NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 3 1994

L'être de l'Alliance ou de l'enjeu d'une « philosophie première". À propos d'un livre récent

Paul FAVRAUX (s.j.)

p. 418 - 429

https://www.nrt.be/it/articoli/l-etre-de-l-alliance-ou-de-l-enjeu-d-une-philosophie-premiere-a-propos-d-un-livre-recent-161

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« L'être de l'Alliance» Ou de l'enjeu d'une «philosophie première»

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT[1]

Si l'homme et la femme se sont toujours méconnus ; s'il y a toujours eu opposition entre raison et foi ; si judaïsme et christianisme, dans leur tradition historique, se sont toujours mutuellement exclus, chacun prétendant occuper seul la place légitime, c'est parce que l'humanité, jusqu'à présent, a subi, dans son mode de penser, la tyrannie de « l'Un indivis ». On concluait faussement, par péché originel d'objectivation aliénante (selon le sens que l'A. semble admettre pour ce péché d'origine [cf. p. 81]), de l'unité du concept général de l'être à l'affirmation de la Substance-Objet ; celle-ci était destinée à réduire toute différence ou multiplicité, ou, du moins, à ramener ces dernières à la raison d'une stricte subordination. Que la philosophie, parvenue à maturité réflexive au terme de sa lente évolution, achève la conversion idéaliste (cf. p. 93-98) inaugurée par Descartes (bien que timidement annoncée en quelques intuitions de saint Thomas d'Aquin) et conduite de manière décidée par Kant, et nous découvrirons ce qu'est notre salut, en sa préparation (ou entrevision ?) terrestre du moins, grâce à une ontologie de la « relationnalité ».

On ne dira pas que cet ouvrage manque d'ampleur ou hésite à affronter des questions décisives ! En proposant une ontologie nouvelle, centrée sur le caractère relationnel de l'être, l'A. prétend en même temps éclairer les relations de l'homme et de la femme, mal pensées et vécues jusqu'à ce jour et, de surcroît, redresser les rapports de la raison et de la foi ainsi que notre intelligence du judaïsme et du christianisme. En ces trois domaines fondamentaux, il s'agirait chaque fois de remplacer les rapports d'exclusion ou de subordination par des relations de complémentarité harmonieuse, selon la relationnalité bien comprise de l'être.

L'ouvrage se divise en trois parties. La première, épistémologique, intitulée « La conscience de l'être », nous présente un tableau de la connaissance humaine, qui culmine dans la conscience réflexive de l'être. La deuxième décrit, symétriquement, « l'être de la con-

---

1. J. DUPONCHEELE. *L'être de l'Alliance*, « Le pouvoir de faire être » comme lien philosophique et théologique entre le judaïsme et le christianisme, coll. Cogitatio Fidei, 170, Paris, Éd. du Cerf, 1992, 22 × 14, 988 p., 220 FF.

science » : la subjectivité humaine inclut nécessairement la relation à l'Autre et au Tiers, ainsi que la relation au monde ; le chapitre 5 renvoie à « *Dieu, l'interpersonnel transcendant* ». La troisième partie développe « l'existence fiduciale » et « l'évangile né de l'existentialité juive » : dès lors que la subjectivité, selon sa structure, s'ouvre nécessairement à la reconnaissance de l'autre — l'homme et Dieu —, est fondée la foi en une révélation immanente (du premier) et transcendante (du second) ; nous verrons plus loin la continuité et la complémentarité du judaïsme et du christianisme, compris en leur message véritable.

Ces thèses appellent sans doute quelques nuances, la pensée ne pouvant à elle seule procurer le salut et les déficiences de la philosophie ne portant pas seules la responsabilité du mal du monde. Mais l'auteur ne nous y prépare guère, lui qui, à la nécessité théologique de la mort du Christ (irrationnelle affirmation d'une conception sacrificielle) substitue hardiment les évolutions de la pensée humaine, de la nécessaire objectivation aliénante des débuts à la prise de conscience réflexive de la relationnalité (p. 100).

