NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 6 1984

Expérience, Evénement, Connaissance de Dieu

Jean-Yves LACOSTE

p. 834 - 861

https://www.nrt.be/en/articles/experience-evenement-connaissance-de-dieu-893

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Expérience, Evénement, Connaissance de Dieu

Qu'est-ce que la connaissance, si son cas le plus éminent doit être la connaissance de Dieu ? Qu'entendons-nous par expérience, si son cas le plus éminent doit être l'expérience de Dieu ?

I. - Conscience et intention : la connaissance ontique

La question posée sur *expérience et connaissance* est la plus vaste qui soit, et elle se présente peut-être comme une question vague. Que la connaissance (des choses, des personnes, des entités) soit le lot de l'homme à chaque instant, nul n'en doutera. Que toute connaissance, dût-elle user de la plus extrême abstraction, ait toujours partie liée avec l'expérience, on le concédera tout aussi aisément. Connaissance ne signifie pas sans plus immédiateté ; l'expérience ne signifie pas nécessairement toucher ou vision, pas plus que le critère de sa véridicité ne consiste dans l'aptitude à être mesurée ou répétée. Mais dans la connaissance immédiate comme dans la connaissance médiate, dans l'expérience sensible comme dans celle qui excède le simple enregistrement de *sense data*, une chose au moins est universellement certaine : la *forme* de toute expérience comme de toute connaissance est un certain *rapport* de connaissant à connu, un certain *transit de soi à l'autre que soi* (ou d'ailleurs de soi à soi-même, lorsque dans les enquêtes ou les saisies spontanées de la conscience introspective, l'homme se prend soi-même, aussi bien que ce qui n'est pas lui, comme objet d'expérience et de connaissance).

Mais que nous apprend, dans sa brève généralité, une telle réponse donnée à une telle question ? Au fond, tout et rien. *Rien* en un sens, car c'est le contenu de l'expérience et de la connaissance qui préoccupe sérieusement l'homme. L'analogie trop facile selon laquelle ici comme là, et partout où il y a homme, il y a « de la connaissance » et « de l'expérience », est bien pauvre ; elle ne retient pas dans ses termes l'infinie variété du réel que l'homme peut connaître, et dont il peut faire expérience. L'on peut donner — et en vérité il le faut sous peine d'abandonner la question

posée en liminaire — leur extension maximale aux concepts de connaissance et d'expérience : mais leur compréhension sera alors la plus ténue qui soit, et ne nous fournira plus que le schéma le plus squelettique qui puisse être des événements, processus ou gestes dans lesquels l'homme accède à l'intelligence de ce qui est. Mais la réponse nous dit peut-être aussi, dans son schématisme, *tout* ce qu'il faut savoir, en tout cas ce qu'il faut savoir avant toute chose. Qu'en est-il de la connaissance et de l'expérience ? La réponse est : elles sont actes humains qui, sans l'homme, ne peuvent être pensés et sans lesquels l'homme ne peut être pensé. Certes connaître, faire expérience, n'est pas a priori l'apanage exclusif de l'homme : l'on ne peut refuser la connaissance aux anges ni, en son ordre, à l'animal. Mais ce que peut être le mode angélique de la connaissance, pour nous cela reste à tout le moins énigmatique — et le cas de la connaissance angélique serait-il tiré au clair et fondé en théorie, je n'y apprendrais rien sur moi. Posée par l'homme, la question sur connaissance et expérience humaine demande à être posée sur l'homme.

Du vague d'une première interrogation, est-on pour autant reconduit à une généralité imprécise ? Pas tout à fait. Mettre en question connaissance et expérience, donner à la question le caractère de question universelle, vouloir rendre compte de ce qui fait de toute expérience possible « de » l'expérience, de toute connaissance possible « de » la connaissance, cela ne met hors jeu les contenus particuliers, toujours originaux, de cette expérience-ci et de cet acte présent de connaissance, que pour dégager en épure leur modalité humaine. De la forme universelle de l'expérience et de la connaissance — des licéités et des limites du *transcendantal* en son sens kantien — l'on peut disputer. Sans nous arrêter à pareille discussion, nous nous permettrons de poser une thèse minimale et incontestable à la fois, à savoir que toute expérience et toute connaissance mettent en jeu un *sujet* qui fait connaissance et expérience. En fait, cette formulation minimaliste dit beaucoup. Que l'on consente à la déployer quelque peu. On ne peut prononcer le nom d'un sujet qui « éprouve » et connaisse sans prononcer le nom de la *conscience*. On sait bien — c'est d'une évidence indubitable — que connaissance et expérience ne peuvent survenir à, ou advenir dans, quelqu'un qui n'ait pas conscience, de soi, d'un monde. La plus passive des situations, celle où l'homme radicalement pâtit et n'exerce rien de ce que, à première vue, l'on nomme

acte ou activité — la souffrance, par exemple — ne pourra jamais éliminer cette activité, la plus fondamentale de toutes, qui consiste à avoir conscience. Ce qui m'advient sans jamais parvenir à ma conscience, cela, par définition, ne m'advient pas. Ce dont jamais conscience ne sera prise (sous quelque mode que ce soit, ne seraient-ce que les modes liminaux et subliminaux de la conscience), cela ne sera jamais connaissance ni expérience. Il convient de préciser, et l'usage linguistique est ici intéressant. De l'homme, l'on dit qu'il « fait » expérience, qu'il « prend » connaissance. La conscience connaissante, ou conscience éprouvante, se présente à l'analyse comme conscience active — comme conscience *intentionnelle*. Les noms de la connaissance et de l'expérience ne peuvent être dits là où un moi n'est pas présent. Mais le moi, le sujet, n'est pas simple vecteur de l'expérience, simple espace où la connaissance ait lieu. Il est moi se tournant vers les choses ou les personnes (ou vers des idées ou encore vers Dieu), agréant leur existence, s'intéressant au réel. L'intentionnalité connaissante n'est certes pas le tout de la connaissance : le connu n'est pas une simple modalité du connaissant — ni le tout de l'expérience : il ne saurait sans violence théorique être question de réduire l'expérience à une expérience de soi. Il ne revient pas au sujet, conscience intentionnelle, de s'instituer moi transcendantal, maître de toute réalité et de tout sens. Cependant rien n'advient sans l'*intentio*, qui est le rapport d'un sujet capable de connaissance et d'expérience à ce qui est.

On n'avance assurément pas bien loin dans l'intelligence des choses quand on dit que, précisément, il n'y a d'intelligibilité que pour une conscience d'homme occupée, intentionnellement, à connaître et à faire expérience. Au fond, c'est, présupposé en tout débat, comme le préalable le plus discret et le plus anodin aux questions qui seront posées sur la vérité, ou sur la réalité, de ce qui est connu et dont expérience est faite. Il est par ailleurs évident que par intentionnalité de la conscience connaissante et éprouvante, on ne désigne pas une grandeur stable, qui puisse être isolée et décrite de façon identique en tout lieu d'expérience et de connaissance. Face au connaissable, le connaissant n'est pas voué à ne jeter jamais qu'un même regard sur le monde, à témoigner à tout ce qui est un intérêt uniforme, à la fois impartial et gris, et donc à répéter en tout temps un même et inchangeable geste de connaissance qui soit jeu de l'*intentio* et de l'*intentum*, de la *noèse* et du *noème*, du *sujet* et de l'*objet*.

Chaque intentionnalité, chaque transcendance qui mène un moi à s'occuper de « quelque chose » n'est peut-être pas radicalement neuve : connaissance et expérience sont aussi habitude de connaître et d'éprouver, ont partie liée avec la répétition, avec la routine de la conscience blasée, si familière avec son monde qu'elle n'en attend rien de nouveau. Pour autant, toutefois, que j'aie l'intention de connaître, l'intention connaissante sera subordonnée à cet *intentum* qui la suscite, sans lequel il n'y aurait pas connaissance, sans lequel, rigoureusement, il n'y aurait pas conscience non plus, puisqu'il s'agirait d'une conscience de rien... Ceci étant, tout le respect que la conscience concède à ce(lui) qu'elle connaît ne peut excéder ce qu'autorisent les conditions d'exercice de toute connaissance et de toute expérience que l'homme puisse avoir — et donc rien ni personne n'est connu, sinon comme « objet » d'une expérience. Si la connaissance est objective, ce n'est point par vice ou perversion. Qu'elle ne puisse avoir lieu sinon en un moi spectateur de son monde, ou témoin des autres moi, ou portant au thème son commerce préthématique au monde ; que l'expérience préthématique elle-même soit, au sens le plus large, expérience d'objets — et de personnes comme entrant objectivement dans le champ de l'expérience —, c'est la voie native de la connaissance et de l'expérience, et il n'est pas évident qu'il y en ait d'autres. La transcendance cognitive dans laquelle le moi va à la rencontre du monde n'est pas tout ce qui est pensable dans l'acte de connaître. Le connu lui aussi est *présent* à la conscience comme *présenté* et *se présentant*, et ce qui *est le cas* aussi est *donné*. Cela nous dit, s'il faut le dire, que la conscience connaissante n'est pas conscience impérialiste réduisant les événements, les personnes ou la splendeur des paysages au statut neutre d'*intenta*, ou objets intentionnels. Cela cependant peut retarder mais non annuler la position d'une thèse qui paraît prétendre à l'universalité : du terme de n'importe quelle intentionnalité l'on peut/doit au moins dire ceci qu'il entre comme « objet intentionnel » dans le jeu du connaissant et du connu, ou de l'éprouvant et de l'éprouvé.

