachée de multiple, intérieurement divisée d'avec elle-même, propre au sujet transcendantal (*P.D.*, p. 78).

En somme, notre démarche a été celle-ci : nous avons cherché à faire éprouver qu'il y a dans notre esprit une initiative plus radicale que celle par laquelle il remplit les fonctions de son ordre et organise rationnellement ses déterminations (valeurs, catégories, schèmes); cette initiative foncière est celle qui lui fait contester tout ce système de ses déterminations, bien plus encore qui lui fait se contester lui-même; d'où nous avons conclu : il faut bien que l'Absolu et l'unité existe, puisque, constitutivement, l'esprit ne se satisfait ni de soi ni de ses déterminations, et qu'il décolle de lui-même pour se juger et se relativiser; cette énergie de dépassement, cette puissance de relativisation implique la présence en lui de l'unité pure, et la motion, exercée sur lui, de l'Absolu.

6. Ou peut-être mieux : il y a passage à un infini *que je ne puis pas être*.

Mais du caractère particulier de cette vérification, il suit aussi qu'elle requiert, pour être accomplie, autre chose qu'une simple rigueur objective, « susceptible de conclure *vi formae* ». « Quand il s'agit de franchir l'ordre le plus élevé pour le suspendre à ce par quoi il est, le risque devient total : il faut être prêt à contester tout ce qu'on a, tout ce qu'on est, tout ce qui est, pour découvrir l'unique incontestable, celui qui ne dépend que de lui-même, celui qui n'a pour fondement que sa spontanéité : l'Absolu, l'un, Dieu » (*P.D.*, pp. 66, 67). Or, il va de soi qu'un tel détachement, même réflexif — ou, si l'on préfère, que la ratification, au plan réflexif, du détachement vécu par l'esprit — suppose « une démarche énergique » et fait appel à une purification radicale (*P.D.*, p. 66).

Bien entendu, on peut se refuser à cette démarche, on peut ne pas vouloir reconnaître qu'on porte en soi l'Absolu de liberté. Mais qu'arrive-t-il alors? Loin de pouvoir se passer de l'Absolu, on le reporte coupablement sur n'importe quel objet : on prend pour absolus le plaisir, l'argent, l'ambition, soi-même; on s'attache à ses passions avec une énergie proprement infinie; on se confie aux déterminations en s'y mettant soi-même, on leur confère un prestige qu'elles n'ont pas. Mais précisément, par cette addition perpétuelle de l'infini au donné, par cette option pour la superstition au détriment de l'adoration à laquelle on ne veut pas consentir, on administre encore la preuve qu'il y a dans l'homme plus que l'homme et que Dieu existe (*Ph.R.*, I, p. 290, n. 3).

Le rapport de l'homme à Dieu.

Nous pourrions maintenant entreprendre notre seconde tâche critique, si la première, dès à présent achevée, ne nous invitait pas à traiter, sans plus attendre, une question qu'elle a ouverte tout naturellement : la question du rapport du Cogito à l'Un transordinal.

Le Dieu auquel aboutit le mouvement unificateur du Cogito n'est pas un objet et ce n'est même pas un être. Un objet est une détermination particulière, un être est un composé d'essence et d'existence : toutes conditions qui ne satisfont pas à l'exigence d'unité. Dieu n'est même pas posé comme un ordre, l'unité de l'ordre étant celle d'une multiplicité. Dieu ne peut être que l'Un sans détermination intrinsèque, le transordinal dont on ne peut même pas dire qu'il est *causa sui*. Aucun écart, aucune dénivellation entre son existence et son essence, entre soi et sa loi [7]. Dieu n'a pas à *se* poser (le pronominal est de trop) et il a encore moins à poser ses lois pour se poser lui-même. Auto-position, auto-régulation : ces termes ne lui conviennent pas (*Ph.*

7. Il ne faut même pas parler de l'essence de Dieu : car « qui dit essence, dit ensemble de déterminations, c'est-à-dire au sens technique, *ordre* » (*Ph.R.*, I, p. 233).

R., I, p. 68). Il est Aséité, et ce mot désigne moins une auto-causation qu'une spontanéité radicale.

Mais d'autre part, sans être elle-même détermination ou ordre, l'unité pure est cependant le fondement et la source de l'ordre et de tous les ordres, de l'intelligible et du sensible. Nous l'avons vu, le Cogito a le pouvoir de tout mettre en question, y compris soi-même, et nous avons vu aussi qu'un tel pouvoir atteste la présence agissante en lui de la transdétermination en acte. Comment pourrions-nous décoller du fini pour le juger tel si nous n'usions de l'Absolu, si ce n'était pas en lui que nous puisions notre énergie constitutive de dépassement? C'était bien dire que *le Cogito s'enracine dans l'Un, a sa source en lui, procède de lui.*

Fondement de tout l'ordinal : c'est cette relation de l'Absolu, du transordinal au transcendantal et au sensible que nous voudrions, dès à présent, considérer de plus près [8].

La théologie hénologique.

Ce qu'il importe souverainement de comprendre, c'est que, pour procéder de l'Un, pour être fondés en lui, il ne s'en suit pas que les termes ordinaux en reçoivent quelque chose en partage, ni qu'ils participent directement de lui en aucun sens. L'Un n'est pas ; il est « super-être », se situant au-delà de la détermination qu'est l'être ; et nous n'avons pas accédé à lui comme à un ordre de vérité ou de réalité supérieur (*P.D.*, p. 139), mais comme au transordinal « par quoi les divers ordres, et la notion même d'ordre, sont concevables ». Aussi ne peut-on dire que les êtres lui empruntent l'être qu'ils sont. En rigueur de termes, il ne leur communique rien. La relation de Dieu au créé ne peut pas consister en une transmission ontologique, ni totale, ni partielle. L'être apparaît seulement au niveau du créé, contemporain du multiple, du fini, de l'imparfait (*P.D.*, pp. 95-97). Procession, dérivation, mais non pas génération ontologique. Celle-ci impliquerait la présence, dans l'intelligence divine, de déterminations et d'essences toutes préformées : Dieu créerait en vue de certaines fins idéales et selon certains critères hiérarchiques ; un tel « anthropomorphisme de la finalité » et un tel objectivisme, en Dieu, des normes et des valeurs déchirerait l'unité pure de l'Absolu. Répétons donc que le transordinal ne peut avoir en lui ni idées préformées, ni ordre d'aucune sorte, « tout ordre étant double, sujet et objet, regard et horizon » (*Ph.R.*, I, pp. 119, 120). De même, Dieu n'a pas besoin de concevoir (objectivement) pour exécuter, et le philosophe fait œuvre vaine qui s'interroge sur le plan divin, ou sur la psychologie, les proches intentions, les arrière-

8. Bien entendu, selon M. Duméry, l'Absolu n'a pas de relation réelle au Cogito et à son monde. Mais le langage ne peut éviter de traduire en termes de relation la fonction de principe et de source qu'a l'Absolu à l'égard du Cogito : pure relation de raison.

pensées du Créateur [9]. Seul l'intelligible, le transcendantal peut faire apparaître, à son niveau, des déterminations multiples, dont l'enchaînement constitue un ordre. De Dieu à l'intelligible, pas de transmission d'essences, mais seulement dérivation d'énergies (*P.D.*, p. 105). Seuls les centres secondaires sont capables de constituer des ordres, c'est-à-dire de poser des déterminations multiples (*Ph.R.*, I, p. 48). Le lieu de l'ordre, ce n'est pas l'Absolu, c'est l'esprit, lequel se fait tout ensemble existence et essence, sujet et détermination objective, être se posant et posant en soi l'ordre, la constellation des idées et des valeurs (*Ph.R.*, I, p. 65).

Par suite, aussi, il y aura lieu de voir dans la connaissance humaine de Dieu non plus une théologie ontologique, une ontologie, mais bien une *hénologie* (*science de l'Un*). Selon la *théologie ontologique*, Dieu est l'Etre essentiellement, et non l'Un, et la procession du créé à partir de Dieu, est, pour elle, une participation, chaque terme dérivé impliquant un même acte d'exister restreint à la mesure de sa propre essence. Par là le danger est proche de faire de Dieu le terme supérieur d'une série homogène. L'auteur concède pourtant que l'ontologie traditionnelle s'est suffisamment gardée contre cette menace grâce à la notion d'analogie : il y a bien participation du créé à Dieu et donc ressemblance dans l'être, mais dans le créé, l'essence s'ajoute à l'existence, pour la limiter; en Dieu au contraire, il n'y a qu'exister pur; et par là, par cette différence dans la ressemblance, par cette analogie, la transcendance divine est sauve. Mais, estime l'auteur, ce recours à l'analogie n'est guère qu'un correctif rapporté (*P.D.*, p. 139), un « redressement opportun » (*P.D.*, p. 98), un « artifice logique » (*Ph.R.*, I, p. 72); de soi, l'ontologie « participationniste » compromet l'Absolu. Au contraire, dans l'hénologie de l'auteur, dans la doctrine pour qui Dieu n'est pas l'être, mais l'Un, la souveraineté divine est préservée en vertu d'une exigence interne (*P.D.*, p. 139). Aussi y a-t-il un abîme entre la théologie hénologique et l'ontologie (*Ph.R.*, I, p. 233).