Le modèle de cette relationnalité, nous le trouvons dans la structure ternaire de l'Un, de l'Autre et du Tiers, modèle obtenu au terme d'une déduction transcendantale en bonne et due forme (cf. 2e partie, ch. 6 ; plus précisément p. 353-354). Il se réalise (faudrait-il introduire une différence entre la constitution de l'autre par la subjectivité transcendantale et sa position effective dans l'être ?) dans la structure incarnée, conjugale et familiale, du Père, de la Mère et de l'Enfant (cf. p. 380, 382). Il est ensuite retrouvé en Dieu selon la figure Trinitaire (cf. p. 320-322, 944), Dieu auquel renvoie nécessairement la finitude de la créature humaine. Il trouve là sa réalisation parfaite, délivrée des imperfections humaines liées à une incarnation qui la voue à la répétition et à l'inachèvement. Néanmoins « à partir d'une philosophie relationnelle, l'amour humain en son essence et en sa structure interpersonnelle ternaire apparaît, sur le plan de notre expérience humaine, comme l'image la plus judicieuse de Dieu » (page de couverture). La condition humaine est, il est vrai, marquée d'une « disfinalité ontologique » (p. 385), en raison de sa finitude quasi identifiée au péché. En fait, c'est plutôt la peccabilité, « la possibilité de se mal faire » (p. 385), inhérente à notre situation terrestre, qui est corollaire de la finitude ; et c'est d'elle — mais qu'advient-il des péchés effectifs, s'il en est ? — que nous serions délivrés après la mort. Mais qu'à cela ne tienne, puisqu'« être, c'est être communication d'être » (p. 320) ou « qu'être, c'est faire **être » (p. 213), Dieu se doit de nous communiquer son être divin en**

perfection au-delà de la mort, sous peine d'absurdité de son geste créateur (p. 385). À ce salut nous conduit immanquablement (*ex parte Dei*; mais qu'en est-il *ex parte hominis* ?) la théogonie de l'homme — désignons ainsi, il le faut bien, la proposition de l'auteur exposée p. 387-392 —, en laquelle s'accomplit la destinée de la création : histoire humaine, son en deçà et son au-delà.

En effet, en sa Trinité de relationnalité parfaite, l'Un et son Autre (le Père et le Verbe [quasi] maternel — cf. p. 942, 944) produisent (« engendrent », p. 942) le Tiers (l'Esprit Saint). S'unissant à ? (*sic*, p. 391), Dieu produit l'univers physique ; s'unissant à l'univers physique, il produit la vie ; à la vie, l'humanité ; à l'humanité, l'Autre de Dieu en humanité (Jésus-Christ) ; à l'Autre de Dieu en humanité, l'humanité divinisée en chacune des personnes singulières ; à chacune des personnes singulières (au-delà de leur mort), le Tiers (l'Esprit Saint ?).

La tyrannie de l'Un indivis, voilà sinon toute la raison du moins la racine intellectuelle (p. 797) de l'insuffisante compréhension de leur propre message par le judaïsme et le christianisme historiques. Parce qu'il est entravé par l'immobilisme des catégories de l'Un indivis, le judaïsme historique s'est fermé et se ferme encore à la révélation de l'alliance universelle et divinisatrice en Jésus-Christ, pourtant implicitement requise par la relationnalité vécue dans la première alliance : celle-ci, en sa triple et unique composante adamique, abrahamique et mosaïque, n'indiquait-elle pas l'origine divine de tout enfant d'homme engendré et ne l'invitait-elle pas à une destinée divine à travers l'éthique originale qu'elle proposait : « Soyez saints comme (ou parce que) moi, je suis saint » ?