II. - Onto-logie : le sens et le don du sens

Du commerce du moi et du monde, d'un ego à ce qui est susceptible d'être connu ou éprouvé par lui, on n'a certes pas rendu compte exhaustivement lorsqu'on a nommé, au centre de toute

connaissance et expérience, une conscience essentiellement intentionnelle. En toute connaissance, un moi est présent pour assurer la commensurabilité des connaissances. En toute expérience, le sujet éprouvant rappelle qu'elle est événement humain. Etre n'est certes pas, sans plus, être connaissable et l'on ne peut pas prétendre que tout ce qui est soit susceptible d'être atteint par mon expérience : après tout, il peut exister d'autres mondes ; l'hypothèse de leur existence servirait au moins à rappeler que l'impossibilité d'être connu n'est pas non-être. Mais là où il s'agit de l'homme qui connaît et fait expérience, là on ne peut éviter d'instituer théoriquement un certain privilège, ou une certaine centralité, du sujet. On ne peut néanmoins s'en tenir là et croire qu'on a discerné toute possibilité pour l'ego de connaître et d'éprouver. La connaissance « objective », où le connaissable est appréhendé, représenté, apprivoisé, voire maîtrisé, est le visage obvie de la connaissance. On sait en faire le procès, au reste facile, pour autant qu'on se donne comme canon de la connaissance objective la transcendance du sujet vers du neutre et de la chose (*quidquid* cognoscitur), et la mainmise exercée par le sujet sur le connu (*secundum modum cognoscentis* cognoscitur). On sait suffisamment retracer les enchaînements nécessités, ou les dérives historiques, qui de l'objectivité incontestable et nécessaire du connaître mènent ou ont pu mener à une modalité dominatrice de la connaissance, à sa détermination fondamentale comme « arraisonnement », ou comme *technique*. On le fera d'autant mieux que l'on aura peut-être raison de le faire : car il n'est guère douteux que le visage *mesureur* et *calculateur* de la raison connaissante nous soit, dans l'histoire finissante de l'Occident, le plus évidemment manifeste de tous. La connaissance peut se résoudre en quantification et en maîtrise. Mais ceci n'est possible qu'à une seule et exorbitante condition : à la condition que connaissance et expérience *ontiques* épuisent le champ de ce qui est susceptible d'être connu ou éprouvé.

Il est en effet une chose que ne dit pas le thème, plus vaste que tout autre, de la connaissance et de l'expérience comme actes humains : c'est qu'en cette connaissance-ci, en cette expérience-ci, il y va toujours, obliquement, du tout de la connaissance et de l'expérience. A tel instant, est en jeu telle *intentio* m'intéressant à telle chose ou à tel homme. Cette chose ou cette personne ne me sont pas simple prétexte à poser un geste de connaissance, et à me révéler comme moi connaissant : il y a, il doit y avoir à chaque fois nouveauté, inédit ou inouï, altérité et respect d'une altérité.

Toutefois, tant que la connaissance pourra être énoncée et exercée comme la rencontre d'un moi (existant) avec des étants (choses ou personnes) qui font le monde de sa vie, on demeurera (dans l'acte de connaître, dans son analyse) à un plan incontestablement superficiel — celui précisément qui autorise le fonctionnement mesureur et dominateur de la raison. Certes le connu et ce dont j'ai l'expérience sont des étants. Les connaître, cela peut n'avoir d'autre ambition (et leur présence peut ne nous offrir d'autre intérêt) que d'*utiliser* et de quantifier : il faut aussi que les objets de sa connaissance servent à l'homme. Seule pourtant, une connaissance atrophiée réduirait l'étant (chose et, *a fortiori*, personne) à son utilité — « *outil*ité » — et, à l'occasion de son apparition à la conscience, se contenterait de questions et de réponses ontiques. La connaissance *au fond*, on l'a dit, et nous nous le sommes dit suffisamment après Heidegger, est *onto-logie*. Née à la rencontre de l'étant, elle déborde l'identité pauvre de l'étant avec soi. Surgie de la familiarité préthématique du moi et de son monde, incitée par la volonté de porter au thème ce monde où le moi vit, elle offre fondamentalement la chance de poser question sur *le* monde (l'étant « en son ensemble »). L'expérience ontique, où je perçois la chose, entends la voix, ressens la douleur ou le plaisir, est pour moi le champ non occasionnel, mais véritablement essentiel, de l'onto-logie : connaître l'étant et en avoir expérience me permet de demander ce qu'est (l') être, et quel en est le sens. Il y a ici, d'ailleurs, plus qu'une question et plus qu'une inquiétude qui puisse universellement affecter l'homme à propos de l'étant et concernant le sens de l'être. La connaissance reçoit ici réponse dès qu'elle s'inaugure. Recueillir le sens de ce qui est — onto-logie donc —, voici le plus certain des intérêts de connaissance qui mènent l'homme. En toute connaissance et en toute expérience, je suis celui qui s'affirme habilité à l'ontologie. Mais l'ontologie n'est pas la dimension supplémentaire que je donnerais à ce dont j'aurais ontiquement connaissance et expérience. L'expérience est, dans l'expérience de l'étant, expérience de l'être : ceci ne requiert pas ici de démonstration, bien que nous soyons au lieu des plus vifs débats. Toute connaissance, quelque régionale qu'elle soit, est aussi — et nécessairement — une certaine connaissance de ce que c'est qu(e l')être : nul ne connaît sans ontologie, même et surtout si cette ontologie (ontologie comme *savoir*, ontologie comme *activité de l'esprit*) demeure implicite. On peut bien dire que la/cette connaissance ne veut se préoccuper que de l'/cet

étant, ou de telle région de l'étant ; on peut bien faire profession de n'avoir d'autres questions à poser que des questions ontiques. Mais on ne pourra pas esquiver la requête ontologique : d'aucune connaissance le dernier mot ne sera, même provisoirement, prononcé, sans qu'une certaine décision y soit prise sur le sens de l'être, dût-on réduire ce sens à la surface ontique de la connaissance. Et l'on ne proposera l'élucidation d'aucune expérience si l'on ne reconnaît en son fond une expérience de l'être.

Ceci invite probablement à poser avec une nouvelle insistance la question de la conscience (intentionnelle) connaissante et éprouvante.

1. Il est trop évident que pour l'homme l'ontologie est opération et manière d'être au monde. D'autre part, il est pour nous sans importance (au moins *ici*) que Dieu, ou les anges, aient des intérêts ontologiques. Mais il nous importe au suprême degré que l'homme se préoccupe du sens de l'être aussi spontanément qu'il respire. Ontologie : ceci est tout sauf le luxe auquel l'*homo theoreticus* pourrait s'adonner après avoir posé les questions nécessaires et prétendues suffisantes que pose l'*homo technicus*, ceci est tout sauf le privilège réservé à quelques rares expériences aussi précieuses que marginales, dont les enjeux seraient absents du commun de l'expérience. On peut assurément « oublier » de remarquer que l'étant « est » et de s'en étonner. On peut se satisfaire de l'ontique. Mais il est fort probable que cet « oubli de l'être » remplira, pour la conscience qui se refuse à l'ontologie, une fonction analogue à celle du *divertissement* pascalien : ce que le divertissement est sur le plan religieux : refus d'affronter le seul horizon ultime de l'existence (être vers la mort dans la possibilité de la foi et de l'espérance), il est probable que l'oubli de l'être l'est sur le plan métaphysique, comme refus de concéder que l'étant est *et* que cela pose question, et qu'il n'y a connaissance et expérience qu'au sein d'une contingence. L'homme peut se désintéresser de l'ontologie, ou prétendre s'en désintéresser — il sera alors tout au plus le témoin d'ontologies vulgaires et superficielles.

En un sens positif, cela signifie que le meilleur indice métaphysique d'une existence humaine est la volonté de questionner sur le sens de l'être. Innombrables sont les transcendances cognitives qui mènent le moi à l'autre que soi, innombrables les intentionnalités qui l'intéressent aux choses, ou aux autres hommes, ou aux idéalités

Réduire à la précision schématique et univoque d'un seul modèle le foisonnement des expériences et des connaissances est une abstraction à maîtriser soigneusement.