Mais si tel est le rapport de Dieu au créé, s'il y a de l'un à l'autre, procession, mais non participation, il en résulte des conséquences remarquables pour la vraie condition des êtres en général, du sujet humain en particulier.

Puisque l'être ne reçoit pas son être de Dieu, il faut dire qu'il se le donne. On ne peut refuser l'idée de participation du créé à Dieu sans introduire celle de son auto-position. Certes, on maintiendra que Dieu crée, qu'il est le fondement et la source des êtres et des ordres, que le sensible et l'intelligible « ne tiennent pas par eux-mêmes ou par eux seuls » (*P.D.*, p. 72) mais on comprendra aussi que créer c'est

9. *P.D.*, p. 104. On pressent qu'à l'égard d'un Dieu dont la transcendance est exprimée en ces termes, bien des schèmes bibliques, ceux de providence ou de prédestination par exemple, paraîtront très inadéquats (*Ph.R.*, I, pp. 188, 189).

rendre possible l'auto-position, et impossible la participation [10]. Et en se posant lui-même l'esprit fini pose aussi ses propres objets, ses normes, ses valeurs, à partir d'une activité qui ne réside qu'en lui seul. Comment voudrait-on que Dieu, unité pure, et nullement donneur d'être, donne à l'esprit ses déterminations objectives. « C'est bien le *Je*, et non Dieu, qui est à lui-même sa loi dans la sphère de ses opérations : l'autonomie répond à l'auto-position » (*P.D.*, p. 102). Sans doute, l'esprit affirme Dieu et sa souveraineté, mais précisément il l'affirme non comme celui qui pose l'ordre, mais comme celui qui lui permet de se poser comme ordre; Dieu étant « simple et un, dépasse tout ordre de déterminations. Car toute détermination est multiplicité ». (*Ph.R.*, I, p. 119). Autonomie de l'esprit que nous avions, au reste, déjà reconnue, lorsqu'avec Husserl, nous discernions la constitution productive de l'Ego : le sujet transcendantal, disions-nous alors, constitue le monde dans ses essences, dans ses significations, dans ses valeurs; la réduction transcendentale avait suffi à nous révéler cette vérité; ce que nous ajoutons à présent, c'est simplement que nous la reconnaissons à un nouveau titre; l'autonomie du sujet transcendantal (d'ailleurs plural) s'impose aussi au nom de la vraie conception de la transcendance divine : Dieu étant l'Un ne peut pas être l'auteur des essences et des déterminations dans leur multiplicité; seuls les « centres secondaires » sont capables de les faire apparaître et de les constituer.

Cette double condition qui fait du sujet son propre principe et le principe de ses déterminations objectives lui vaut le nom d'*acte-loi* ou d'*acte déterminant*. « L'opération et ses déterminations se trouvent ainsi réunies dans la même formule. On désigne à la fois le double aspect constituant et constitué, subjectif et objectif; on suggère d'emblée que l'esprit est cette corrélation même. Productivité et régulation, liberté et ordre, créativité et détermination, d'un mot *acte-loi*, l'esprit se présente ainsi, directement, comme l'*un multiple* dérivé de l'un suprême » (*Ph.R.*, I, p. 49).

De l'« acte-loi », l'auteur donne une longue description [11], dont il nous suffira de dire ici qu'elle est un essai de différencier avec méthode la complexité bio-spirituelle de l'homme concret, sans nuire toutefois à l'unité de ce seul sujet réel. Elle n'est rien de plus que le repérage et l'expression des divers niveaux dans l'unité de l'esprit incarné.

---

10. La grâce surnaturelle elle-même ne sera pas conçue comme une participation au sens technique, mais plutôt comme un passage de l'auto-position à l'aséité (*P.D.*, p. 98, n. 1).

11. *Ph.R.*, I, pp. 50-139 : *Description de l'acte-loi.*

B. USAGE LÉGITIME DE LA CATÉGORIE D'ABSOLU ET DU SCHÈME DE TRANSCENDANCE

Ayant ainsi éclairé les rapports réciproques du transordinal et du Cogito, nous pouvons revenir à notre seconde tâche critique : à quelles conditions userons-nous sans danger, dans notre connaissance de Dieu, du schème de transcendance et de la catégorie d'Absolu? Dans quelle mesure l'un et l'autre peuvent-ils passer pour des supports fonctionnels valables de notre visée de Dieu? Questions dont l'étude du Cogito dans son rapport à l'Un a facilité singulièrement la solution.

Le schème de transcendance.

Contre l'usage du schème de transcendance, nous rencontrons tout d'abord les objections conjuguées de Brunschvicg et de Sartre. L'homme, disent-ils, ne peut servir à la fois sa spiritualité et la transcendance (Brunschvicg) ou sa liberté et la transcendance (Sartre). La transcendance est une impossible sortie de la conscience. Mais serait-elle même possible, le sujet spirituel y commettrait une sorte de suicide : s'il se dépasse et se laisse transcender, il se renie. « Placer la spontanéité pure en Dieu, c'est nous destituer de notre lumière même, nous enlever notre propre foyer » (*P.D.*, pp. 95, 96). Chez Sartre : poser la transcendance, c'est perdre la liberté humaine productive; car la transcendance qu'on a posée devient le lieu des vérités éternelles, des idées et des valeurs : l'activité de l'homme n'a plus rien à créer ni à inventer (*Ph.R.*, I, p. 65).

Il faut répondre : Le transcendant ne compromet ni notre intériorité spirituelle ni notre liberté, puisque sa condition d'Un (et non pas d'être) garantit notre auto-position. En d'autres mots, c'est l'hénologie qui nous fait échapper ici à l'objection : elle empêche Dieu de nous voler notre subjectivité, de « dévorer notre substance », elle assure l'originalité entière des êtres dérivés, tout en dégageant, beaucoup mieux que l'ontologie, la pleine transcendance divine. Lorsqu'on tient en même temps que l'esprit (dérivé) est seul à déployer les ordres et que Dieu est affirmé par lui non comme quelque chose de son ordre, mais bien comme ce qui permet à l'esprit de se poser comme lieu des ordres, on ne pèche plus ni contre l'intériorité, ni contre la liberté. « C'est bien le Je et non Dieu qui est à lui-même sa loi dans la sphère de ses opérations » (*P.D.*, p. 102).

Au surplus, pour ce qui regarde plus particulièrement l'objection de Brunschvicg, il y a à noter que son auteur ignorait la notion d'intentionnalité, et cette ignorance pourrait bien être à l'origine de son accusation contre la transcendance. La notion d'intentionnalité lui eût permis de comprendre que Dieu puisse être visé par la conscience sans que celle-ci, pour l'atteindre, ait à sortir de soi. Le dépassement

vers Dieu est une reprise, un recueillement, une orientation de soi, qui utilisent au maximum les ressources de l'homme (schèmes et catégories), dans l'instant où celui-ci reconnaît que l'objet de sa visée ne peut se confondre ni avec ce qu'il est, ni avec ce qu'il fait lui-même sur son plan (*P.D.*, p. 96, n. 1).