En raison d'une semblable entrave le christianisme historique a rejeté comme caduque la « première alliance » pour lui substituer une « seconde », méconnaissant la complémentarité ontologique (p. 834) avec la première et rabattant la nouvelle sur un salut purement historique et terrestre (p. 903). L'A. attend la correction à venir d'une ontologie relationnelle renouvelée, d'une philosophie transcendantale réflexive correctement conduite et enfin parvenue à son terme. La subjectivité y reconnaîtra réflexivement sa nécessaire relationnalité à autrui (l'autre humain), selon la relation ternaire de l'Un de l'Autre et du Tiers, et au monde, dans une nécessaire intersubjectivité incarnée. À la première, à la relation à l'autre, nous reconnaîtrons un caractère de perfection simple, que nous pourrons donc attribuer à Dieu (cf. p. 320) — nécessairement posé comme Origine — en raison de la finitude ontologique de la créature ; la seconde relation, d'incarnation, attestera l'imperfection de notre rela-

tionnalité à l'autre (p. 379) ; mais les deux se conjoindront dans l'exercice conjugal et parental de la sexualité. Du même coup, la subjectivité ayant découvert sa nécessaire relationnalité à l'autre, raison et révélation de l'Absolu, jusqu'alors opposées bien à tort, seront rapprochées.

En attendant, l'humanité est encore victime de l'objectivation aliénante à laquelle l'exposent toujours la connaissance scientifique expérimentale, quand l'homme en fait un absolu exclusif, et/ou des ambiguïtés d'un langage religieux (p. 142 ss.), lorsqu'il est asservi aux préjugés d'une psychologie empirique (entendons par là les doctrines du miracle, de la sacramentalité, ainsi que les aberrations d'une théologie sacrificielle et sacerdotale).

N'introduisons en tout cela aucune distinction du naturel et du surnaturel. Mais redressons les traditions historiques du judaïsme — nous abrégeons — et du christianisme, dans les évangiles et les rites duquel retentit (ou survit), par incroyable prodige (oserait-on ici pour une fois parler de miracle ?) et en dépit de l'aveuglement des croyants, l'annonce du salut de divinisation en Jésus-Christ. Il est effectivement Dieu fait homme et le Partenaire du Père en l'Alliance nouvelle, en une œuvre aimante de communication d'être, double en sa succession, mais une en sa réalité ontologique.

Marquons un temps d'arrêt et de recul critique. Cette reconstruction rappelle Kant et « La religion dans les limites de la Raison », Feuerbach (inversé) avec la projection hardie dans le Dieu Trinitaire de la structure familiale, même délivrée de son imperfection d'incarnation dans sa réalisation humaine, un soupçon de Nietzsche dans la prétention exorbitante à démasquer le christianisme et quelques relents hégéliens dans la volonté d'en délivrer la vérité. Mais avec le juste courage de maintenir l'affirmation de la divinité du Christ et du salut divin en Lui seul offert et réalisé.

Mais si tel est le Christ et tel son salut, comment comprendre que sa vérité ait pu échapper jusqu'à présent à la tradition historique qui se réclame de lui ? Et par quelle grâce l'auteur échappe-t-il au lot commun ? La lumière serait-elle à attendre de la pensée, sous la forme d'une prise de conscience réflexive d'un salut depuis toujours offert, comme dans la splendeur (voilée) d'un point fixe... c'est-à-dire immobile et qu'il nous reviendrait de revivifier (ou de faire être) ? Étranges positions, irritantes lorsque l'A. aborde, avec la prétention de les redresser, les traditions du judaïsme et surtout du christianisme !

Et pourtant, la IIe partie de l'ouvrage, « L'être de la conscience », offre quelques fragments de philosophie transcendantale réflexive de belle venue. C'est, à notre estime, la plus intéressante, notamment par la déduction transcendantale de la relation à l'Autre et au Tiers (cf. ch. 4, 5 et 6). C'est en tout cas le noyau dur de l'ouvrage. L'A. prétend y fonder, dans une philosophie réflexive, l'ontologie relationnelle qui commande les thèses principales, tant au niveau du contenu que de la méthode, et notamment l'interprétation du christianisme et du judaïsme ainsi que de leurs rapports. C'est donc ce que le lecteur devra examiner avec la plus grande attention.