Mais il est hors de contestation que les intentionnalités connaissantes ou éprouvantes ne sont pas sans témoigner universellement d'une *intentio* fondamentale, ni les questions sans témoigner d'une question première, mère ou institutrice de toute question. Assurément, personne ne s'occupe à tout instant de sa vie à s'interroger sur l'*ens qua ens* : Descartes disait qu'après tout il suffit de s'adonner quelques quarts d'heure par an à l'exercice métaphysique du cogito... Mais autre est l'intention expresse d'interroger sur l'être, autre le style ontologique qui est la modalité la plus profonde d'une conscience connaissante et éprouvante, et qui peut-être en manifeste rigoureusement l'humanité. L'ontologie est opération et réflexe avant d'être discipline et savoir. Elle n'est pas d'abord opération qui se mène solitairement, pure question sur l'être abstrait des étants, pure expérience de l'être qui ne fasse pas l'expérience de l'étant ou qui s'en désintéresse obstinément. Elle est bien plutôt *co-opération*. Nul ne questionnera sur l'être s'il ne le connaît comme il est connaissable : comme être de l'étant ou être distribué à l'étant. Nul ne prétendra sainement à recueillir le sens de l'être, *legein to on*, s'il ne s'inquiète de l'être à propos des êtres/étants et par leur médiation nécessaire. Mais, en stricte réciprocité, nul ne peut se préoccuper de l'étant, ne serait-ce que pour l'accaparer et en prendre mesure et possession, sans se laisser préoccuper, de biais peut-être, de biais dans l'immense majorité des situations, de ce que l'étant *est*. La coopération de l'ontologie à la connaissance devrait nous dire qu'une connaissance purement ontique et qu'une expérience nûment ontique de l'étant pris exclusivement en tant qu'étant objectif, ce sont peut-être des monstres conceptuels. A toute connaissance objective ou ontique co-opère un intérêt pour l'être, collabore donc une ontologie. L'habitude des choses, et de laisser sans le questionner mon monde tel qu'il est, peut assoupir en moi toute inquiétude sur l'être et cette tendance à l'ontologie qui me qualifie en tant qu'homme. La multiplicité ordonnée des questions ontiques régionales peut offusquer l'interrogation unitive qui porte sur l'étant en son ensemble, en tant qu'il est. Mais ce qui est celé ne cesse pas d'être pour autant. L'homme oublieux de l'être est de toute façon celui pour qui, en son être, il est question de l'être — et celui qui à cette question doit mesurer

toute autre question, car elle est l'unique question qui donne la mesure de l'homme dans le monde, de l'homme en tant qu'il habite le domaine de l'être.

2. Cela sans nul doute vient redoubler — l'ontologie étant reconnue comme contenu radical de l'expérience et de la connaissance — ce qui se disait formellement de la conscience intentionnelle. De l'être on apprend d'abord — ainsi chez Heidegger dans les premières pages de *Sein und Zeit* — qu'il est en question ; et de l'ontologie, nous savons qu'elle est un témoignage assuré que l'homme rend à sa nature ou à son essence d'existant intramondain. Observons cependant qu'à une question humaine l'expérience ontologique (ou la dimension ontologique de l'expérience) ne répond pas simplement en révélant, dans l'être de l'étant, « ce » sur quoi l'homme interroge en dernière analyse, ni « ce » qui fournit réponse à ses inquiétudes. Il convient que l'homme pratique l'ontologie. Il lui est plus que convenable, il lui est essentiel, de s'intéresser à l'être. Il est celui en qui/pour qui l'être devient question, il est celui qui peut interpréter l'être (ontologie comme *herméneutique*) et celui qui peut manifester l'être (ontologie comme *apophantique*). Mais ici tout advient, en vérité, comme si l'acte humain était débordé, fondamentalement excédé et dérangé, par ce dont il a expérience ou connaissance. On peut entrer dans le savoir de l'être par le savoir que l'homme a de soi et sa qualification transcendantale à l'ontologie. Mais l'on n'y entre pas totalement sans reconnaître que le chemin qui mène de l'homme à l'être n'est ni la seule voie, ni même la voie la plus féconde, de l'ontologie. On peut interpréter diversement le renversement, *Kehre*, subi par la méditation heideggérienne entre *Sein und Zeit* et la conférence *Zeit und Sein*. En tout cas, une thèse se dégage de ce retournement : celle, en quelque sorte, de la précellence de l'être sur l'ontologie. Dans les expériences, assurément, où la question sur le sens de l'être surgit le plus vivement, je me connais moi-même. Il ne cessera jamais d'être question de l'être en *mon* être. L'ontologie ne cessera jamais de parler de l'être et de l'homme, et de l'homme comme gardien du sens de l'être. Mais le gardien ne garde que ce qui lui est confié.

A. La qualification de l'expérience comme onto-logie nous mène, nécessairement, par-delà tout lien de la conscience intentionnelle avec le fini, avec ce qui est exhaustivement connaissable et thématisable. Pour nous, l'ontique est le domaine de la connaissance finie ou achevable en droit. L'étant nous est connaissable ontiquement

comme *compréhensible* — ce que manifeste strictement la caricature que la raison technicienne et chosifiante donne de la connaissance objective. Et il est patent que, là où la dimension ontologique de la connaissance se perd, l'homme lui-même, ne relevant plus que de mesures ontiques, devient compréhensible et se trouve alors réduit à son objectivité. Or, là où la connaissance consent à être ontologie, là la fin et la clôture lui sont ôtées, et là elle est engagée dans une besogne illimitée. Jamais le sens de l'être ne sera tout entier dévoilé, interprété et publié — et l'appel fait chez Heidegger à une « eschatologie de l'être » dit tout, *sauf* une impensable clôture de l'expérience ontologique. L'ontologie peut certes se replier sur l'ontique, organiser un système des étants ou une logique des essences, négliger de demander à propos de l'étant ce que c'est qu'être : et alors elle pourra comprendre l'être, formuler en tout cas la prétention de le comprendre, mais par le fait même révélera que l'*obvie* (l'étant et l'onticité) lui masque le fondement. Mais accepter d'interroger sur l'être, cela nous engage en un mode infinissable de la connaissance : à l'opposé de toute raison tentée par l'objectivation et la maîtrise, connaître est ici entrée en mystère, *manuductio in mysterium* — et l'expérience, affrontée, à propos de/dans l'étant, à l'inquiétude inapaisable (métaphysiquement inapaisable en tout cas) sur l'être, ne peut que prendre le visage paradoxal d'une expérience qui, comme expérience donnée *achevée*, est expérience de l'*inachevable. Esse semper maius.* En aucun étant, en aucun acte où un ego connaisse et fasse expérience, l'être n'est à notre disposition de telle sorte que nous puissions en finir une bonne fois avec les préoccupations qu'il fait naître en nous. Le sens de l'être nous est accessible : il s'agit dans l'ontologie d'un réel effectivement réel, du sens de ce que nous voyons, pensons, voulons. Mais « le » sens déborde toujours ce que nous en recueillons : les énigmes que nous rencontrons sitôt que nous interrogeons sur l'être ne signifient pas une inintelligibilité — mais elles signifient que l'être est intelligible comme mystérieux. L'homme dans le monde n'en aura jamais fini avec l'être — sauf à connaître autrement qu'ontologiquement.

B. Il faut aller un peu plus loin. La différence entre l'expérience ontique et l'expérience ontologique, entre la connaissance des étants et la connaissance de l'être donné dans les étants, cette différence, en nous proposant l'illimité comme tâche, nous propose aussi de réévaluer la situation du sujet connaissant et éprouvant

Dans l'œuvre infinissable de l'ontologie se trouve en question ce dont aucun intérêt de connaissance ni aucune capacité à l'expérience ne saurait être la mesure appropriée. Je suis certes habilité à l'ontologie, qualifié pour un genre d'expérience qui goûte l'infini et pour la connaissance appliquée à rendre compte, si c'est possible, du mystère de l'être. Mais sous la banalité de la remarque sourd la question faîtière de toute possibilité d'ontologie. Faire expérience est fonction du sujet, et la connaissance nous renvoie au connaissant — tel est le régime irremplaçable de la conscience intentionnelle. Or, si l'ontologie est prise, évidemment, dans le jeu de l'intentionnalité, hors duquel rien ne paraît pouvoir advenir à/en l'homme, nommer l'être mène à discerner une *autre intention* que celle du sujet connaissant et éprouvant. Etre ne signifie pas uniquement être objet de connaissance et d'expérience. Il l'est certes, mais secondairement. Le primordial n'est pas la question que je pose sur l'être : le primordial, difficilement énoncé dans les textes heideggériens d'après la *Kehre*, est peut-être que le mystère de l'être est une question qui *m'*est posée, plus qu'une question que *je* pose. Assurément, cela se manifeste purement en toute expérience d'intersubjectivité ; il n'y a sans doute rien à objecter ici aux analyses déjà classiques dans lesquelles Levinas nous dit la priorité radicale des requêtes que l'autre homme m'adresse par le seul fait qu'il est lui, *illéité* avant d'être *alter ego*. Mais là gît peut-être le secret — brutalement révélé, certes, dans l'intersubjectivité — de toute expérience faite par-delà l'ontique : et partout où l'homme se préoccupe de plus que de l'étant comme étant, il convient de dire qu'au sens propre il se laisse préoccuper, aborder ou revendiquer. On sait que l'opposition violente de Levinas à Heidegger est esquissée par Levinas comme opposition d'une pensée éthique à une *Naturphilosophie* prééthique ou excluant l'éthique [1]. Chez Heidegger, l'être serait neutre, et il n'aurait à ce titre aucune requête à m'adresser. Dans le texte de Levinas, l'homme est essentiellement l'« otage » de l'autre homme — et non le *Dasein* sur lequel s'exerce à la façon heideggérienne la « revendication de l'être ». Mais quelle que soit, chez Heidegger, l'impersonnalité du don de l'être, quelque évident qu'il soit que chez lui l'être n'est personne — même si les personnes sont —, il demeure