Après cela, reste à dire, il est vrai, que le schème de transcendance ne doit pas être adopté sans une certaine purification : il traîne avec lui un réalisme physique, il évoque la fausse représentation d'un Au-delà divin, comme si Dieu était un super-monde, un symétrique superposé de l'ordre intelligible, un *un et multiple* supérieur. Pour nous qui savons à présent que Dieu, étant indétermination, n'est pas connumérable avec le Cogito et son monde, nous sommes capables de purifier la transcendance de cette représentation d'extériorité qui l'accompagne. Mais une fois cette purification assurée, nous pouvons comprendre que le schème demeure valable et se recommande à notre usage. Sans doute, il ne restera jamais qu'un schème, une image empruntée à l'espace, pour soutenir la catégorie d'Absolu, pour nous aider à nous la représenter. Mais son caractère imaginatif ne fournit pas une raison de l'abandonner. Nous le savons désormais : inévitablement, le sujet a besoin d'appuis imaginatifs, pour la raison tout à fait générale que sa pensée est incapable de quitter, pour les survoler, les régions où il y a toujours constitution d'ordres et de plans. Dans la région de la sensibilité, le schème de transcendance lui sert de moyen pour désigner l'Unité parfaite, la spontanéité vraiment radicale. Répétons-le : l'Absolu ne peut faire nombre avec les êtres ; ajouter Dieu, c'est l'introduire dans une série où s'additionnent des termes de même nature, c'est détruire jusqu'à la notion d'Absolu. Précisément, le schème de transcendance, purifié, aide à exprimer cette condition unique de l'Un ; il suggère que « le principe d'unité garde quelque chose d'original par rapport au plan transcendantal » (*P.D.*, p. 93), par rapport au plan des idées et des valeurs ordonnées. Faute d'en user, on serait en tentation de confondre l'Absolu avec le transcendantal, d'en faire un principe impersonnel ou bien juxtaposé aux sujets ou bien forme pure non connumérée aux personnes, mais incapable, en raison de son impersonnalité, de fonder les personnalités véritables (les personnes ne seraient plus concevables que comme des modes évanescents, simples produits des illusions du moi biologique) (*P.D.*, p. 94). Grâce au schème de transcendance, on voit au contraire que Dieu et l'intelligible ne constituent pas deux ordres, mais l'absence d'« ordre », d'une part, et la présence d'un « ordre », d'autre part.

La catégorie d'absolu.

L'usage, au niveau rationnel, de la catégorie d'absolu est justifié pour les mêmes raisons : à ce niveau également, faut-il le dire, la visée

de Dieu par le sujet a besoin d'appuis : le concept d'absolu le lui fournit, en ce qu'il exprime notionnellement (et non plus ici schématiquement) la souveraine indépendance, la spontanéité radicale et l'aséité de Dieu. Mais parce qu'il est une *détermination* rationnelle, il connote encore des traits qui desservent notre visée de Dieu : il signifie achèvement et totalité, alors que Dieu est l'unité sans composantes ; il signifie également plénitude (ce qui évoque une réalité qui vient combler un vide), alors que Dieu est avant tous les vides ; pareillement, le concept d'aséité signifie position de soi par soi, alors qu'en Dieu, il n'y a pas de distance entre essence et existence. On purifiera donc la catégorie d'absolu de toute détermination limitatrice et on lui fera signifier l'absence d'ordre, l'indétermination divine, le pur silence intérieur.

Réponse à l'accusation possible d'agnosticisme.

La seconde tâche critique s'achèverait ici, si l'auteur n'avait pas maintenant à prévenir des objections qui protesteraient précisément contre l'excès de la purification imposée par lui à la catégorie d'Absolu (et par contrecoup au schème de transcendance). Ces objections seraient le fait d'une certaine théologie d'école : Dieu indéterminé et transordinal : n'est-ce pas l'agnosticisme et pratiquement l'athéisme ? (*P.D.*, pp. 109, 110).

Si nous ne faisons erreur, la réponse de M. Duméry à cette question revient à ceci : Sans aucun doute, Dieu ne vérifie en lui-même aucune de nos déterminations, comme telles ; on ne pourrait le penser qu'en le dégradant en objet. Aussi après avoir dit : « nous ne savons pas ce que Dieu est » (*P.D.*, p. 111), il faut encore ajouter : nous savons qu'« il n'est pas », en ce sens qu'il ne vérifie pas la perfection (déterminée) qu'est l'être. Et néanmoins, le reproche d'agnosticisme peut être écarté. C'est qu'en effet nous savons du moins que l'esprit est intrinsèquement rapport vivant à Dieu ; et par là, nous pouvons dire ce qu'est Dieu *pour la conscience*. Nous connaissons l'Absolu en le visant à travers le relatif, Dieu à travers l'humain, en nous découvrant dans notre dépendance, en opérant la réduction, en passant *de l'un et multiple à l'Un*. Cette opération, au plan non plus de la réflexion spontanée mais de la réflexion critique, ne peut s'effectuer « qu'en instituant la systématisation des démarches réelles par lesquelles l'esprit détecte ce rapport (de soi à l'Un), l'interprète et l'assume » (*P.D.*, p. 115). Cela donne une « théologie », non pas cependant une théologie explicative de Dieu, mais une *science critique de l'effort* par lequel l'esprit se tend vers lui, des actes qui appartiennent à la réduction suprême. Cette science nous fera dire, par exemple, que Dieu est simple. Mais cet attribut de simplicité ne sera pas une formule explicative, valable pour un objet transcendant (Dieu n'a rien à

voir avec un objet), ce sera le contenu d'un acte réducteur; nous signifions, par l'affirmation de la simplicité divine, que nous pouvons, par la réduction, disjoindre la corrélation essence-existence (sujet-objet) et dégager une spontanéité pure de toute composition; nous visons l'Un à travers *l'un et multiple* en réduisant le multiple. D'une manière générale, il faut dire que, puisque Dieu est transordinal, aucune attribution ne peut avoir le sens d'une inhérence prédicative au sujet Dieu; toute attribution par inhérence est addition; or notre façon de viser Dieu est une attitude, qui, si elle est bien comprise, consiste précisément à écarter de lui tout ce qui s'offrirait comme ajouté, puisqu'elle nous fait voir que Dieu est l'Un. En conséquence, l'attribution légitime est simplement la visée réductrice, l'intentionnalité spécifique qui, par la réduction, dégage la signification pensée et vécue du rapport de l'esprit à Dieu (*P.D.*, p. 119). Tout cela n'empêche pas que l'Absolu soit *atteint* par la visée, même si le viseur et son dispositif restent incurablement relatifs et humains (*P.D.*, p. 119, n. 1).

En résumé, pas de « *saisie* » de Dieu, mais des démarches qui expriment l'attitude profonde et même constitutive de l'esprit à l'égard de Dieu. Le rapport à Dieu, voilà l'esprit; l'exercice concret de ce rapport, voilà la vie spirituelle; la réflexion sur cet exercice, voilà la connaissance de Dieu : un ensemble de vecteurs qui définissent à la fois ce qu'est l'esprit par rapport à l'Un et quel sens l'Un peut avoir *dans* et *pour l'esprit* (*P.D.*, p. 126, n. 1).

Instance de l'objection. L'Absolu de dialogue.

Mais l'objection ne désarme pas et elle fait une instance, dans les termes que voici : Si notre science de Dieu n'est pas une théologie explicative de Dieu, mais simplement la science de l'effort par lequel nous tendons vers lui, autant dire que nous ignorons de Dieu s'il vérifie en lui-même les déterminations que sont l'intelligence et l'amour. Mais d'un Dieu ainsi indéterminé, ne faut-il pas dire que nous ne pouvons plus le faire entrer dans un registre de communication directe? Le Dieu du dialogue nous devient inconcevable. C'est pourtant lui que pose la religion vivante, cette religion dont nous avons vu dès le départ qu'elle était l'objet obligé du retour réflexif en quoi consiste la seule légitime philosophie. Autrement dit, la religion concrète, qui connaît et affirme la transcendance, ne la conçoit pas si totale que Dieu ne puisse plus dialoguer avec l'homme; au contraire elle voit dans l'Absolu, un Absolu de dialogue qui se révèle dans l'histoire et qui transmet un message (*P.D.*, pp. 109, 110), qui suscite la prière et qui y répond. Or, la réduction critique vient de manifester un Dieu si étranger au monde de l'homme que le dialogue n'est plus possible. M. Duméry penserait-il donc que la réduction critique décèle une impureté dans le Dieu de la religion vécue, et que celui-ci n'émerge pas complètement du plan des déterminations intelligibles ni même de celui de l'imagination (*P.D.*, pp. 121, 122)?