L'A. distingue, pour la subjectivité humaine, deux types de relationnalité : à autrui ou à l'autre, et à l'objet. Toutes deux nécessaires, mais d'inégale dignité : la relation à autrui correspondrait à l'aspect de perfection d'être de l'homme ; la relation au monde, à son aspect d'imperfection (p. 252). La première désignerait donc une perfection simple, comme telle attribuable à Dieu : d'où le 5e chapitre : « Dieu, l'interpersonnel transcendant ». Nous tendrions aussi, pour notre part, à discerner rationnellement une relationnalité en Dieu (comme le fait par exemple Blondel, dans sa *Trilogie*), mais pour des raisons et par une argumentation différentes de celles de l'A. ; surtout, nous ne souscririons pas aux conséquences, notamment théologiques, de son argumentation. Selon l'A., la subjectivité humaine, pour prendre conscience de soi, se pose comme différente de l'objet considéré en son existence, mais aussi en son essence : je me découvre comme appartenant à une nature universalisable, partageable par d'autres, mais aussi différente d'éventuelles natures autres, celles d'objets non humains. L'A. introduit là une distinction et un privilège : l'existence d'autrui est affirmée a priori ; celle des objets non humains, a posteriori seulement.

> En pensant quelque chose comme « objet », je pense ma « nature humaine » comme référence objective — en statut d'altérité — de comparaison pour l'objet que j'affirme. Ce dernier sera reconnu être tantôt une chose, tantôt un autre être de même nature que moi, un « homme », un être humain. La nécessité de reconnaître des réalités objectives, des choses inanimées ou des vivants qui ne sont pas des hommes, implique de penser nécessairement à priori « l'objet » de même nature que moi et d'affirmer la nécessité de son existence puisque je le pense nécessairement (p. 310).

Mais selon l'A., il n'en va pas de même pour l'existence de l'objet ou du monde. Pour « penser ma nature humaine comme référence objective » et donner à cette pensée son contenu intelligible déterminé, n'est-il pas cependant aussi nécessaire d'impliquer l'objet en sa

nature non humaine ? Plus radicalement, l'extase de la subjectivité ne se vit-elle pas tout aussi nécessairement dans le rapport à l'objet que dans le rapport à l'autre sujet ?

Mais nous n'avons peut-être pas encore touché le point le plus précis de l'argumentation.

> Lorsque je me pense comme homme, je me pense nécessairement comme un « exemplaire » parmi une pluralité d'hommes que je conçois nécessairement, et cette pluralité je ne peux la considérer comme simplement possible en m'affirmant comme unique. Je la conçois nécessairement comme actuelle — non pour la raison du « fait » seulement — mais parce que le mode universalisé de penser est le mode même de mon existence consciente, qui doit donc être relationnelle. Je ne pourrais être conscient de moi selon le mode universalisé, si je n'étais en mon être même en relation universalisée à autrui (p. 257).

« Le mode universalisé de penser » de la subjectivité humaine en son « existence consciente », voilà la raison décisive de la différence de statut entre l'affirmation d'autrui et celle de l'objet mondain.