1. P. ex. « Heidegger, Gagarine et nous », dans *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris, rééd. 1983, p. 299-303.

que l'ontologie a aussi un secret personnel. Il est pensable que l'être soit don. Il est pensable que la figure achevée de l'ontologie soit ce qu'en un texte récent Cl. Bruaire nomme « ontodologie », ontologie de l'« être de don » [2]. L'être, que je connais obliquement en connaissant l'étant, n'est pas Dieu ; la dimension ontologique de l'expérience n'est pas une théologie anonyme. Connaissance et expérience s'y affrontent toutefois à une donation, laisser-être et don d'existence. Etre, c'est être donné à soi ; être, c'est m'être donné. Et à la fin de la question ontologique on voit basculer l'intentionnalité : dans le mystère de l'être il y va d'un projet sur moi, et non fondamentalement d'un projet que je fasse.

III. - De l'être à l'inconditionné : « Dieu »

Dieu n'est pas l'être, l'être n'est pas divin, onto-logie n'est pas théo-logie. Les motifs d'une transition hâtive de l'être (qui s'y voit nommer révérencieusement *Etre*) à Dieu ne manquent assurément pas. Dans les termes et les procédures de l'ontologie médiévale, l'être ne parle que de Dieu, et en apprenant comme on le peut en ce monde ce qu'est (l')être, on apprend ce qu'est être-Dieu. Les noms transcatégoriaux de l'être, ses « transcendantaux » — *verum bonum, unum,* et chez certains *pulchrum* — sont susceptibles d'être référés à Dieu plus adéquatement qu'à l'étant créé, en qui ils sont intelligibles ici et maintenant et qui, en étant ce qu'il est, manifeste Dieu médiatement mais sûrement. A la fin présumée de la « métaphysique », dans les termes de la « destruction » heideggérienne de son « onto-théologie », il nous est certes devenu difficile de prendre tout uniment l'être pour Dieu, serait-ce par l'artifice typographique qui permet d'écrire Etre. L'on sait d'autre part que la plus élémentaire fidélité à la *Seinsfrage* heideggérienne impose d'avouer que ladite question ne ménage aucun autre droit, pour Dieu ou des dieux, que d'être des étants et, comme tout étant, d'être régis par l'être. Tout se passe néanmoins comme si l'austérité et l'athéisme (peut-être plus que méthodologique) de la question heideggérienne sur l'être n'empêchaient pas et, le cas échéant, stimulaient les interprétations pieuses qui, dans la différence ontologique être/étant, lisent une différence théologique Dieu/étant, qui comprennent le don de l'être à l'étant et son laisser-être comme don *de Dieu* (*genitivus obiectivus*) et qui entendent la manifesta-

2. Cl. Bruaire, *L'Être et l'esprit*, Paris, 1983, p. 51-64.

tion, dans l'étant, de la gloire de l'être comme révélation de Dieu partout où il y a être.

Scholion. Pourtant lecteur précis de Heidegger, Macquarrie, paradigmatique ici d'un certain type d'appropriation de Heidegger, ne résiste pas à la facilité d'une interprétation massivement théologique de la différence ontologique. Les §§ 19-21 des *Principles of Christian Theology*[3] opèrent le glissement avec une aisance d'autant plus surprenante que les légitimations en sont minces. (a) Une esquisse d'ontologie fondamentale mène à caractériser l'être comme *incomparable*, comme *laissant-être*, comme *présent-manifeste*. (b) Mais l'incomparable qui se manifeste « dans et par » les étants a-t-il quelque chose à voir avec « ce que l'homme religieux nomme 'Dieu' » ? Que « être » et « Dieu » ne soient pas synonymes, est bien dit. Cependant l'équivoque naît dès qu'on s'avise d'un « parallèle frappant » entre l'ontologie et l'analyse du religieux comme, dans les termes de Otto, *mysterium tremendum et fascinosum*. L'étant nous expose au mystère de l'être : ceci est bien entendu. L'être n'est pas un étant : c'est encore bien entendu. Mais (c) le mystère de l'être *est* en fait le mystère de Dieu, de sorte qu'il est possible d'user, pour le coup, synonymement, des noms de Dieu et de l'*être-en-tant-qu'il-est-saint* (*holy being*). Il ne reste plus qu'à spécifier l'usage des synonymes. (d) « Il s'ensuit que 'Dieu' a une double signification : une signification ontologique, en tant que le mot dénote l'être, et une signification existentielle, en tant qu'il exprime une attitude de consentement donné à (*commitment*) ou de foi dans l'être » (p. 121). La différence ontologique est ainsi sauve, et respectée la critique de toute ontothéologie possible — mais ceci, en fait, parce que le nom même d'une ontothéologie devient totalement redondant, là où l'ontologie est en stricte équivalence (et non à la limite) une théologie.

D'un exemple pris entre mille il nous faut apprendre une prudence de méthode. Que ce qui « est » fasse penser à Dieu, est au total peu contestable. Si Dieu est et que, selon la conception chrétienne, il crée ce qui est, *visibilia omnia et invisibilia*, la question sur l'être ne peut pas être théologiquement impertinente. L'anagogie qui dans l'étant reconnaît un don d'être et sa contingence, et qui dans ce laisser-être reconnaît ultimement un *faire-être*, discernant dans le don le visage d'un donateur, n'est ni insensée ni impraticable. L'ontologie est le plus haut travail de l'homme dans le monde, à part égale avec la promotion morale du bien, bienveillance et bien-faisance éthique. Il serait surprenant que cette œuvre interdise principiellement l'affirmation de Dieu et que la reconnaissance de Dieu par la raison philosophique soit par essence condamnée à la platitude, ou à l'oubli de la divinité de Dieu, ou au pur et simple contresens spéculatif dont l'ontothéologie serait exemplaire. Certes, la *mesure* de toute affirmation sur Dieu est que Dieu est plus grand que ce qu'il faut de *divinité*, mais de *sa*

3. London, 1977 ([1] 1966).

divinité, pour rendre raison du monde/de l'être. Qu'un Dieu divin transcende infiniment tout ce que l'(être de l')étant nous donne à penser de lui, d'autres l'ont assez dit pour qu'il soit inutile de muser ici. En revanche, il ne sera pas superflu de s'attarder sur le paradoxe suscité alors — si Dieu est Dieu *et non pas l'être*, Dieu *et non pas ce qu'il faut de fondement au monde pour être*, Dieu *et non pas ce qu'il faut de numineux à l'homme* — toute prétention à connaître Dieu et à faire de lui expérience, par sa transcendance. Le paradoxe peut s'énoncer simplement : si Dieu est Dieu, Dieu n'est pas mon expérience de Dieu ; si Dieu est Dieu, Dieu n'est pas ma connaissance de Dieu. Le connaissable et l'éprouvable sont partout et, par définition, relatifs. M'être relatif n'est évidemment pas tout ce qu'est l'autre homme ou tout ce qu'est la chose : et en ce sens il est vrai de toute expérience de quelque chose qu'elle n'est pas cette chose, et que choses et personnes excèdent radicalement tout ce qu'on connaît ou éprouve d'elles.

Toutefois l'hypothèse d'une connaissance et d'une expérience de Dieu se distingue de toute autre, et cela parce qu'elle est hypothèse d'une connaissance et d'une expérience de l'absolu. Dieu n'est pas relatif. Mais expérience et connaissance ne sont pas sans une mise en relation, elles ne sont pas sans donner *condition* à ce qui est connu et éprouvé. Le concept d'une expérience et d'une connaissance de l'absolu doit, à ce compte, paraître bien étrange, et indiquer quelque chose comme une limite de la connaissance et de l'expérience. On peut ne pas remarquer cette étrangeté : et, à poser trop rapidement que l'ontologie a la théologie comme secret, l'on n'éprouvera aucune gêne théorique à en induire que, pour autant que l'on connaît « de l'être », on connaît Dieu : *omnis cognoscens cognoscit quodammodo Deum in omni cognito.* Mais alors que l'être est ce qu'il y a de plus commun et de plus familier, de l'être à Dieu il n'y a pas une consécution évidente. L'être est tout, sauf l'*inconditionné*. L'être nous est toujours accessible *sous condition :* dans/par l'étant. Et de la condition, l'on ne peut élaborer ontologiquement aucune critique : expérience et connaissance n'ont une dimension ontologique qu'en étant expérience et connaissance de l'être *de l'étant*, l'être est le *totalement conditionné*. Autant, de la sorte, il nous est obvie que sont licites l'expérience et la connaissance de l'être, autant, du Dieu qui n'est Dieu que comme absolument absolu et comme inconditionné, il ne va pas de soi qu'il puisse y avoir expérience et connaissance qui respectent sa divinité.