La réponse tiendra dans ces longues remarques [12] :

Une fois de plus, il s'agit ici de voir que pour être indéterminable, Dieu n'en est pas moins présent à l'esprit, qui est son expression. Oui, l'Absolu est au-delà de la connaissance déterminante, mais il marque de son empreinte la vie spirituelle; empreinte non point par forme d'appel contingent ou épisodique (comme lorsque le chrétien parle d'une grâce de lumière), qui pourrait brusquement changer la destinée de l'immanence spirituelle; il s'agit d'un contact permanent, d'un rapport intrinsèque et constitutif de l'esprit à Dieu. Sous la motion de cette présence, voici que l'esprit se met à vivre et à retourner vers l'Un; désormais, en tout ce qu'il fait, il porte témoignage de l'action divine; c'est Dieu lui-même qui, en lui, se manifeste alors par signes, et d'abord par ce signe éminent qu'est le pouvoir de signifier, par l'esprit lui-même, ensuite par les choses elles-mêmes, en tant que l'esprit fait du monde un univers, c'est-à-dire un ensemble de significations liées. L'Absolu qui soutient et attire l'esprit authentifie ses activités et ses représentations même inférieures, dès lors qu'elles concourent à la victorieuse remontée vers l'Un (*P.D.*, p. 140). S'il en est ainsi, il faut dire que l'esprit et, pris en charge par l'esprit, le monde nous parlent de Dieu et surtout parlent pour lui. Et c'est, pour Dieu, la seule manière de pouvoir nous parler et se manifester : comment le pourrait-il sans prendre pour organe la voix de l'esprit, laquelle retentit dans toute la création? Mais on voit aussi par là que l'échange religieux entre Dieu et l'homme n'est pas compromis. Il est vrai, il cesse d'être un échange (directement) *dialogué* [13] : cela signi-

12. La réponse qu'on va lire est très explicitement exposée par M. Duméry. Mais il offre aussi les éléments d'une autre réponse auxquels, malheureusement, il ne donne pas tous les développements qu'il faudrait. A l'objectant qui lui dit, dans son instance : « dans votre pensée, Dieu ne vérifie pas les déterminations que sont l'intelligence et l'amour », il laisse entendre, sans y appuyer : « Dieu ne vérifie pas l'intelligence et l'amour à la manière de déterminations complémentaires, et par conséquent distinctes, je l'accorde; mais je ne nie aucunement que Dieu vérifie l'intelligence et l'amour, comme des perfections simples pleinement identifiées dans l'indistinction de l'Un ». Nous verrons plus loin que telle est bien sa pensée et que, d'une manière générale, il affirme la présence en Dieu de toutes les perfections pures. Mais, répétons-le, cette affirmation n'est guère expressément soulignée. La réponse explicite, qu'on lira ici dans notre texte, revient à ceci : « Vous m'opposez, au nom de la religion vivante, la nécessité de concevoir un Absolu de dialogue; je vous montre qu'il n'en est rien. L'Absolu de dialogue ne s'impose ni au titre de la religion concrète ni à celui de la pensée critique ». De cette réponse, nous aurons à dire plus loin qu'elle remet en question le Dieu conscience et amour que M. Duméry professe pourtant par ailleurs (cfr *infra*, pp. 835-836).

13. Nous ajoutons le mot *directement*, car il y a tout de même, selon M. Duméry, une parole de Dieu : l'esprit et le monde, nous a-t-il dit, parlent pour lui. La question restera de savoir si la religion concrète se contente de cette parole indirecte, ou si au contraire elle ne vit pas d'un dialogue qui, pour être encore indirect et médiat (car de toutes manières, il est bien vrai qu'il n'y a pas de Dieu à l'homme, dans la vie présente, immédiation absolue), dépasse cependant la simple médiation des catégories et des schèmes suscités *naturellement* par l'acte-loi. Or, il en est ainsi. Dans la foi surnaturelle, il y a réponse à un appel de Dieu partiellement notifié au sujet par la médiation d'une attraction infuse, d'une sollicitation à croire.

fie seulement qu'il se soustrait aux métaphores psychologiques et sociologiques, pour se situer sur un plan plus profond. Il reste un échange authentique, parce que, si nous voyons bien, dans la prière, l'esprit se remet en présence de Dieu pour s'y ressourcer, pour y puiser une force toujours nouvelle dans son effort de conversion purifiée vers l'Un. Il ne va plus de l'*ego* à l'*alter ego* divin (conçu, toujours, quoiqu'on veuille, au plan de la piété psychologique, comme un ego psychologique), mais de la singularité spirituelle à la simplicité de Dieu en tant qu'elle nous féconde incessamment et qu'elle suscite l'esprit comme auto-créateur. Et c'est tout profit pour l'esprit. Le Dieu, considéré comme conscience-témoin, de la piété psychologique n'est pas sans péril pour l'authenticité de la vie spirituelle. Pris tel quel, « il est un schème, un mode de représentation relatif à un certain plan de conscience dont l'esprit risque de faire les frais ».

Il est vrai encore, dans un échange ainsi conçu, Dieu n'apparaît plus [14] comme le complément de nos manques, mais comme le ressort de notre énergie. Mais cela aussi est tout profit. La religion purifiée ne se contente ni des consolations de Dieu ni du Dieu des consolations. Il ne suffit pas que Dieu soit la force de notre faiblesse; il faut (d'abord, mais non sans doute exclusivement) qu'il soit la force de notre force. Le mot de Rilke est profond : « Pour trouver Dieu, il faut être heureux, car ceux qui par détresse l'inventent, vont trop vite et cherchent trop peu l'intimité de son absence ardente » (*P.D.*, p. 130, n. 2).

Et qu'on ne dise pas que ce souci de purification de tout anthropomorphisme ou psychologisme finit par poser un Absolu impersonnel, et aussi indifférent qu'immuable. Le Dieu transordinal ne peut être que le contraire d'un Dieu-raison et d'un Absolu axiomatique. Puisque, comme on l'a montré, l'esprit se personnalise et se fait singulier dès le plan intelligible, l'Un, de qui il procède, ne peut être infrapersonnel, mais transpersonnel; non pas moins, mais plus que personne [15]. Quant à l'indifférence, il est vrai qu'il y a en Dieu « apathie de sensibilité et apathie de jugement ». Mais la seule notion de création ou de procession suffit à souligner la générosité de Dieu. C'est lui qui pose la relation constitutive de l'esprit (*P.D.*, p. 131); c'est donc par le dedans le plus intime, par l'influx de la motion processive que Dieu se trouve au contact des personnes spirituelles. On ne saurait concevoir « philanthropie » plus foncière de la part de Dieu; ou encore, en d'autres termes : Si l'un produit tout par surabondance, s'il est principe d'existence pour tous les êtres, il est difficile d'assimi-

14. Nous dirions, sans trahir, croyons-nous, la pensée de l'auteur : « n'apparaît plus *d'abord*... ».

15. On voit ici affleurer cette réponse trop peu appuyée que nous avions annoncée plus haut, p. 825, n. 12 et à laquelle nous aurons à revenir (cfr *infra*, p. 830).

ler son indifférence ou son immobilité à un manque de bienveillance et de générosité (*Ph.R.*, I, p. 281, n. 4).

Reste, dira-t-on, que l'échange plus directement dialogué semble être une présence plus directe, comme de visage à visage. Ici, selon la doctrine proposée, l'Absolu est présent simplement comme un Absolu d'exigence : présence de propulsion qui est plus de dos que de face, et où l'Absolu ne termine pas une intention tournée vers l'extérieur comme celle qui nous confronte à une chose ou à une personne. L'homme religieux peut-il s'en contenter? L'auteur en convient : la terminologie du dialogue est une traduction plus à la portée de la conscience incarnée; et c'est un fait que le corps de la religion, son expression historique s'énonce dans ce langage de dialogue et d'alliance. Mais la réduction critique (et peut-être aussi la réduction simplement vécue, chez les mystiques) nous a montré que l'homme religieux purifié — ou peut-être simplement fidèle jusqu'au bout à l'exigence de son intentionnalité —, retourne et dépasse ce vocabulaire en s'élevant à la conception, plus haut décrite, de la présence de propulsion, et se hausse jusqu'à un plan où les rapports entre Dieu et la conscience cessent de s'énoncer en termes psycho-sociologiques (*P.D.*, p. 133, n. 1). Plus rien que la certitude de la présence de l'Absolu à chaque moment de la vie de l'esprit, du contact de l'esprit avec l'Un, de l'utilisation de sa force.

En somme l'auteur, si nous voyons bien, à l'objection qu'on lui opposait de sacrifier le dialogue, répond qu'il le sacrifie en effet. Mais ne croyons pas, nous dit-il, qu'en raison de ce sacrifice, le retour réflexif sur la religion vécue (*zu der Sache selbst*) aboutisse à détruire l'objet de cette religion, à substituer au Dieu de la spiritualité concrète un autre Dieu. Il est vrai, la réduction critique décèle une dernière impureté dans l'Absolu de dialogue de la religion commune, arrêtée à un certain niveau; mais la religion vécue, lorsqu'elle va, comme chez les mystiques, jusqu'au bout d'elle-même, transcende ce niveau et débouche sur un Absolu qui est silence. De sorte que, pour finir, le philosophe, loin de trahir le Dieu de la spiritualité vivante, l'a éclairé et justifié.