Reconnaissons une valeur certaine à l'argument. En toute appréhension de moi-même, je me perçois comme participant à une nature rationnelle, universelle. Maintenant, existe-t-il d'autres êtres partageant cette nature ? M'apercevant comme distinct de l'objet et, plus précisément, m'apercevant ainsi comme moi distinct, et cette distinction du moi, comme moi, ne pouvant prendre sens que par rapport à d'autres moi, l'existence de ces autres moi ou d'autrui est nécessairement posée a priori, et non « pour la raison du fait seulement ». L'affirmation d'un objet non humain nous semble, pour notre part, elle aussi nécessaire : toute connaissance humaine commence dans un jugement direct, portant sur un donné empirique et mondain. Mais nous reconnaissons volontiers une différence quant à l'essence déterminée de cet objet non humain : l'existence déterminée d'autrui comme être de même nature humaine nous est plus immédiate que l'existence déterminée des objets non humains. En termes plus simples, le mode universalisé de notre pensée renvoie plus originairement à l'universalité d'autrui qu'à celle des autres objets du monde. (Tout lecteur de Lévinas en conviendra : la dimension de l'universalité, inhérente à la connaissance humaine, lui vient de la rencontre éthique d'Autrui : « la vérité suppose la justice », et de là reflue sur tout « objet », en l'universalité qui le caractérise.)

Mais voici qu'intervient pour l'A. (à la même p. 257) une universalisation apparemment différente : « notre intentionnalité intersubjective (révèle) sa finitude foncière dans son universalisation. » Il

existerait donc une première universalisation, qui traduirait notre relationnalité à autrui ; fondée réflexivement, elle exprime, selon l'A., une nécessité de l'être comme tel et désignerait donc une perfection simple. D'autre part une seconde universalisation, à moins qu'il ne s'agisse d'une seule et même universalisation mais comportant deux aspects, relèverait seulement de notre finitude. Elle est précisée plus loin :

> La finitude de mon être se révèle... par l'universalisation de mon intentionnalité interpersonnelle et mondaine. De nature communautaire, je ne le suis cependant pas plénièrement, mais d'une façon en quelque sorte étirée en l'innombrable multitude des hommes. Cette intentionnalité universalisée, du fait de son incarnation, s'exercera aussi à l'égard d'objets matériels et sera affectée en cet ordre d'un étirement plus accusé encore, confinant à la limite à l'indifférence envers l'objet matériel particulier (p. 316).

Cette seconde universalisation est celle d'un indéfini. C'est à ce propos qu'interviennent une nouvelle différence — et un nouveau privilège. S'agissant de Dieu, tel qu'affirmé dans la théologie trinitaire,

> les relations qui « définissent »... les personnes en Dieu sont chacune rigoureusement uniques. Il n'y a pas entre les personnes divines de juxtaposition ou de répétition universalisée et donc pas de dénombrement proprement dit, comme c'est le cas par exemple dans la relation de « fraternité ». Dans les relations spécifiquement « familiales » au contraire : conjugalité, parentalité et filialité, il n'y a pas à proprement parler de dénombrement, bien que les familles, lorsqu'elles sont considérées sous l'angle de propriétés objectives communes le soient. Les époux, père-mère et l'enfant selon leur spécificité ne font pas nombre entre eux, à la différence de la relation de fraternité (p. 320-321).

Conclusion de l'A. : « Les relations familiales comme telles traduisent l'aspect de perfection de l'être, tandis que la relation de fraternité traduit l'aspect d'imperfection de ce qu'il y a de perfection dans la structure familiale humaine » (p. 321).

Reconnaissons la pertinence du rapprochement entre les relations trinitaires et la structure familiale. Mais notre désaccord se marque sur un autre point. L'imperfection de la relationnalité semble relever tout entière de la seconde universalisation, celle de l'indéfini des réalités nombrables. Enlevez cette imperfection, ainsi que dans la structure familiale comme telle, et vous n'avez plus que le parfait. (L'A. nous invite à considérer aussi les familles concrètes sous l'angle des