On sait comment la théorie théologique s'est donné les moyens de défier le paradoxe, en articulant les concepts d'une connaissance affirmative — *cataphatique* —, d'une connaissance négative — *apophatique* — et d'une connaissance par voie d'*éminence*. L'hypothèse qu'il puisse y avoir un savoir de l'absolu et une expérience de l'absolu peut paraître folle : seules la connaissance et l'expérience que l'absolu aurait de soi semblent pensables en rigueur. Mais l'hypothèse cesse d'être folle, si l'on tente d'articuler, sur l'absolu, un savoir qui recèle, non pas à sa limite extérieure mais en tout point, l'aveu fondamental d'une nescience ou d'une *inexpérience*. L'affirmation qui s'autorise de l'être et de sa donation pour nommer Dieu n'est pas illicite, ni non plus la revendication du droit à l'analogie qu'elle implique — à condition que l'on sache de Dieu qu'a priori il critique toute mise en analogie, parce qu'il n'est véritablement analogue qu'à soi-même, parce qu'il n'est essentiellement en relation qu'avec soi-même. Ainsi l'on pourra esquisser à grands traits la difficile logique, ou grammaire, de l'expérience et de la connaissance « de Dieu ».

1. Dieu n'est pas *mon* expérience de Dieu ni *ma* connaissance de Dieu. Si *je* connais, si *je* fais expérience, ce n'est pas Dieu. Certes, on n'a pas à prétendre, au sujet de l'absolu, qu'il doive être muré dans l'inconnaissance et se dérober à toute expérience. Mais on dit et l'on doit dire l'infinie *réserve* de Dieu : plus grand que tout concept dans lequel l'homme tente de penser sa divinité, plus grand que toute expérience particulière dans laquelle l'homme atteste qu'il l'a rencontré. A ce compte l'expérience et la connaissance ne peuvent prétendre à s'occuper de Dieu (ou à se dire *pré-occupées* par lui) sans apprendre à être critiques d'elles-mêmes, autrement dit des conditions universelles de leur exercice et de leur exercice théologique. Dans notre situation intramondaine, faire expérience et prendre connaissance porte toujours sur ce qui nous est le plus familier, l'étant et par l'étant l'être, dont Heidegger disait au détour d'une leçon de 1941 qu'il est « surproximité », *das Uebernahe* [4]. L'homme est chez soi dans l'ontologie, connaissance et expérience y ont leur jeu natif. Assurément connaître n'est pas négliger l'altérité du connu, l'expérience n'est pas narcissisme ni réduction violente de l'autre au même. Ce qui m'est proche ou plus-que-proche, à commencer par l'*autre* homme qui est mon *prochain*, n'est pas de l'identique : connaître est aussi laisser l'autre

4. *Grundbegriffe*, Gesamtausgabe 51, Frankfurt, 1981, p. 102.

être autre, l'expérience m'expose à la nouveauté, à l'inédit. L'altérité de Dieu, toutefois, tranche sur toute autre en tant qu'elle est l'altérité de l'absolu, donc altérité absolue. Déjà dans le monde de l'expérience quotidienne, l'autre homme est pour moi témoin ou lieutenant de ce que l'absoluité veut dire : il est unique, radicalement singulier et irremplaçable ; il n'est « l'autre moi » qu'en demeurant l'autre que moi, dont je ne suis pas la mesure trancendantale. De l'altérité de l'autre homme à l'altérité de Dieu il n'y a pourtant pas la transition simple d'une modalité à une autre de l'être-autre. Du Dieu qui est absolument autre, l'on doit confesser premièrement qu'il est l'unique, que l'on ne peut sans blasphème théorique connumérer à qui/quoi que ce soit — et l'on pressent qu'il ne sera même pas possible de penser son altérité sans apprendre que lui-même en critique jusqu'aux formulations abstraites, et qu'au concept de l'absolu il appartient aussi d'être le non-autre.

2. Ici naît la requête d'un style de connaissance et d'expérience qui donne un total agrément à l'unicité et à la singularité absolues de Dieu. Si a priori Dieu n'est d'aucun genre — *Deus non est in genere* —, connaissance et expérience de Dieu, principiellement, ne devraient pas être subsumables sous un genre. Et puisqu'il s'avère banalement que connaissance et expérience de Dieu demeurent, si elles adviennent, actes humains en quelque manière connumérables à tout acte humain, il est à peu près inévitable que l'on en vienne, sitôt que l'on se mêle — philosophiquement, théologiquement — de parler justement de Dieu (en toute *justesse* donc et en toute *justice*), à tenter de thématiser quelque chose comme une nouvelle modalité de l'expérience, ou une « nouvelle pensée ». Mon expérience de Dieu sera digne de Dieu, si/parce qu'elle ne mesure(ra) pas Dieu comme elle prend mesure des étants, ou de l'être ; et ma connaissance de Dieu ne sera pas d'abord *mienne* et révélant *mon* aptitude à connaître du connaissable, parce qu'elle sera mode unique de la pensée quand Dieu la préoccupe. Le programme d'une « nouvelle pensée », dont Rosenzweig développait les linéaments dans un article de commentaire sur son *Stern der Erlösung*, a ici une légitimité totale [5]. L'on ne peut pas penser (à) Dieu comme l'on pense la chose, le fait, la loi mathématique, et

5. F. ROSENZWEIG, *Das Neue Denken. Einige nachträglichen Bemerkungen zum « Stern der Erlösung »*, dans *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937, p. 379-398.

même comme l'on pense (à) l'autre homme. Il faut penser (à) Dieu — mais il n'est vraiment licite de s'y engager qu'en transgressant en cette pensée toute modalité de la pensée qui ne soit pas issue de son affrontement à Dieu. Dieu est autre absolument : il convient de penser autrement. Et l'on ne saurait sans éveiller de soupçon nommer une expérience de Dieu, si elle ne se révèle pas « autre expérience » et événement sans pareil.

3. « *Das neue Denken* » ou « une autre expérience », ces formules sont à entendre ici pour ce qu'elles sont : des paradoxes, et plus strictement des violences théoriques. On sait bien — sauf à préserver pour Dieu la pureté abstraite d'une théologie qui le dispense d'être, et d'être connaissable et éprouvable — que l'on ne peut former sur lui aucun langage ni tenter aucune pensée qui n'aient lien à l'analogie. « Nouvelle pensée », cela est encore de la pensée, dût le concept y donner lieu à la doxologie et au témoignage. « Autre expérience », cela est encore expérience, car j'y suis en jeu et ne cesse pas de m'affirmer comme sujet et comme conscience intentionnelle. A ce compte il importe que nous puissions maîtriser l'analogie et, pour commencer, ne pas l'ignorer. Mais maîtriser l'analogie de la connaissance et de l'expérience, cela voudra dire ici : se donner les moyens, alors même que cette analogie est mise en œuvre, de la récuser au nom de la différence, *dissimilitudo,* qui est plus grande que toute ressemblance, *similitudo.* On ne peut pas former à moindres frais l'ambition d'un discours cognitif sur Dieu et l'on ne peut pas autoriser autrement la mention étonnante d'une expérience de Dieu. Connaître et faire expérience sont le fait de l'homme dans le monde : et la possibilité inquiétante de l'idolâtrie qui connumère Dieu avec ce qui n'est pas Dieu y est indélébilement inscrite. Mais l'altérité de Dieu n'est pas ineffable par nécessité, comme l'individu en tant qu'individu est forcément ineffable pour la philosophie d'Aristote. On doit apprendre le caractère précaire mais indispensable de l'affirmation qui se formule dans l'horizon d'une négation plus grande encore. Dieu est, s'il est, plus grand que ce que toute expérience peut rencontrer de lui, et plus grand que ce que toute conceptualisation peut *comprendre* de lui. Dieu ne peut certainement venir à la pensée ou à l'expérience sans leur imposer un nouvel exercice : mais il n'est ni l'impensable ni l'inconnaissable — il est plus que toute connaissance et que toute expérience se réclamant de lui, mais non pas moindre.