*
* *

Nous ne pouvons porter un jugement sur l'ensemble des vues qui nous sont ici présentées. Il faudrait souligner les services rendus, reconnaître combien justement on s'efforce d'assurer le sens de l'authentique transcendance. Mais il faudrait aussi signaler bien des incertitudes : Notamment, quel est le véritable caractère de la démarche critique réductive par laquelle on veut nous conduire jusqu'à l'affirmation de Dieu : s'agit-il d'une « induction par signe », ou d'une déduc-

tion? Nous nous bornerons à formuler quelques remarques critiques sur la conception de l'Absolu transordinal, exclusif de toute ontologie.

Compléments à la conception hénologique de Dieu.

Les formules auxquelles l'auteur s'est arrêté n'atteignent pas à une telle clarté qu'elles lèvent tous les doutes sur la vraie signification de sa pensée. A notre sens, elles l'exposent même à certaines méprises qu'il nous faut d'abord écarter.

La théologie légitime, nous disait-on, n'explique pas Dieu; elle est simplement la science de l'effort par lequel nous allons à lui. On ne rendrait pas justice à l'auteur en l'interprétant dans un sens assez pragmatiste, comme s'il disait : nous ne connaissons, au sujet de Dieu, que la règle de notre comportement obligé à son égard : agissez comme si Dieu était bon, miséricordieux, etc. Selon M. Duméry, croyons-nous, notre science de Dieu est une vraie science, spéculative et contemplative [16] : si nous ignorons de Dieu ce qu'il est en soi, du moins savons-nous ce qu'il est pour le Cogito et en lui.

Cette dernière formule elle-même paraît recevable, dans la mesure où elle entend dire simplement que nous ne connaissons Dieu qu'à travers les médiations créées de notre esprit. N'est-ce point aussi ce qu'énonce la théodicée la plus traditionnelle, lorsqu'elle proclame que nous ne connaissons Dieu qu'*in alio* : sans doute, selon cette théodicée, les perfections simples se prédiquent de Dieu non dans un sens simplement figuré, mais dans un sens *propre, leur* sens propre (in significatione *earum* propria); et cependant, elles ne nous confèrent pas une connaissance *propre* de Dieu, en ce sens qu'elles ne nous le manifestent pas dans *sa* forme propre (per speciem *eius* propriam). Nous n'atteignons jamais Dieu qu'à travers sa réfraction dans notre esprit; notre théologie (naturelle) n'est que l'organisation critique et méthodique des multiples reflets, en nous, de l'Absolu.

Mais la théologie négative de M. Duméry irait-elle plus loin, entendrait-elle que non seulement nous n'atteignons Dieu qu'à travers les médiations créées, mais que Dieu ne vérifie pas en soi-même les per-

16. Sommes-nous trop généreux? Nous lisons, chez M. Trouillard interprétant Plotin : « Il n'y a pas dans le néoplatonisme de théologie spéculative », et encore : « Ces termes impropres (que sont « les perfections positives que l'on confère tout de même à l'Un ») ne désigneront donc pas (chez Plotin) un attribut du Principe, mais prescriront une attitude, réveilleront un acte qui est d'ailleurs une conspiration » (*La procession plotinienne*, Paris, 1955, p. 64 et pp. 52, 53). Or il semble que M. Duméry fasse sienne cette philosophie plotinienne, telle qu'il la trouve chez M. Trouillard. Mais la théologie spéculative que refuse, après Plotin, M. Duméry est celle qui prétend contempler en Dieu la présence des perfections positives *mutuellement complémentaires*. Ce n'est pas celle que nous lui prêtons dans notre texte. Reconnaissons cependant que ces formules de M. Trouillard et d'autres semblables contribuent à rendre incertain le moment *positif* de la conception de Dieu de M. Duméry.

fections (simples) désignées par ces médiations? Notamment M. Duméry estimerait-il que Dieu n'est, en soi, ni intelligence ni amour? Le lecteur pourrait être tenté de lui prêter cette négation, sur la base de textes nombreux et appuyés, relatifs au Dieu de l'inconnaissance. Mais nous lisons en sens inverse : « L'Un dépasse l'intelligence elle-même qui implique dédoublement et multiplicité » (*P.D.*, p. 122), et encore : « En ce sens, l'Un est supra-conscience et même supra-pensée. Ce n'est pas à dire qu'il soit moins que la conscience ou la pensée. L'unité indivise est présente à soi sans aucun décalage. Avec Plotin, il faut concevoir pour l'Un une espèce d'auto-discernement qui ne soit pas discrimination oppositive » (*P.D.*, p. 122, n. 1). Le sens de ces lignes n'est guère douteux : la forme d'intelligence refusée à l'Un est la seule intelligence objectivante où le sujet s'oppose à lui-même son objet; mais Dieu, nous dit-on équivalemment, vérifie en soi conscience et auto-discernement sans objectivation.

Ainsi également faut-il comprendre l'auteur lorsqu'il dit de l'Un qu'il est « transpersonnel » et plus que « personne » (*P.D.*, p. 131). Il cite, et sans aucun doute pour l'approuver, Lachelier admettant que Dieu soit dit « personnalité absolue », si l'on a soin « de faire les purifications nécessaires » (*P.D.*, p. 131, n. 1). Quelles purifications? De soi, la personne, conçue au niveau humain, comporte « intelligence unie à une sensibilité » et pensée objectivante. Cette forme de pensée ne peut être en Dieu; mais on vient de nous dire que Dieu était auto-discernement, sans discrimination oppositive; dans la mesure où le concept de personne, ainsi purifié de toute opposition immanente, désigne cet auto-discernement, M. Duméry l'estime vérifié en Dieu.

S'il y a ici une erreur, c'est celle de penser que seule une théologie hénologique est capable de ces purifications, et qu'au contraire la théologie ontologique, en fait et en droit, conçoit pour Dieu un type d'intelligence simplement objectivante, formant des desseins et concevant des plans nécessairement objectifs (les plans de la création), toutes choses qui, en effet, répugnent à l'absolue simplicité divine. En réalité, il n'en est rien. Quand la théologie traditionnelle attribue à Dieu l'intelligence et la connaissance, elle entend, elle aussi, auto-discernement sans discrimination oppositive et elle n'estime pas que cette conception ne soit possible que pour une hénologie plotinienne. Et, à ses yeux, ce n'est pas seulement la conscience que Dieu a de soi qui serait non-objectivante, mais la science divine de l'univers l'est, elle aussi, et au même degré : tel est le sens de la thèse thomiste suivant laquelle Dieu, le grand recueilli, ne connaît les choses et l'univers qu'en lui-même, dans sa propre essence. Qu'après cela, la théologie traditionnelle parle, en termes quelquefois intempérants et en tout cas inadéquats, des plans et desseins divins, comme s'il y avait en Dieu des essences idéales faisant face à l'intelligence divine, nous voulons bien l'accorder. Mais la théologie ontologique n'oublie jamais tout à fait que ce sont

là expressions déficientes, excusées par le fait qu'il nous faut parler de Dieu et que nous ne le pouvons, sans réintroduire tôt ou tard quelque anthropomorphisme. M. Duméry devrait, ce nous semble, accepter d'autant plus aisément cette excuse que lui-même consacre une bonne partie de son effort à justifier en théologie, moyennant certaines précautions critiques, l'usage des catégories, des schèmes et même des mythes.

Cependant, si M. Duméry professe, comme nous le pensons, que Dieu vérifie en soi intelligence (non objectivante) et amour, ne dit-il pas que nous ne pouvons lui « attribuer » ces perfections, ni les « prédiquer » de lui, « dans une même proposition » (*Ph.R.*, I, p. 204)? Ainsi Dieu ne *serait* pas intelligence, ni même auto-discernement, comme il ne *serait* ni conscience ni personne. Or, cette négation — outre qu'elle s'accorde mal avec l'affirmation précédente de la *vérification* en Dieu des perfections — n'est-elle pas vraiment excessive, expressive d'un « agnosticisme absolu de définition », que l'on ne peut que refuser [17]?

Ici encore, gardons-nous d'une interprétation trop précipitée. La négation de l'*attribution* que nous venons de lire se situe dans un contexte qui, pour une bonne part, la justifie : « note additionnelle » sur la Trinité dont nous allons chercher à reproduire le sens [18].