propriétés objectives communes : à ce titre encore la relation familiale dans l'ordre humain n'est pas achevée, mais livrée à la successivité temporelle, l'enfant ayant à « remonter en structure », c'est-à-dire à devenir père ou mère à son tour.) Mais si perfection et imperfection ne se divisaient pas aussi adéquatement que le présente l'A., selon l'absence ou non de dénombrement indéfini ? Que le fait d'échapper au nombre signale une perfection supérieure, nous en convenons volontiers. Suffit-il à désigner la perfection ? N'existerait-il pas d'autre type d'imperfection (de la relationnalité) que celui de l'universalisation indéfinie ? Plus fondamentalement, il nous semble que l'imperfection affecte la créature humaine selon la totalité de son être. Les perfections simples, les transcendentaux, sont des propriétés communes, moyennant analogie, à tous les êtres pris selon la totalité de leur être. C'est *in uno* que, dans le jugement direct, la connaissance humaine pose et le moi et l'intersubjectivité (en structure nombrable ou familiale) et l'objet mondain. Et, répétons-le, l'extase de la subjectivité dans l'objet ne nous semble pas de moindre nécessité que son extase en Autrui.

Dans le privilège accordé à l'intersubjectivité, nous dénonçons le geste de l'abstraction à la base de toute philosophie transcendantale et le danger de toute philosophie de l'esprit réticente à la considération de l'étant non humain. Ailleurs, l'A. fait allusion à « une conscience qui, en se pensant, se pense comme être et pense le seul sens que l'être puisse avoir pour elle » (p. 253). La réduction idéaliste de l'être à la subjectivité ou à la conscience semble le point focal de ce type de philosophie. C'est du Descartes plus cartésien encore : la subjectivité se découvre relationnelle, donc intersubjective, tandis que la connaissance et l'existence de l'objet-monde désignent un moindre degré d'être. Claires sont, à cet égard, les « notes sur l'idée de l'être et l'idée de l'être absolu », à la fin du chapitre 5 : « Le sens de l'être pour l'homme est celui de l'être relationnel de l'homme et non pas d'un 'quelque chose qui existe'... La transcendantalité du concept 'être' traduit l'universelle relationnalité active de la conscience » (p. 344 et 345).

Revenons à la double extase que nous reconnaissions, pour notre part, à la subjectivité: en autrui et dans l'objet mondain. Dans l'un et l'autre cas, cette relationnalité est affectée par et traduit à la fois notre finitude et notre capacité de la surmonter. Cette relationnalité reste liée à notre finitude, c'est-à-dire à notre relativité; nous ne nous donnons pas le droit de l'attribuer à Dieu, comme une perfection simple.

Ce que confirme, nous semble-t-il, une saine théologie trinitaire. Plus loin l'A. se servira de la déduction transcendantale, au niveau

humain, de la relation de l'Un et de l'Autre et du Tiers, comme d'une analogie trinitaire (cf. p. 387 ss.). La Trinité, c'est comme la perfection de la relation réalisée dans la structure familiale, mais délivrée de l'imperfection de la successivité et de la finitude incarnée. Mais la délivrance de cette imperfection suffit-elle à assurer la circumincession des personnes dans la Nature divine, et comme le retour de l'Esprit à sa double origine dans le Père et le Fils ? D'une autre manière encore : au niveau humain, le Tiers est nécessairement voulu parce que l'Un veut l'Autre, et l'Autre comme capable, ainsi que lui, de vouloir un Autre, et de le vouloir encore comme Autre que pour soi (cf. les formules des p. 354 et 355). Mais de quel droit poser un Tiers qui clôt et accomplit toute la perfection du cycle en faisant retour vers l'Un et l'Autre ? Retour auquel d'ailleurs oppose un démenti la suite des générations, selon la loi de « remontée en structure » ! Signe que la délivrance de la successivité ne suffit pas à désigner en Dieu-Trinité la perfection de la relation, que la procession de l'Esprit n'est pas une variante de la génération de l'enfant, que la génération, la procession et la circumincession relèvent d'un autre « processus », d'une autre Nature divine. Autre est la structure ternaire de l'intersubjectivité humaine, autre la structure ternaire familiale, et autre encore la Trinité divine. Si la deuxième, en excluant le dénombrement, délivre la première d'une imperfection patente, elle ne suffit pas encore, même délivrée à son tour de l'imperfection de la successivité, à représenter la perfection simple inhérente à l'intelligence de la perfection trinitaire. Dans la Trinité, les Personnes se définissent adéquatement par leur relation d'origine ; au niveau humain, même dans la structure familiale, les personnes se définissent en leur identité singulière et substantielle par autre chose encore que leurs relations : par l'imperfection de leur communauté naturelle et spirituelle, mesurée par le monde et disposée par Dieu.