IV. - Expérience, religion, transcendance de l'homme

De l'étant à l'être et de l'être à Dieu — ontique, ontologique et théologique — ici se fraierait en approfondissements successifs le chemin de la connaissance et de l'expérience. La *technique*, la *théôria,* la *rencontre* de Dieu, dessineraient la topographie de la connaissance. Cela paraît s'imposer sans immense difficulté : on ne saura pas vraiment ce qu'est l'être si l'on y ignore un don ou une grâces, et l'on ne saura pas vraiment qui est l'homme tant qu'on ne saura pas qu'il est revendiqué par l'être, mais plus originairement encore par Dieu. Toute expérience n'est pas l'événement où l'absolu revendique l'homme. Mais là où l'inconditionné, selon la formule de Tillich, aborde l'homme, là est l'expérience qui dit la vérité de toute expérience, et là se trouve comme la légitimation expérimentale du plus haut savoir.

On prendra garde, toutefois, à ne pas clore trop lestement toute enquête possible concernant l'expérience par la mention, supposée probante par elle-même, de l'expérience « religieuse ». On veut thématiser une expérience de l'absolu, rendre témoignage à ce(lui) à qui l'homme ne dicte pas ses conditions et qui, étant inconditionné, révèle à l'homme quelle est exactement sa « condition » d'homme. Mais l'inconditionné — il ne faut surtout pas se lasser de le rappeler — ne vient à l'expérience qu'en étant ou en devenant, toujours dans le lexique de Tillich, le « souci ultime », *ultimate concern*, de l'homme. On ne peut nommer d'expérience l'inconditionné s'il n'est soumis à une condition : la préoccupation que l'homme en a. L'absolu, on le sait bien, n'est pas mon intérêt pour l'absolu. Et, on s'en doute bien aussi, l'« expérience de Dieu » n'est nommable sans niaiserie que si elle parle d'abord de Dieu, et un discours véridiquement critique sur Dieu sera secondairement discours sur l'homme. Mais dans quelle mesure l'expérience religieuse est-elle décidément « de Dieu » ?

1. Que l'expérience religieuse, selon toutes ses dimensions, puisse advenir à l'homme (ou : qu'en l'homme l'expérience puisse avoir une dimension religieuse), cela dénote en lui une aptitude ou une capacité. Non seulement l'homme est celui pour qui, en son être, il est question de l'être, mais encore il est celui pour qui il est question de Dieu, ou des dieux, ou du divin, ou du sacré. C'est le *propre* de l'homme d'exister ontologiquement, intéressé au sens de l'être et posant la question de l'être. De l'ontologie, je

puis dire qu'elle est mienne. Et dussé-je préciser, suivant le mouvement de la *Kehre* heideggérienne, que l'être me requiert dès avant toute question que je me pose sur lui, la centralité théorique du sujet ne sera pas pour autant véritablement récusée, mais déterminée à partir de l'être et non à partir du *Dasein*. Mais de la « religion » puis-je affirmer qu'elle est *mienne* ? Elle l'est trivialement comme ayant « lieu » en moi. Et elle a lieu en moi, certainement, comme a lieu le *possible*. Il est dans la nature de l'homme de pouvoir être l'*homo religiosus* qui se dit pré-occupé par Dieu, qui en tout cas se préoccupe de Dieu. L'écart, toutefois, qui sépare les deux formules — être préoccupé par, se préoccuper de — est celui dont aucune mesure ne peut être prise rigoureusement. L'expérience religieuse se dit expérience de Dieu, ou du divin, et ne se veut intéressante qu'à ce compte. Mais de Dieu elle est l'expérience que l'homme fait, expérience « de Dieu » dans, avec et par notre expérience du monde et de nous-mêmes. L'homme qui atteste une expérience « de Dieu » est *homo viator*, et nulle expérience ne lui est licite — même celle de Dieu, si elle est — qui ne satisfasse au moins de façon minimale aux conditions intramondaines de possibilité de l'expérience (temporalité, intentionnalité de la conscience, etc.). Que notre expérience de Dieu, si elle est, ne mesure pas Dieu, nous le savons. Mais nous savons tout aussi bien que l'inconditionné, s'il consent à ce qu'une expérience soit faite de lui, consent à la condition. La possibilité de l'expérience religieuse apparaît alors comme droit à l'expérience et comme devoir de critiquer systématiquement une telle expérience. Devant les enthousiasmes de la conscience religieuse venant nous faire part de ses expériences et de ses aventures spirituelles, il sera toujours nécessaire de manifester la réserve ou le respect qui ont trop souci de la divinité de Dieu pour avoir du goût pour l'expérience religieuse ou le sentiment religieux. L'habilitation de l'homme à l'expérience religieuse (dans les simples termes d'une philosophie de la religion) est incontestable — mais il est tout aussi vrai qu'on ne saurait décider avec certitude de la portée de cette expérience religieuse ; nul ne peut prétendre sans raccourci indû qu'elle est, comme telle, expérience de Dieu.

2. Ici l'on rejoint évidemment une limite : limite du *moment anthropologique* de l'expérience. On ne peut en appeler à une expérience religieuse et même témoigner qu'en elle l'absolu est réellement venu à l'homme, sans présupposer une anthropologie

et/ou fonder cette prétention. « La religion », comme on dit, est le fait de l'homme religieux. Dans le lexique scolastique, on dira qu'ici l'expérience s'élucide dans l'horizon d'une possible *vertu de religion*. Il faut donc qu'elle soit en quelque manière à la mesure de l'homme, dût cette mesure excéder totalement toute autre capacité, toute autre disposition, toute autre vertu. C'est là une évidence incontestable pour l'apologétique un peu simpliste qui pense la *véridicité* de l'expérience religieuse comme fondée sur son *authenticité*. En fait, ce qui peut être évident, c'est que l'expérience religieuse ne dénonce pas en l'homme une aliénation ou un moins-être et qu'elle est un acte humain plénier et non fallacieux. Ou encore ce sera que l'expérience qui s'annonce paradoxalement comme expérience de l'inconditionné ne pourra rendre témoignage à celui-ci qu'en avouant simultanément les conditions suivant lesquelles il vient à l'expérience : en avouant que l'on parle ici de Dieu en parlant de la *trace*, en l'homme, de son abord par Dieu. L'absolu/l'inconditionné est mis en cause dans le témoignage que l'homme lui rend et qui est peut-être (Jörg Splett [6] a des pages fortes sur ce point) l'indice le plus sûr d'une expérience « authentique » de Dieu. En ce témoignage, l'homme religieux ne prétend rien dire de soi ; il doit en tout cas ne vouloir parler que de celui qui l'a abordé. Or tout témoignage, y compris celui-ci, est ce mode typique de communication dans lequel celui qui communique médiatise, alors même qu'il ne se propose que de transmettre. Plus encore, le témoignage religieux ne met pas en cause le témoin comme contingent, mais comme nécessaire. Le fait qu'en toute expérience religieuse l'homme est abordé par Dieu n'est pas un « fait » manifestement et absolument indépendant de l'accueil que l'homme lui donne : le « fait », en tout cas, a son empirie ou sa phénoménalité dans la conscience religieuse. On doit sans doute faire crédit à l'expérience religieuse qu'elle n'est pas une mise en scène de l'*homo religiosus* par soi-même. On sait aussi, cependant, qu'est toujours possible l'esthétisme spirituel, qui se préoccupe de la mystique plus que de Dieu, et qui dans la relation religieuse s'intéresse à son terme humain, au sacré plutôt qu'à Dieu, à l'habilitation de l'homme au religieux plutôt qu'à la grâce de Dieu. Le témoin ne veut/doit prendre la parole que pour nommer

6. J. Splett, *Die Rede vom Heiligen*, Freiburg/München, 1971, p. 299-350 : « Zeugnis des Heiligen ».

un autre que soi. Mais de cet autre il est médiateur. Alors le soupçon peut naître aisément : ton expérience ne parle-t-elle pas plutôt de *toi* ?

Il ne suffit pas vraiment d'affirmer que l'homme est capable de Dieu, fini capable de l'infini, et que cette capacité, manifeste en toute expérience religieuse, en tout événement religieux, est peut-être l'indice certain de sa *nature* spirituelle. Il faut encore pouvoir affirmer de cette capacité qu'elle n'est pas raison nécessitante de la venue de Dieu à l'homme, mais qu'une telle venue, par laquelle elle se révèle, ne lui est aucunement due. Ici, la logique de l'expérience et de la connaissance nous trompe en ce qu'elle est une anthropo-logique. L'homme connaissant et éprouvant nous est intelligible toujours selon les intentions ou les transcendances qui le portent, dans lesquelles il se porte, vers le connaissable et l'éprouvable dont il *prend* conscience. Or l'élucidation de l'expérience religieuse induit à ne plus penser selon le rythme fondamental de l'*intentio* et de l'*intentum*, et la compréhension de l'homme comme *sujet* y révèle son impuissance à rendre compte de tout l'homme. L'expérience religieuse nous dit sans doute la transcendance qui déporte l'homme de soi vers Dieu, l'intérêt, plus humain que tout autre, de l'homme pour Dieu. Mais par-delà toute révélation de la nature de l'homme, c'est une intention de Dieu sur l'homme qu'ici l'expérience veut attester. Le désir, sans doute, dont l'homme est sujet et Dieu objet n'est pas une réalité postiche, ni son concept un pseudo-concept. Sur un mode à la fois irrécusable et ambigu, l'homme est celui qui *peut* (selon toutes les instances du « pouvoir ») *s'*intéresser à Dieu et *s'*occuper de Dieu. Plus restrictivement, il est celui qui peut *pâtir* Dieu, mais ce pâtir sera encore le fait d'une conscience intentionnelle ; il consacrera encore la centralité de l'ego, il sera encore un événement anthropologique. On peut en poser la thèse : l'homme n'est *radicalement* soi-même que dans la (mise en) relation à Dieu, et il y est *soi* parce qu'y sont posés des actes pleinement humains. L'événement où « l'inconditionné nous aborde » ne survient pas extrinsèquement et en lui l'homme se dit toujours homme.