L'auteur observe que, pour viser Dieu correctement, il faut corriger la catégorie plotinienne, — pourtant privilégiée, nous l'avons vu — de l'unité; il le faut, non seulement pour la raison qu'elle est doublée d'un schème (rapport à l'espace, à la quantité) mais parce que, même comme catégorie, elle est impuissante à « comprendre » l'Absolu. Mais comment la corriger? En lui associant la structure triadique, le schème de la Trinité. A vrai dire, celui-ci ne s'impose pas au titre de la réduction; il arrive à la religion vivante chrétienne par une autre voie; mais une fois reçu, il est possible d'en manifester rationnellement une certaine cohérence interne, d'en justifier en quelque mesure le bien-fondé. On dira par exemple : il ne se peut pas que Dieu soit un sujet sans objet; un tel sujet serait « un éclair sans consis-

17. « Agnosticisme de définition »; on reconnaît ici un mot forgé et accepté par le P. Sertillanges, dans *Le christianisme et les philosophies*, t. I, Paris, 1942, p. 270 : « Il y a agnosticisme absolu au point de vue définition; car on ne peut définir Dieu *en tout ni en partie, si aucun élément* de définition ne peut réellement être commun à lui et à la créature (*ut quando idem diversis inest*). Or c'est ainsi ». M. Duméry ne cite pas ce mot, mais il se couvre de l'autorité du P. Sertillanges pour appuyer l'application à Dieu du nom de Super-être (*P.D.*, p. 60, n. 1 et p. 96, n. 2), et en somme, pour établir le bien-fondé de sa propre théologie négative. Cependant, si l'on a cru pouvoir reprocher au P. Sertillanges d'exagérer notre impuissance à connaître Dieu (cfr J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, 1940[3], pp. 827 suiv.), on ne pourrait en tout cas lui prêter le refus de l'ontologie : à la différence de celle de M. Duméry, sa théologie veut demeurer et demeure en fait une théologie ontologique, au sens que nous donnons plus loin à ce mot.

18. On la trouve dans *Ph.R.*, I, pp. 200-204.

tance » ; mais, dans l'Absolu, l'objet suscité doit être au même niveau que son générateur ; il doit en être « l'expression rigoureusement fidèle, donc aussi active que son principe, sujet comme lui. Mais comment distinguer deux sujets, sans craindre la stérilité de la relation reflété-reflétant, sans durcir néanmoins l'opposition jusqu'à l'extériorité ? Le seul moyen est de situer au même niveau un tiers sujet, doué de la même activité, capable de réfléchir adéquatement les deux autres, c'est-à-dire de leur renvoyer, avec une égale énergie, leur propre rayonnement. La Trinité devient ainsi l'affirmation d'une subjectivité à trois sommets, qui ne comporte pourtant qu'un même objet [19] ».

Voilà donc l'esprit mis en garde contre l'application *exclusive*, à Dieu, de la catégorie d'unité ; une désignation exclusivement unitaire risquerait de donner à penser qu'en disant de Dieu qu'il est *l'Un*, nous avons cerné son mystère ; en sachant maintenant qu'il est « trine », nous avons protégé sa transcendance.

Mais une nouvelle tentation nous guette : l'association des deux catégories, ou si l'on veut, la catégorie supérieure de l'uni-trinitaire, elle du moins n'égalerait-elle pas le transcendant ? Non, pas davantage. Précisément parce qu'elle demeure, elle aussi, une catégorie, l'Absolu conserve, à son égard comme à l'égard de toutes les autres notions, la même transcendance inviolée. Concédons seulement qu'elle est, de toutes nos visées de l'Absolu, la plus haute. L'Uni-trinité est simplement le nom suprême, le sommet de l'intentionnalité chrétienne, « parce qu'elle relève le regard de la foi jusqu'à lui faire dépasser les antinomies logiques qui opposent unité et triadicité ». Certes, « il y a un mystère du Dieu un en trois personnes » (*Ph.R.*, I, p. 204, n. 3), mais ce mystère reste au-delà des structures intentionnelles (un et trine) qui permettent à la fois de l'exprimer et de le réserver. Autrement dit — et d'une manière tout à fait générale — nous devons nommer l'Absolu, « et tous les noms ne lui conviennent pas également », mais ceux qui lui conviennent le mieux, demeurent, eux aussi, de simples instruments de visée. Lui-même demeure au-dessus de tout nom, de « tout schématisme », de toute « structure logique », « de toute problématique » et en général, « de tout instrument réflexif ». Les noms divins ne sont jamais des prédicats d'attribution dont le sujet serait Dieu dans une même proposition.

19. La théologie classique dit : une même essence. Ce mot n'agréerait guère à M. Duméry, pour qui le mot essence ne peut s'appliquer à Dieu. Mais lui-même est bien obligé d'ajouter en note, à propos du mot « objet » : « Il va sans dire que les notions de sujet et objet perdent alors ce qu'elles connotent de psycho-empirique » (*Ph.R.*, I, p. 204, n. 1). Précisément, la notion d'essence n'est pas moins susceptible de la « purification nécessaire » pour être appliquée à Dieu. En vérité, on ne gagnerait rien à lui substituer, en théologie trinitaire, la notion d'objet. — On notera combien cette sorte de déduction, post factum, de la Trinité comporte d'analyse notionnelle (par ex., quand on nous dit : « Un sujet sans objet est un éclair sans consistance ; un objet sans sujet est une masse amorphe... Cet objet dans l'absolu doit être au même niveau que son générateur » (*Ph.R.*, I, p. 203). L'auteur, si sévère ailleurs pour toute espèce de formalisme, montre bien par son propre cas qu'aucune philosophie ne réussit à s'en passer.

La déduction trinitaire qu'on vient de lire soulève bien des doutes sur son principe, sur sa portée et sur la valeur des moyens termes qu'elle met en œuvre; mais ces doutes ne peuvent pas nous arrêter ici. Si nous l'avons reproduite, c'est uniquement parce qu'elle nous permet d'éclairer la pensée de l'auteur sur l'application, à Dieu, des schèmes, des noms, des perfections simples, des attributs.

Et tout d'abord, nous voyons que l'auteur ne reprend rien de ses affirmations sur la présence et la vérification en Dieu des perfections (simples). En chrétien, il dit sans ambages : « *il y a* un mystère de Dieu en trois personnes ». Qu'est-ce à dire sinon qu'*en lui-même* Dieu *vérifie* — mystérieusement — unité (d'objet; nous dirions d'essence) dans la trinité des personnes. Nous pouvons penser que M. Duméry consentirait à généraliser son affirmation. Comme il y a en Dieu présence d'une trinité mystérieuse, ainsi aussi, il y a présence et vérification d'intelligence non-objectivante, d'auto-discernement, d'amour, de générosité, de toute perfection pure.

Ensuite il est vrai, viennent deux restrictions :

1°) Ces noms, étant des catégories de notre esprit, « n'épuisent [20] » ni même n'égalent le mystère divin. Ils le désignent avec vérité, ils en sont les visées valables, mais ils ne le traduisent pas adéquatement. Cela vaut d'abord, estime l'auteur, de la catégorie unitrinitaire : elle atteint valablement l'Absolu; elle est pour nous le seul moyen d'énoncer le mystère de Dieu en trois personnes — uni-trinité dont nous répétons qu'elle se vérifie en Dieu — mais elle ne l'énonce pas selon tous les caractères qu'elle revêt en son terme divin : inadéquation à laquelle, au reste, elle doit de pouvoir fonder l'appellation de mystère; si notre visée était plénière, le Dieu trine aurait cessé d'être mystérieux. Mais cette restriction s'applique aussi, et en quelque sorte à fortiori, aux autres catégories : si Dieu est en lui-même auto-discernement — et il l'est en vérité — cependant, il transcende encore, par des caractères qui nous échappent, le type d'auto-discernement dont nous faisons l'expérience dans la conscience de nous-mêmes. Et surtout, Dieu ne vérifie pas l'auto-discernement ni les perfections simples en général à la manière de déterminations complémentaires. Nous qui les concevons, nous ne pouvons pas, dans nos conceptions, ne pas les distinguer réellement les unes des autres, ne pas les limiter les unes par les autres; il va de soi qu'elles ne se trouvent pas en Dieu selon ces oppositions récriproques; autrement, elles déchireraient l'unité divine.

Faut-il le dire, cette réserve est incontestable. On ne pourrait la nier qu'en supprimant le mystère et la simplicité divine, c'est-à-dire en perdant Dieu et en succombant à un authentique rationalisme [21].