Nous accorderons volontiers à l'A. la revendication d'un idéalisme subjectif ou un subjectivisme idéaliste,... mais pour les critiquer ! C'est du subjectivisme, c'est-à-dire un primat radical du sujet agissant, malgré la proclamation hautement affirmée de l'Autre et du Tiers.

D'un point de vue philosophique, être semble en effet identifié à faire être, ou à communiquer l'être — mais toujours au départ de l'initiative du Moi. Cette initiative ne trouve jamais, au niveau humain, à se fonder dans aucune antécédence de l'être sur l'agir, de l'acte d'exister sur le déploiement de la liberté, ni dans aucune précellence de l'Autre sur le Même (comme on le voit, par exemple,

chez Lévinas) ; ni, en dépit de l'affirmation de Dieu et des intentions de l'A., dans l'éminence de l'Être divin — toujours plus grand — par rapport à l'être créé : aucune *via eminentiae*, nous semble-t-il : Dieu, c'est seulement la relationnalité pure, la perfection simple délivrée de son aspect d'imperfection (lié à l'incarnation). Dieu serait-il l'envers (parfait) de l'homme, en dépit de le mention (plus concédée, nous semble-t-il, que vraiment réfléchie) de l'analogie (cf. p. 320) ?

Du point de vue théologique, nous nous bornerons à deux remarques. Aucune distinction, comme on l'a déjà signalé, entre nature et surnaturel : Dieu est tenu, de par son être, de se communiquer — en totalité d'être divin : stricte nécessité *ex parte Dei*, de l'œuvre divine de création et de divinisation, ontologiquement une, d'un seul tenant, bien qu'en deux étapes successives selon le temps humain. Dieu n'a, de plus, qu'une manière — nécessaire — de se révéler : *par identité*, en communiquant l'être. Une première fois, en créant l'homme : « l'homme est donc en son être la 'parole' que Dieu lui adresse. Réfléchir avec rigueur, c'est *par identité* écouter avec attention la parole de Dieu ou lui 'obéir'. »

> *Semblablement*, mais à *un autre degré*, si Dieu se révèle selon son Être divin interpersonnel, ce n'est qu'en se communiquant personnellement, selon son « Être-Dieu », à un homme, que Dieu peut le faire. Cet homme alors en lui-même prendra humainement réflexivement conscience de son Être-Dieu. La parole de cet homme... et toutes les autres expressions humaines de son « Être-Dieu », en tant qu'elles sont humainement communiquées aux autres hommes, formeront alors pour eux une « révélation transcendante » (p. 176).

Au-delà de ce mode de révélation, comment concevoir une intervention de Dieu bouleversant les lois bonnes et sages de sa création ? et quelle intelligibilité reconnaître à une conception sacrificielle de la mort du Christ ? ultérieurement, comment prétendre qu'il y ait jamais lieu de choisir l'amour de Dieu, une fois l'homme établi suffisamment en ses devoirs éthiques par sa relationnalité de créature ? — Il n'est de révélation divine qu'en stricte communication d'être, et d'obéissance de foi qu'en stricte prise de conscience réflexive !