Il s'agit cependant, pour qui pâtit Dieu en quelque manière que ce soit, de consentir à une stricte inversion des intentionnalités. En vérité, je ne suis pas ici « sujet », mais « objet » ; un autre est sujet ; un autre fondamentalement agit. L'expérience religieuse est la réquisition dont je suis l'objet de la part de Dieu :

je n'y suis plus conscience intentionnelle, mais *conscience convoquée*.

Même abstraitement (c'est-à-dire selon l'universalité indéterminée du possible), il convient ici de libérer la pensée pour l'intelligence de la grâce. Je suis transcendantalement habilité à désirer la relation à Dieu et à exister *coram Deo*. Mais cela ne m'autorise pas de façon universelle à faire de mon expérience, toujours et partout, une expérience de Dieu. J'ai certainement une qualification universelle à l'ontologie, car l'être est patent en tout ce qui est, car toujours et partout l'homme peut le connaître et lui rendre l'hommage de la pensée. L'ontologie naît de toute expérience. Mais non pas la religion, ni la théologie. Sans doute a-t-on le droit de dire que de nulle expérience faite dans le monde la raison dernière ne sera rendue tant que le nom de Dieu ne sera pas prononcé. Mais, on le sait, le Dieu dont on épèle le nom à l'extrême fin (ou au fondement) de l'ontologie (n'est) principiellement (que) cette fonction métaphysique « Dieu » dont il serait téméraire de croire qu'en la mettant en œuvre on rend justice à la divinité de Dieu. Evoquer Dieu à la fin du travail intramondain de l'ontologie, apprendre même que l'ontologie ne peut vraiment pas se tramer sans Dieu, est certainement une des besognes qui, par-delà la critique heideggérienne de la « constitution ontothéologique de la métaphysique », devront occuper la pensée. Mais, à prononcer le nom de Dieu, on ne s'ouvre pas purement et simplement l'espace de la théologie et du théologal, dont on ne fait peut-être que cerner le lieu. Le désir de Dieu — *desiderium naturale videndi Deum* — remplit ici une fonction intéressante. Il est ce goût radical de l'infini et de l'absolu qui, témoin en l'homme de ce que la théologie nommera sa création, l'arrache à toute idolâtrie et à tout rassasiement. Mais il est aussi ce « point d'ancrage » d'une expérience théologale possible qui peut cautionner bien autre chose ; et l'on sait que l'homme sait se donner les moyens de *se* donner des « soucis ultimes » et de *faire* de l'expérience religieuse sans qu'il y soit véritablement question de Dieu : le désir de Dieu mène aussi à l'idole. Précisément, Dieu n'est Dieu qu'en transgressant tout désir que l'homme peut former de lui. L'homme est celui qui désire Dieu. A ce titre il est plus que le *Dasein* commis au sens de l'être ; et si en son expérience doit survenir quelque chose comme une expérience de Dieu, ce sera nécessairement plus qu'un « choc ontologique » et plus que l'actualisation d'un possible et d'une aptitude.

Qu'il faille plus que l'être pour combler l'homme, cela ne constitue certes pas « naturellement » le sujet comme « théologien ». Mais cela le met à la *merci* du don dans lequel Dieu vient, ou peut venir, et octroyer sa présence.

V. - Condescendance et lieu de Dieu

Penser alors par-delà l'expérience religieuse, par-delà l'anthropocentrisme sur lequel sa théorie ne peut manquer de reposer — penser sans avoir, comme modalité indépassable de toute intelligence et de toute révélation d'un sens, la *transcendance* de l'homme vers Dieu : on est convié ici à la difficile méditation de la *condescendance* de Dieu et de sa radicale *antécédence* par rapport à toute réponse que l'homme lui fournisse. On y est conduit comme à la tâche propre de la théologie : car là où l'on tente de nommer Dieu comme premier et l'homme comme second par rapport à Dieu, là on s'essaie à autre chose qu'à philosopher ; on s'essaie à pratiquer ce que J.R. Carnes appelait il y a peu « inversion dogmatique » [7]. Priorité n'est cependant pas exclusion. On se doute bien, et l'on peut en formuler philosophiquement la thèse, que la transcendance de l'homme vers Dieu n'est pas uniquement une *autotranscendance* et qu'elle contraint à penser l'homme comme revendiqué par Dieu. On sait bien — ou l'on devrait savoir — que l'on n'est pas philosophiquement voué à subordonner « Dieu » à l'« homme » : le dernier mot de toute philosophie de la religion étant incontestablement (par-delà toutes les psychologies de la religion, dont le livre de W. James demeure paradigmatique et peut-être jamais dépassé) qu'en toute expérience du « sacré » l'homme est rencontré plus qu'il ne rencontre et qu'au fond il y advient plus que le formellement possible, plus que ce dont l'anthropologie peut donner raison suffisante, par-delà toute mesure prise de l'expérience par une capacité transcendantale à l'expérience. Ni la religion, ni l'intérêt qu'a pour elle la philosophie, ne s'accommoderaient d'une ontologie exacerbée du sujet, incapable de penser à Dieu autrement qu'à celui à qui le moi connaissant et éprouvant ferait, en somme, la grâce de s'intéresser à lui. Si Dieu est, alors l'inconditionné est pensable. Si l'inconditionné est, alors l'expérience qui

7. J.R. CARNES, *Axiomatics and Dogmatics*. Theology and Scientific Culture, vol. 4, Belfast/Dublin/Ottawa, 1982, p. 55-69.

peut en être faire *catégorialement* n'a pas sa mesure en elle-même et ne s'appartient pas ; et il faut penser l'expérience comme concédée et comme condescendance de Dieu rendant possible la transcendance de l'homme vers lui. Cela nous impose alors de nommer la *liberté* de Dieu et de qualifier comme *contingence non déductible* l'expérience qui est faite de lui. Le « retournement » ontologique dont témoigne l'évolution de la philosophie de Heidegger peut être poursuivi, par-delà l'ontologie, comme « retournement religieux » subalternant l'expérience que l'homme fait au décret bienveillant dans lequel Dieu concède l'expérience et vient à la condition. On peut penser l'homme selon l'universelle trancendantalité d'une habilitation au religieux. Mais ce faisant on demeurera pris dans la clôture de l'anthropologie. Il faut sortir de la clôture anthropologique. Or ce ne sera possible que si l'on médite la contingence de ce qui, en théologie, se nomme la *révélation* de Dieu.

1. Il n'est pas tout à fait certain que la faiblesse théorique ou tout simplement la limite intrinsèque de l'anthropologie, et de l'anthropologie religieuse en particulier, consiste à ne tenir que le langage de l'universel. On nous a suffisamment répété que nul lieu d'humanité ne vaut comme lieutenant de toute humanité possible. Et de même la philosophie de la religion a su se critiquer assez pour ne pas résorber brutalement le divers des religions, des fois et des rites, dans l'unité indistincte d'un « phénomène religieux ». Qu'il soit possible d'élaborer, au niveau convenable d'abstraction, une philosophie de « la » religion ; que « la » religion puisse être saisie non seulement « dans ses manifestations » mais encore « dans son essence », alors une universalité devra certainement être thématisée quelque part et alors pourra être désigné quelque chose comme une « unité trancendante des religions » que fondent l'unicité de l'absolu, l'universalité de la requête que l'absolu adresse à l'homme et la multiplicité des réponses humaines à cette requête identique. Il existe alors un droit à la particularité pour autant/parce qu'elle témoigne de l'universel ; et si une homogénéité foncière existe entre toutes les expériences religieuses, nulle différence ne saurait cependant être réductible.