20. Le mot se lit dans *Ph.R.*, I, p. 204, n. 3.

21. Au terme de son chapitre sur les relations trinitaires, le P. Billot écrit

2°) Mais l'auteur formule une seconde restriction, à première vue plus exorbitante. Les noms divins, nous dit-il, ne peuvent pas être attribués à Dieu ; « ils ne sont jamais des prédicats d'attribution dont le sujet serait Dieu dans une même proposition ». Enoncé dont le sens semble être celui-ci : nous pouvons parler de l'auto-discernement divin, de la bonté, de la générosité divine : ces perfections se vérifient en Dieu ; et néanmoins nous éviterons de dire que Dieu *est* bon, qu'il *est* généreux, qu'il *est* connaissant, et même qu'il *est* un. La raison en est facilement repérable : toute attribution selon la forme logique du jugement affirmatif (cela « est ») est, de sa nature même, une attribution additive : elle distingue le sujet de l'attribut comme une matière de la forme qui vient la parfaire ; elle implique la composition, la non-simplicité de son terme. A tous ces titres, il est aisé de voir qu'elle répugne à Dieu.

De nouveau, comment ne pas accorder que, *formellement*, cette restriction se justifie ? M. Duméry aurait tort de penser que la théologie ontologique ne serait pas ici consentante. Tout au contraire, elle sait, elle aussi, que Dieu étant simplicité pure, plénitude d'être dans laquelle les perfections simples effacent leur complémentarité réciproque, aucun *at-tribut* n'existe en lui, aucune perfection inhérente à l'essence divine comme à un sujet distinct et comme préalable.

Cependant, si *formellement* l'attribution ne peut s'appliquer à Dieu (puisqu'elle est, de sa nature même, additive), il est clair qu'*objectivement*, nous ne pouvons pas l'éluder. Il nous faut parler de Dieu et de la présence en lui des perfections pures. Et M. Duméry lui-même, nous l'avons vu, parle de l'auto-discernement divin et de la générosité divine. Mais comment éviter de traduire cette présence en termes de jugement affirmatif : Dieu est conscience et amour ? M. Duméry redoute, à tort, ces affirmations ; il suffit, pour écarter tout péril, de demeurer attentif au fait que Dieu ne vérifie pas l'objet de nos affirmations, selon la forme additive qu'il revêt dans nos jugements.

Ce reproche est vraiment mineur ; légère faiblesse que M. Duméry pourrait corriger sans modifier rien de substantiel à sa pensée. En somme, si notre critique s'arrêtait ici, nous ne serions pas loin d'un accord parfait.

QUE FAUT-IL PENSER DU REFUS DE L'ONTOLOGIE ?

Mais il nous faut bien venir à une objection plus grave, qui tiendra toute en ceci : l'hénologie qu'on nous propose ici n'est pas récusable

---

ces lignes au sujet de l'inadéquation de nos concepts par rapport au mystère trinitaire : « ...Apparentes repugnantiae non procedunt de Trinitate *ut in se*, sed *ut repraesentata in conceptibus quos de ea formamus ex dictamine revelationis* ...Vides igitur, repugnantiam nobis apparentem procedere totam ex repraesentatione *conceptuali* mysterii, quod ut in se, longe longeque est ab omni eo quod quacumque ratione pertingere sufficimus » (*De Deo Uno et Trino*, Rome, 1926 [7], p. 454).

en elle-même, mais en raison du refus de l'ontologie dont elle a cru, à tort, devoir s'accompagner.

Accord nécessaire de l'hénologie et de l'ontologie.

Ce refus n'est pas compatible avec la propre pensée de l'auteur, telle qu'elle s'est imposée à nous jusqu'à présent. Si Dieu est, en lui-même, auto-discernement et générosité, comment peut-on vouloir encore qu'il ne soit pas l'Etre? La conscience et l'amour ne sont-ils pas perfection, réalité, activité et existence? M. Duméry nous oppose ici : l'être est toujours « détermination »; nous ne pouvons le concevoir autrement que comme « ce qui est », essence, sujet d'existence, composition; il ne peut donc apparaître qu'« au niveau du créé, contemporain du multiple, du fini, de l'imparfait » (*P.D.*, pp. 96, 97); il ne peut être vérifié en Dieu; Dieu n'est pas l'être, il est super-être. Mais nous pouvons lui répondre qu'il en est de l'être comme de l'auto-discernement et de la générosité, et même de l'unité; ces catégories et les perfections qu'elles désignent sont, elles aussi, de l'aveu de M. Duméry, des déterminations; est-ce une raison pour les refuser à Dieu? M. Duméry ne l'a pas pensé : il a estimé pouvoir parler de Dieu en termes de conscience (non-objectivante), d'amour, d'unité, à condition de ne pas oublier que ces termes ne sont pas en Dieu selon leurs distinctions conceptuelles, ou, ce qui revient au même, à condition de viser, au-delà du mode d'opposition selon lequel ces perfections sont représentées dans notre esprit, le mode mystérieux d'identité selon lequel elles sont vérifiées en Dieu. Dès lors, M. Duméry ne peut rien faire valoir contre l'application de l'être à Dieu; je puis — et je dois — parler de l'être de Dieu, si du moins j'ai soin de viser, par delà le mode de composition essence-existence dont l'être s'enveloppe dans ma représentation, le mode (non-représenté) de l'Exister pur.

On le voit donc, il n'est possible de dénier l'être à Dieu que si on lui dénie en même temps la conscience, l'amour et même l'un. Ou si Dieu est super-être — et il l'est en vérité — il est aussi, dans une mesure à peu près égale, super-un. L'hénologie ne peut refuser l'ontologie qu'à condition de se refuser elle-même et d'opter pour un négativisme absolu : Dieu n'est plus conscience, pas même conscience auto-discernante. M. Duméry aurait-il fait cette option? L'interprétation que nous donnions, plus haut, de sa pensée, lui prêtait la reconnaissance, en Dieu, de l'intelligence non-objectivante. Nous continuons à croire que cette interprétation répond le mieux à ses intentions profondes. Mais il nous faut bien reconnaître que deux circonstances, au moins, contribuent à l'affaiblir. Tout d'abord, les textes qui l'appuient n'affleurent qu'ici et là : notes trop discrètes pour lui donner beaucoup de relief. L'élément négatif de notre in-connaissance de Dieu, de notre *docta ignorantia* est seul vraiment souligné; l'élément positif est,

le plus généralement, passé sous silence. Ensuite et surtout, la vigueur déployée dans la négation de l'Absolu de dialogue ne laisse pas d'inquiéter. Sans doute cette négation se justifie largement, dans la mesure où elle entend soustraire Dieu aux conditions du moi psychologique ou même du moi transcendantal : car on peut admettre, du sujet transcendantal, qu'il n'existe qu'en face d'autres sujets, que dans la réponse à l'interpellation adressée par d'autres moi; dépendance, dans l'existence, qui ne peut, sans contradiction, être attribuée à l'Absolu : Dieu n'a pas besoin de nous parler pour être. Mais la négation de M. Duméry semble bien aller plus loin : cet Absolu, qui ne nous anime guère que comme une force de propulsion, qui est plus de dos que de face, ne semble plus un sujet, en aucun sens : non seulement il ne nous parle pas nécessairement, mais il ne nous parle pas même librement; ou même, davantage, il semble qu'on le déclare incapable de nous parler et de nous entendre, de nouer ou d'accepter, de nous à lui, un échange dialogué; se tourner vers Dieu dans une attitude de prière confiante et sûre d'être écoutée, c'est déjà, semble-t-il, méconnaître son caractère d'Absolu, c'est le dégrader au niveau de nos schèmes sociologiques.

Ne posons même pas, ici, la question de savoir si un tel langage ne rencontre pas le désaveu de la religion vivante commune et même de la religion des mystiques. Mais demandons-nous simplement s'il n'appelle pas la négation de toute conscience en Dieu. Si l'on pensait fermement de Dieu qu'il est en soi-même centre de conscience et autodiscernement, ne penserait-on pas, par là même, qu'il est capable de dialoguer?

De là, pour finir, une incertitude, difficile à lever, sur la vraie pensée de l'auteur. Le plus souvent, anxieux d'éviter l'ontologie, il atténue à l'extrême la présence, en Dieu, des perfections simples; mais alors, contre son intention, son Absolu glisse vers l'inconscience d'une sorte d'Absolu panthéistique. D'autres fois, il reconnaît que Dieu vérifie, sur un mode d'ailleurs mystérieux et éminent, les perfections; et c'est, en dépit de la rareté de ses expressions, sa pensée la plus probable; mais alors le refus de l'ontologie, de la doctrine qui désigne Dieu comme l'Exister pur, ne se comprend plus.