D'autre part, que devient la circumincession des Personnes dans la Nature divine de la Trinité (en laquelle nous avons peine en outre à admettre un Verbe « maternel » et un Esprit « engendré ») : qu'advient-il en elle de l'Esprit, c'est-à-dire du Tiers, laissé en suspens... en misérable indigence ? — Dans la réalité humaine sexuée, au moins, le Tiers peut « remonter en structure ternaire », l'enfant pouvant de-

venir à son tour père ou mère (et s'acquitter ainsi en quelque sorte de sa dette, comme disent les psychanalystes). Un tel recours, fût-il reconnu déficient (ce pourquoi il requiert, selon l'A., un autre salut, au-delà de l'histoire et de la mort), n'est pas possible à l'Esprit.

C'est de l'idéalisme, dans la confusion entretenue par la formule selon laquelle « être c'est faire être », ou « être, c'est communiquer l'être ». Car l'être communique-t-il l'être parce qu'il est — ou bien son être consiste-t-il à communiquer l'être ? De Dieu, seule la première branche de l'alternative peut et doit être affirmée (comme le proclame explicitement saint Thomas).

C'est de l'idéalisme encore par une deuxième confusion : entre la constitution de ses « objets » par la subjectivité transcendantale (comme le dit Lévinas, en ceci consiste la vérité de l'idéalisme : je puis constituer cela même qui me constitue — l'existence corporelle, par exemple) et la position effective dans l'être, comme dans la génération (avec le concours divin, comme en convient l'A). De même, autre est la position de la nécessité de l'Autre pour la subjectivité (ou sa déduction transcendantale), autre sa reconnaissance éthique — qui reconnaît, en un mouvement second, la priorité de l'Autre.

Idéalisme enfin dans la surévaluation du pouvoir, selon ses vertus ou ses vices, qu'aurait la seule pensée (en forme de pensée réflexive) de nous accorder le salut. Nulle mention des actes de la charité, encore moins des œuvres de miséricorde ! Pour l'A. il ne semble y avoir que deux actes humains où se communique l'être : la génération d'un enfant et la conception réflexive de son être propre et relationnel.

Un tel idéalisme subjectiviste oublie simplement, — mais c'est sans doute là contingence insignifiante aux yeux de l'A. — que toute philosophie réflexive vient toujours en second : après une affirmation première de l'objet *sub specie entis* (cf. saint Thomas, *primo in intellectu cadit ens*). Non pas pour nous aliéner à l'idolâtrie de l'Objet-Substance et de l'Un indivis, mais pour nous indiquer la priorité de l'affirmation extatique de l'Être sur celle du Moi. La subjectivité y gagne de se recevoir, via l'objet affirmé et l'Autre reconnu, de l'Être qui lui donne d'être et d'être son être. L'incarnation ne se limiterait pas alors à une corporéité intersubjective, mais le corps, jusqu'en sa contingence, indiquerait en même temps la singularité irréductible de la personne donnée à soi en son être. Cette subjectivité ne consiste pas à faire être, ni à se faire être, ni à s'approprier de manière pélagienne le salut, mais simplement à s'ouvrir à Dieu, reconnu dans sa Transcendance et son Éminence, et à ses imprévisibles mais possibles surcroîts de grâce.

Un des mérites principaux de cet important ouvrage, c'est, *a contrario*, de rehausser à nos yeux la valeur de l'ontologie métaphysique en ses thèses principales : primauté de l'être et de son affirmation ; priorité de l'être sur l'agir et philosophie de l'acte d'être ; création *ex nihilo* et analogie, qui respecte la distinction dans l'Être et la pluralité des êtres. Au lieu de nous voir reconduits, en dépit des intentions de l'A., à un monisme caché, qui renvoie dans une contingence dépourvue de signification la singularité incarnée de la créature et annule du même mouvement toute communication et tout don d'en Haut. Le grand méconnu, dans la reconstruction tentée par l'A., n'est-ce pas toujours l'Esprit de charité ?

B-5000 Namur Paul FAVRAUX, S.J.
Rue Bayar, 34