C'est là certainement ce que l'anthropologie ne peut admettre trop vite. C'est ce que, *ici,* met en question l'entrée dans l'ordre théologique des raisons. On sait qu'en espace juif et chrétien la particularité est première et l'universalité seconde : la foi au Dieu

qui crée venant fournir l'horizon *nécessaire*, mais l'*horizon* seulement, dans lequel on confessera alliance et salut. Il n'y aurait pas scandale, si la passion pour la particularité s'accommodait d'un facile pluralisme des particularités, pour lequel « alliance » et « salut » seraient véridiques, engagements sans feinte de Dieu pour l'homme, révélation exemplaire ou « primordiale » (Macquarrie) peut-être, mais ne pourraient en aucun cas revendiquer l'unicité absolue. Or ce scandale a lieu. Car il n'est pas question — pour la Bible, pour le monde hébreu, pour le christianisme — de reconnaître simplement *un* lieu d'histoire et de culture où s'atteste une condescendance de Dieu pour l'homme, ce lieu fût-il doté d'éminence. Est en question la critique de toute autre expérience que l'expérience biblique et le soupçon d'idolâtrie qui s'y trouve jeté sur toute autre foi. Penser l'homme, et tout homme, comme humain devant Dieu, comme auditeur d'une possible parole d'alliance, et donc interpréter l'humanité de l'homme sous le chiffre d'une alliance *transcendantale-universelle* (en terminologie rahnérienne), cela peut se faire, et la théologie de la création nous en ferait peut-être un devoir — sans quoi l'on ne comprendra pas vraiment ce que signifient les gestes les mieux humains de l'homme, relation à Dieu et bienveillance éthique. Mais le paradoxe ou le scandale théologique, est qu'ici le particulier n'est pas simplement un cas de l'universel. Il l'est aussi sans doute : l'expérience juive, l'expérience chrétienne, ne sont pas moins que toute expérience religieuse. Cependant Dieu est la seule mesure de ses dons, et l'expérience de Dieu ne peut être reçue que comme une variable de l'autocommunication de Dieu. De la sorte on peut oublier l'universel et ne mesurer qu'à elle-même l'expérience du Dieu qui se révèle *catégorialement-particulièrement* (toujours en terminologie rahnérienne). Dieu vient de Dieu, *Deus de Deo veniens*. Tenter l'« inversion dogmatique » et penser dans l'indifférence méthodologique à l'expérience religieuse, est ici aussi indispensable à la théologie qu'abrupt et risqué...

2. On ne peut pas éviter de mentionner la césure qui sépare de la théologie toute *Religionsphilosophie*. Il faut/faudrait aussi apprendre à la penser. Il n'est peut-être rien de plus facile à thématiser que la révélation de Dieu. La philosophie de la religion, de Schleiermacher à Welte, a répété avec assez d'entêtement que l'homme est dans le monde celui qui s'occupe de Dieu, que véritablement Dieu pré-occupe, celui dont l'expérience possède

a priori les moyens d'être religieuse : c'est pensable *de toute façon*. Mais est-ce la propriété de l'expérience de manifester Dieu ? Certes non, derechef. Il m'appartient d'interpréter la profondeur ontologique de toute expérience. L'ontologie est le propre de l'homme. C'est même la propriété de l'être d'attester une donation et obliquement de désigner Dieu. Il est même encore propre à l'expérience ontologique d'inquiéter l'homme en lui manifestant sa contingence et celle du monde et, dans l'angoisse ou dans l'*émerveillement* que l'être soit, de ménager l'espace d'un affrontement à Dieu. Mais si l'homme est essentiellement la demeure de l'être, il n'est pas de droit la demeure de Dieu. Cela peut et doit se poser strictement : expérience et connaissance de Dieu nous sont toujours indice de sa *condescendance* ; l'expérience de Dieu n'est jamais qu'événement de sa grâce. Dieu n'appartient pas à l'homme et nulle capacité d'expérience ne requiert Dieu. Dieu est celui qu'aucun lieu, d'aucune sorte, ne saurait annexer : *atopos ho Théos*. Sur ce point la polémique de Levinas contre le paganisme dont il soupçonne une trouble résurgence dans le heideggérianisme d'après la *Kehre* est à recevoir totalement. Aucune terre, ni aucun temps. n'est la patrie de Dieu ; le sacré ou le numineux, dans l'expérience que l'homme en fait, ne sont pas purement et simplement Dieu ; et pour un homme de ce monde existant dans les plis d'une histoire, nulle expérience de Dieu n'*institue* l'eschatologie et ne dispense de *bien-faire*, alors même qu'elle *insinue* dans l'historique plus que de l'historique.

On pressent cependant que de ceci également : *se donner lieu*, Dieu n'est pas essentiellement incapable. Certes le premier concept sous lequel la métaphysique tente de penser la présence de Dieu est celui d'*ubiquité* ou d'*omniprésence*. Aucun lieu n'est privé de Dieu, ni aucun temps. De ce point de vue, penser Dieu comme ayant au lieu, à l'*ubicatio*, à l'*ubiquatus*, un rapport qui privilégie aujourd'hui par rapport à hier et *là* par rapport à *ici*, c'est une bien étrange pensée. Comme omniprésent, comme ne s'absentant pas de sa créature, Dieu est métaphysiquement, sans lieu, tout lieu étant de sa part l'objet d'une même bienveillance (ce que la théologie nomme *providence*), la question « où ? » serait, à propos de Dieu, prémétaphysique et donc oiseuse. L'ubiquité de Dieu est un *atopisme*. Or faut-il en théologie se contenter de sanctionner le concept métaphysique de l'ubiquité divine ? On sait les contrariétés théoriques qui surgiraient alors. Quel sens y aurait-il à désigner

avec insistance une présence particulière du Dieu tout-présent et une condescendance de celui qu'aucun retrait n'aurait éloigné de l'homme ? Et quelle inquiétude suspecte la théologie chrétienne ne mettrait-elle pas à lier au temps et au lieu, à *coordonner* à une histoire, la relation de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, si précisément la toute-présence de Dieu est offre universelle de relation et d'alliance ?

Mais les apories — ainsi dans la question topique de l'*extra calvinisticum*, ainsi dans la théologie de l'Eucharistie, ainsi dans la « théologie chrétienne des religions non chrétiennes » — ne pourraient valoir que si valait absolument le concept de toute-présence divine qui les nourrit ; et ce concept lui-même ne vaut que par l'abstraction qui contredistingue formellement présence et absence, et qui entend de façon univoque la présence comme souci universel de Dieu pour l'homme. Si la présence catégoriale-particulière de Dieu — « élection » — signifiait un manque à être ailleurs, alors le recours au concept d'ubiquité aurait pour fonction de préserver la divinité de Dieu face à une certaine régionalisation du divin. Mais si l'on n'a pas dans « la » présence, entendue de manière univoque, le meilleur concept qui rende compte de l'intérêt de Dieu pour l'homme et de la seigneurie de Dieu sur le créé, si de Dieu à l'homme la présence est toujours pensable comme *événement* et comme singularité d'une grâce, non point comme donné-de-fait mais comme octroi de relation, alors on devra se risquer à penser plus que l'ubiquité divine. Non pas moins que la toute-présence, car même à celui qui s'absente de Dieu, Dieu ne se dérobe pas. Mais plus que la toute-présence, car le souci de Dieu pour l'homme n'est pas *loi* mais *acte*, non point modalité de l'essence divine mais événement de charité, car la non-absence n'est que le plus pauvre degré de la présence, car l'alliance *surdétermine* l'omniprésence de Dieu. Toute-présence *pour* la relation et condescendance *par-delà* la simple présence. Ce n'est pas un bien exclusif de la théologie de subalterner la transcendance de l'homme vers Dieu à la condescendance de Dieu vers l'homme. Mais c'est peut-être le propre de la théologie de savoir de Dieu qu'il est *celui qui vient*. Il est loisible de ne pas quitter la philosophie de la religion et les concepts qui lui servent à méditer une révélation universelle, et aussi de ne pas quitter la théologie de la création et l'alliance transcendantale qu'elle autorise. Mais si l'on veut entrer dans l'histoire de Dieu avec les hommes, et tout bonnement en éprouver le

concept, une autre question devra être posée et une réponse lui être donnée : comment vient celui qui est toujours présent, *pôs erchetai ho aei parôn ?* Il faut aussi questionner sur le lieu de Dieu et sa demeure parmi les hommes.

F 65100 Lourdes J.-Y. LACOSTE
Résidence des Chapelains
Boulevard Mgr Théas

Sommaire. — En quelle logique de la connaissance et de l'expérience est-on autorisé, si on doit l'être, à nommer une expérience de Dieu et une connaissance de Dieu ? Accompagner la conscience intentionnelle dans ses trajets vers les choses, les êtres, l'Etre, ou Dieu, cela (ne) permet ici (que) de désigner le paradoxe ou le renversement qui préside à toute logique théologique de l'expérience spirituelle : la condescendance de Dieu balise rigoureusement le champ de toute transcendance de l'homme vers Dieu ; on ne nomme sensément connaissance et expérience que du Dieu qui vient à la connaissance et à l'expérience. Et la condescendance de Dieu autorise à poser **la question — métaphysiquement inaudible peut-être — du *lieu* de Dieu** parmi les hommes.