Justification intrinsèque de l'ontologie.

Mais le refus de l'ontologie n'est pas seulement incompatible avec la pensée la plus vraisemblable de l'auteur. En soi, il n'est pas justifié.

On s'en souvient, M. Duméry reproche à la théologie ontologique de menacer la transcendance de l'Absolu; si Dieu est l'Etre souverain, et s'il suscite les êtres créés par communication d'être et par participation, autant dire qu'on voit en lui le terme supérieur d'une série homogène. Sans doute, contre ce danger d'univocité, la théologie ontologi-

que cherche à se garder vaille que vaille par le recours à l'analogie. Mais celui-ci n'est guère qu'un redressement opéré extérieurement et après coup sur un processus qui, de soi, et en vertu de ses exigences internes, objectivise et essentialise l'Absolu.

Cette critique est-elle méritée? Il ne paraît pas. On pourrait montrer que la théologie ontologique se fonde et se construit, sans détriment de la transcendance et de l'unité simple de l'Absolu, sans dégradation de Dieu au niveau de l'objet [22], et qu'elle doit cette réussite à un procédé d'analogie engagé dans sa constitution même et qui n'a rien d'extérieurement rapporté.

La démonstration rigoureuse dépasserait de beaucoup les limites d'un article. Nous ne pouvons qu'en donner le dessin général [23].

On verrait d'abord, par l'analyse des conditions d'un jugement quelconque, qu'il y a dans chacune de nos affirmations référence active des objets, des êtres imparfaits, à l'Etre illimité. C'est ce que montrerait l'étude des éléments du jugement, sujet et prédicat, mais plus encore, celle de la position d'être énoncée par la copule. Penser, juger, affirmer, c'est référer toutes choses à l'Absolu, poser celui-ci comme terme suprême de relation. Autrement dit, le rapport de participation et d'analogie est exercé et posé dans la position de tout objet; il n'est pas le fruit d'on ne sait quelle opération abstractive effectuée sur un objet de pensée qui eût été préalablement constitué sans lui; il ne dérive pas de l'expérience par un procédé de généralisation qu'on appliquerait, après coup, à ses données; tout au contraire, il entre dans la constitution même de l'expérience; son affirmation vécue et exercée est une des conditions à priori — et l'on pourrait même dire la condition par excellence — de la possibilité de nos objets. Dans la moindre de nos démarches intellectuelles, l'analogie divine est déjà engagée, au principe même : l'être absolu est posé comme la plénitude intensivement illimitée, comme l'Etre auquel tout le reste ne peut que participer, sans d'ailleurs que cet Absolu soit représenté en lui-même par aucun de nos concepts, sans donc aussi qu'on établisse d'eux à lui aucune communion dans un même genre ou dans une même espèce. Mais s'il en est ainsi, si l'affirmation de l'analogie entre dans les conditions mêmes de la pensée et de ses objets, on voit qu'elle jouit de la plus haute justification critique et qu'elle satisfait aux exigences les plus rigoureuses de la réduction. On ne peut nier l'analogie divine

22. On entend bien qu'en refusant à Dieu le statut d'un « objet », nous ne voulons pas donner à penser qu'il n'est pas « réel »; nous signifions par là qu'il ne vérifie pas la condition de nos « objets de pensée »; ces derniers, étant distincts du sujet qui se les oppose, ne peuvent pas, par là même, être la réalité plénière, dans laquelle se vérifie tout à la fois et indivisément et la richesse du sujet et celle de l'objet — c'est-à-dire ne peuvent pas être Dieu.

23. Nous la développons dans notre ouvrage, où nous renvoyons très expressément au livre récent de Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du Fini à l'Infini*, Paris, 1957, lui-même inspiré, sous ce rapport, par la philosophie du P. Maréchal.

sans la poser encore, dans cette négation même, c'est-à-dire aussi sans détruire la possibilité même de penser.

Ainsi, la théologie ontologique est justifiée par cela même qu'elle est engagée dans la constitution de tous nos objets; le recours aux perfections (pures) pour désigner déterminément l'Absolu transcendant est fondé sur le caractère constitutivement participatif de ces perfections : les perfections (pures) sont nécessairement posées par l'esprit comme des participations du Transcendant; elles reçoivent leur sens de lui, et de lui seul; nous sommes donc autorisés à le nommer lui-même par leur moyen; à travers elles et par elles, c'est lui que nous connaissons.

S'en suit-il que l'Absolu cesse d'être pensable comme l'Un? Nullement. On l'a déjà dit, la théologie ontologique s'accorde pleinement avec l'hénologie. Avec M. Duméry, voyons en Dieu l'unité pure, et nous pouvons dire le transordinal : car pour être vérifiées en lui, les perfections pures ni ne font nombre et ne composent entre elles ni ne constituent strictement des attributs inhérents à une nature distincte d'elles. Mais pour être l'Un, c'est-à-dire aussi pour ne point posséder formellement les déterminations, il n'en reste pas moins que l'Absolu les possède *éminemment*. Ce que disant, nous ne succombons pas à un verbalisme vain et vide. Nous exprimons simplement cette condition de plénitude d'être que la pensée confère à l'Absolu dans la position de tout objet. En somme, on doit reprocher à la théologie de M. Duméry son caractère négatif trop exclusivement appuyé. Certes, la théologie négative est pleinement fondée : il est très vrai que nous devons, dans notre discours sur Dieu, écarter de lui toutes les déterminations en tant que telles, en tant que se limitant et s'opposant les unes aux autres; nous le devons, toujours pour le même motif critique : nous ne constituons aucun objet de pensée sans le référer, dans cette constitution même, à un terme dont nous écartons déjà, avant tout discours explicite, toute limitation, toute imperfection. C'est dans ce sens que « nous ne pouvons imposer à Dieu aucun nom qui lui convienne » et qu'« il est celui qu'on nomme par le *silence* » [24]; et nous pouvons ajouter que Dieu échappe à la relation que noue un dialogue trop facile, le dialogue qu'ont entre eux les êtres au niveau psychologique et sensible. Mais la théologie négative doit pourtant être dépassée. Disons plus exactement : elle-même justifie et opère son propre dépassement dans le mouvement même où elle s'accomplit : car, le même acte de constitution des objets qui révèle Dieu comme l'au-delà de tous les objets

24. Dans un article récent consacré à la mémoire du P. P. Scheuer, S. J., *Une métaphysique « intérieure » et rigoureuse*, le P. G. Isaye, S. J., a présenté une métaphysique *ontologique* où les deux moments, positif et négatif, de la connaissance de Dieu s'équilibraient harmonieusement. Car si d'une part « nous ne pouvons imposer à Dieu aucun nom qui lui convienne : il est celui qu'on nomme par le silence », d'autre part, « grâce au principe d'analogie notre connaissance de Dieu n'est pas purement négative » (cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 827 et p. 815).

et la négation des formes, le révèle pourtant aussi comme leur plénitude illimitée, comme la source dont ils participent, comme le terme qu'il faut désigner par leur moyen. Qu'est-ce à dire sinon que la via eminentiae est justifiée par la même raison qui justifie la via negationis et qu'en la suivant (en disant que Dieu est bon, volontaire, intelligent, personnel), nous ne faisons qu'exprimer en langage explicite une affirmation d'éminence qui était déjà posée dans la constitution de l'objet? A *tel point que refuser, au-delà de la théologie négative*, la theologia eminentiae, ce serait, une fois de plus, contredire aux conditions mêmes qui président à la possibilité de la pensée. Et par là, l'on voit aussi que l'Absolu du dialogue retrouve, pour ainsi parler, sa justification et ses droits. Sans doute, M. Duméry a très bien vu que le Dieu de la religion vécue transcende, chez les mystiques du moins, la condition d'un « dialoguant » représenté sur le mode d'un être psychique et sensible faisant face à ses adorateurs. Mais chez ces mêmes mystiques — comme dans la prière de la communauté chrétienne — par delà ce mode inférieur du dialogue, l'Absolu récupère, éminemment, le statut de la personne interpellante et aimante, dont il est vrai de dire qu'étant centre de conscience, il peut nous parler et nous écouter ; certes, sa Parole, même dans le cas d'une révélation surnaturelle, passera toujours, dans la vie présente, par de multiples médiations ; et cependant c'est bien elle qui nous atteindra et qui déjà nous atteint, comme aussi, c'est Lui qui accueille, dans son savoir et dans son amour infini, le cri qu'il nous fait pousser vers Lui.

Louvain L. MALEVEZ, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean