

Du même auteur :

- *Conscience et Intentionnalité*, Paris-Lyon, Vitte, 1956
- *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris, Vitte, 1959
- *Du Principe*, Paris, co-édition Aubier, Cerf, Delachaux, 1971
- *Rien ou quelque chose*, Paris, Flammarion, 1987
- *Unicité et Monothéisme*, Paris, Cerf, 1981
- *Poétique du Sensible*, Paris, Cerf, 1988
- *La Pensée du Rien*, Kok Pharos, Kampen, Hollande, 1992
- *Matière et Dispersion*, Grenoble, J. Millon, 1993
- *L'Autre et l'Ailleurs*, Paris, Descartes et Cie, 1995

© L'Harmattan, 1995
ISBN : 2-7384-3783-4

Stanislas Breton

VERS L'ORIGINEL

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

VI. APPROCHE DE L'ORIGINEL

Si j'évite les substantifs *transcendant* et *transcendance*, ce n'est point pour masquer une option qu'on a quelque motif de m'attribuer. Je préfère, en un premier temps, la terminologie de *l'originel* qui rappelle le lieu, le là où le soleil se lève, et ce surgissement dont naissent, à chaque instant, les choses et les êtres qui viennent à la lumière du monde. Provisoirement, je fais abstraction de *l'origine*, et cela pour deux raisons. D'abord parce que *origine* est le plus souvent synonyme de *commencement*, et que le commencement, le distinguerait-on du principe dont il est le schème d'accompagnement, nous égare en de contestables imaginations. Puis, et c'est une seconde raison, parce que l'origine, au sens actif de *originant*, est lié à l'idée d'une cause ; et que la causalité, le plus souvent, « opère en similitude de nature » comme on disait jadis ; par là même, elle évoque la reproduction d'un préalable à imiter, alors que nous devrions penser la nouveauté absolue de ce qui ne peut être deux fois le même, en préexistence d'abord, en son existence ensuite.

Le plus simple dès lors est de poursuivre sur notre lancée. Puisque « le tout », estimons-nous, est le nécessaire corrélatif de l'acte philosophique, la réflexion sur l'originel ne peut se poursuivre que par un approfondissement de nos premières approches. Cette re-considération se justifie, en outre, quant au problème qui nous occupe, par la fascination, liée à la révérence ou à la crainte, que le tout a pu exercer sur des esprits religieux, mais aussi sur les philosophes eux-mêmes, en vertu d'une parenté, qui semblait évidente, avec le sacré, le divin, les dieux et le dieu lui-même. En effet, l'affirmation d'une *auto-suffisance*, tant d'un côté que de l'autre, minimisait *a priori* la probabilité d'une différence. Lorsqu'un attribut d'un poids axiologique aussi manifeste, puisqu'en lui se condensent toutes les perfections, s'énonce de deux sujets que le langage ordinaire

continue de distinguer, il n'est pas requis d'être grand clerc pour en inférer leur vraisemblable identité.

Il nous faut, en conséquence, examiner les divers cas qui illustrent la parenté que l'on soupçonnait. Ici encore, la réflexion doit se limiter à un survol des divers modes de présentation. De ces modes, il importe de respecter la spécificité si l'on souhaite éviter le ridicule que soulignait une plaisanterie bien connue, et d'un certain intérêt critique, au titre de monition, pour le philosophe lui-même : *Tout est dans tout et réciproquement*.

Première figure. Le tout, autant qu'il est possible de s'en faire une idée par les textes présocratiques, de Parménide en particulier, s'inscrit sous le signe de l'être, laissant déjà l'impression que « être » et « tout » ont un rapport de synonymie. Le pluriel *panta* (toutes les choses) trahit, par son acception distributive, une parenté avec notre indéfini *tout*, interprété lui-même, comme quantificateur universel, en termes de série. La suite des étants (*onta*), que le discours unit par la conjonction *et*, forme une chaîne, préfiguration lointaine de la « concaténation universelle » dont il sera question plus tard, en référence au déterminisme. De cette exégèse assez incertaine, deux traits seraient à retenir. D'une part, chaque élément, dans le sentiment obscur de sa précarité, fait appel à l'ensemble de ses « autres » comme si « l'étant » ne méritait le nom d'être qu'en vertu d'une solidarité, c'est-à-dire d'un rapport d'appartenance à la solidité du tout. Il ne serait point téméraire de lire sur ces lignes, dont le dieu n'est point absent, une anticipation de ce qui deviendra l'argument cosmologique de nos théologies rationnelles. D'autre part, sans qu'y soit explicite le principe d'une conversion de la quantité en qualité, le passage de tous au tout, et des étants à l'être, souligne une différence de niveau, dont la nature devra être précisée.

Deuxième figure. La configuration qui suit, d'inspiration judéo-chrétienne, a quelque rapport avec la précédente, dans la mesure où elle s'impose à la fois comme critique de l'idée de tout — critique partielle comme on verra — et comme reprise, avec une tout autre ampleur, de la différence-opposition entre l'être et l'étant.

La critique s'y énonce par la médiation de l'idée fort obscure de « néant », qui intervient dans l'expression « création *ex nihilo* » (à partir du rien). On peut observer dès l'abord une

mise à distance du tout, lequel, en un premier temps, perd son autosuffisance pour devenir, au second moment, l'effet ou l'œuvre d'une toute-puissance. Le Prologue de l'Évangile de saint Jean (I, 3) affirme avec solennité : « Et par lui tout est parvenu à l'existence » (*panta di'autou egeneto*). *Panta*, le tout, qui figurait jadis en dominante, n'occupe désormais qu'une position subordonnée. Le néant préalable du tout, inséparable de sa condition de créature, fait ressortir par contraste la dignité suréminente du Dieu « acte pur », pureté sans ombre de tache ou de limite, *blancheur subsistante de l'être en tant qu'être*. L'accent métaphysique de ce langage de célébration se rattachait, jadis, au texte biblique de l'Exode (3,14) : « Je suis celui qui suis », un des hauts lieux de ce que nommera l'expression « métaphysique chrétienne ». L'inflexion qui personnalise « l'être en tant qu'être » en un « Je suis » ne saurait passer inaperçue, vu la gravité de cette conversion. Exhaussé en Ego de transcendance, l'être en tant qu'être s'identifie à la suprématie d'un vouloir de libre arbitre, maître de ses choix et de ses décisions. D'autre part, la théologie de l'éminence, qui dérive l'infini des attributs infinis de la seule perfection d'être en son essentielle illimitation, risquait, de ce fait, sans le dire ni le savoir peut-être, de conclure à une nouvelle exaltation du Tout. La question cruciale serait désormais : quel est le rapport du Tout théologique au tout humain ou cosmique dont il est le créateur ? Ne faut-il pas, pour qu'un « autre que Lui » soit possible, qu'il creuse en lui-même une sorte de vide préalable qui fasse place au dérivé, ce que tentait d'expliquer, en ses variantes chrétiennes et non chrétiennes, l'antique doctrine de la Kénose. Étrange doctrine en vérité qui avait au moins le mérite de postuler un certain néant, à l'intime de la divinité pour rendre intelligible la création. On aurait donc affaire à un double néant : l'un du côté de Dieu, le second du côté de la créature. C'est ce dernier qui, le plus souvent, a été pris en considération au détriment du premier.

Cette théologie que certains jugeaient, au nom de leur foi, trop complaisante aux prétentions humaines, devait se heurter à une réflexion qui s'autoriserait d'une exigence rationnelle et, chose surprenante, d'une intelligence plus respectueuse de l'Absolu. Le Dieu de la métaphysique chrétienne avait, si l'on peut dire, un double défaut. A la conception qu'on s'en faisait,

on pouvait reprocher, en premier lieu, de faciles concessions à l'anthropomorphisme. En effet, l'ontologie qui avait permis de le définir par la pureté de l'être en tant qu'être ne tardait pas à glisser vers une égologie qui l'affectait, en conséquence, de comportements très humains. La théologie, instruite par les Écritures bibliques, ne se dissociait plus d'une téléologie qui modelait l'action divine sur la nôtre. On retrouvait ainsi dans l'au-delà de la transcendance l'ici-bas de nos catégories : fin et moyens, dans un dispositif d'ensemble qui assimile le créateur au démiurge de jadis, ou à l'Architecte d'une époque plus récente. Il fallait donc à tout prix opérer, sur ce point, une purification du temple.

D'autre part, second reproche, l'accès au divin se faisait en quelque sorte du dehors. La créature n'était plus que le produit d'un ouvrier, aussi extérieur à son œuvre que l'œuvre elle-même à son auteur. A la causalité dite transitive, dont parle l'argument dit « cosmologique », il convenait de substituer une causalité plus subtile, *immanente* selon l'expression consacrée. De plus, si l'on appliquait à Dieu l'idée de « cause », ce ne pourrait être que sous la forme idéalisée que désignait l'expression paradoxale *cause de soi*, qui n'a cessé de nous poursuivre. « Cause de soi ou raison de soi », comme l'expliquera Spinoza dont je rappelle l'axiome majeur : « De toute chose il faut quérir la raison ou la cause aussi bien de l'existence de la chose que de sa non-existence » (*Éthique* I pr. 11 Aliter). Le principe de raison s'énonce ici en sa simple rigueur, abstraction faite de l'additif préférentiel dont se ressent la question classique : Pourquoi quelque chose *plutôt* que rien ? Or cette raison peut être interne à la nature de la chose, ou lui être extérieure. Il est clair que Dieu a en lui-même la raison de son existence. D'où la célèbre définition qui ouvre l'*Éthique* : « J'entends par cause de soi ce dont l'essence implique l'existence ; ou encore ce dont la nature ne peut être conçue que comme existante ».

Nous sommes loin, comme on voit, de la conception ontologique et théologique, propre à la métaphysique dite chrétienne. Il en reste, cependant, une sorte d'invariant, l'idée d'un Dieu qui se confond avec le tout, c'est-à-dire avec l'infini, en tant qu'infinité des attributs infinis.

De ce nouvel apparaître du Dieu-tout, on pourrait, sans tomber dans l'artifice, distinguer deux modalités typiques, dont

on rattacherait la différence à l'expression « cause ou raison » (*causa sive ratio*). On peut entendre le binôme de diverses façons : soit en pure synonymie, ce qui serait regrettable ; soit en réciprocité de conjonction : toute raison est cause et toute cause est raison ; soit enfin selon un mouvement de pensée qui place l'accent tantôt sur raison tantôt sur cause. C'est ce libre jeu d'accentuation qui justifierait notre distinction. *Raison* insinue l'analogie d'une dérivation logique. *Cause* souligne un dynamisme qui réserve à ses effets une plus grande autonomie.

Troisième figure. Nous la définirons, comme prévu, par la primauté de la raison interne, en son double développement : au niveau d'abord de l'instance fondatrice où règne l'implication première de l'existence par l'essence ; puis au niveau, second mais non secondaire, de ses quasi-conséquences. C'est de celui-ci qu'il sera question, et par une première question qui nous est familière : Comment le Dieu-tout est-il compatible, en cette nouvelle configuration, avec le tout de ce qui serait son « autre » ?

On ne trouve pas ici l'équivalent, fort discutable du reste, d'une Kénose plus ou moins gnostique. Le néant comme le vide sont des mots interdits dans ce monde du plein. Reste un modèle que nous dirions logico-mathématique : les êtres émanent de la substance comme de la nature du cercle les propriétés qu'on en déduit. On pourrait objecter à la prise en compte de cette référence, qu'elle n'est qu'une image qu'on n'a pas le droit de presser. Il semble au contraire qu'on doive maintenir la rigueur d'une parenté. Car elle est le seul moyen d'éviter l'extériorité démiurgique que l'on reprochait à la théologie de la création en tant que déploiement d'une « causalité transitive ». Il convient dès lors que la raison *interne* puisse, à l'encontre d'une efficience extériorisante, assurer, d'un bout à l'autre du processus, l'immanence du dérivé à son principe.

Une théorie de ce genre qui eut l'heur de provoquer, non seulement dans la communauté chrétienne mais parmi les philosophes eux-mêmes, et non des moindres, une « horreur » qu'on ne pouvait dissimuler, fut taxée de panthéisme, voire de monisme naturaliste, parce que, croyait-on, selon la formule fameuse *Deus sive natura*, le dieu-substance n'était que l'autre nom d'une nature aussi « naturée que naturante ». A y bien regarder, l'accusation, si souvent répétée, traduisait plus qu'une

méprise : l'incapacité de se hausser à une vision des choses qui contestait, par son radicalisme, les croyances d'une tradition dominée par l'ordinaire imaginaire des représentations. On négligeait ainsi, faute de pouvoir les comprendre, les énoncés magnifiques sur « l'amour intellectuel de Dieu », en particulier celui-ci, qui n'eût point surpris les mystiques : « l'amour intellectuel pour Dieu est l'amour même dont Dieu s'aime, non pas en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut être *exprimé* par l'essence de l'esprit humain, considérée sous les espèces de l'éternité ; en d'autres termes, l'amour intellectuel de l'esprit pour Dieu est une partie de l'amour infini dont il s'aime lui-même ». Si bien que, en dernière instance, « Dieu en tant qu'il s'aime aime les hommes ». Dès lors, l'amour de Dieu à l'égard des hommes et l'amour intellectuel de l'esprit à l'égard de Dieu sont une seule et même chose » (E. V pr. 26 et corollaire). On rêve d'un Maître Eckhart penché sur ces lignes brûlantes. On regrette que les théologiens chrétiens aient été, si je ne me trompe, ignorants de ces théorèmes de poétique contemplation, ou du moins qu'ils soient restés insensibles à leur stimulation.

Quatrième figure. Supposons maintenant qu'un philosophe qui les aurait médités les rattache à l'ensemble du système. La cohérence exigerait que la mathématique transcendante qui l'informe fût présente en toutes ses propositions. Or pour qui parle de *mathesis*, dans un contexte où les *Éléments d'Euclide* offrent le modèle de l'exactitude terminologique et de la rigueur démonstrative, la référence est obligatoire à la quantité continue ou discrète. La quantité, en tant que telle, ne peut être que le règne de l'inerte, de la divisibilité à l'infini, de la dispersion et de la mort. L'imposition de ce modèle à l'être des choses et à l'activité conceptuelle de la raison équivaldrait, en conséquence, à faire de l'être et de l'esprit les esclaves de la matérialité. Il serait donc urgent, quand il s'agit de Dieu et, corrélativement, de « l'élévation de l'esprit à Dieu », de changer de langage et d'opter pour une excellence qui représente, dans la hiérarchie des perfections, la plus haute noblesse, la seule qui convient au « Dieu en esprit et vérité » dont parle l'Évangile de saint Jean (Jn. 4, 24). De ces présupposés, on devine les conséquences les plus immédiates. J'espère ne point déformer le développement des hégéliennes *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* (trad. J. M. Lardic, Aubier, Paris, 1994, en particulier leçons 9, 10,

11), en les ramenant à quelques propositions essentielles et régulatrices :

— La substance, qui avait déjà, au cours des siècles, perdu pas mal de ses prestiges, se définit, surtout si on ne la sépare pas de l'armature mathématique qui l'accompagne, par le fait massif de sa propre suffisance passive, lors même qu'on la dit *cause de soi*, en vertu de la morte identité de l'essence et de l'exister.

— Il importe, dès lors, de restituer à la *causa sui* le dynamisme de son authentique effectivité, nous dirions la violence de son agir originel, en retraçant les divers moments, rigoureusement enchaînés, de sa propre effectuation.

— Or cette puissance native, en son expansive autodétermination, est le privilège d'un sujet qui n'est pas substance parce qu'il est esprit.

— Si l'on accepte une telle perspective, les preuves multiples de l'existence de Dieu se réduisent, au fond, à deux grands genres selon qu'elles « vont » de l'être à l'idée (preuve cosmologique, preuve téléologique) ou que, à l'inverse, elles « se meuvent » de l'idée à l'être (preuve ontologique).

— L'unique vraie preuve, car il ne peut y en avoir qu'une, se devrait d'explicitier l'unique processus, en lequel s'allient les deux versants que divisent les preuves traditionnelles. Peut-être soupçonnerait-on, dans la nouvelle manière de les interpréter, la discrète réminiscence des processions internes que commente la théologie chrétienne de la Trinité.

— Du dogme, le philosophe, en tant que philosophe, aurait à méditer l'aperception profonde selon laquelle les hypostases elles-mêmes ou personnes divines sont constituées par les relations réciproques qui les unissent dans une circulation infinie.

— Ce qui nous est demandé c'est donc de penser ces mouvements et opérations que résume, dans sa riche compréhension, le terme *relation*, lequel insinue à la fois la différence des contradictoires et leur unité ; unité d'autant plus profonde que la différence est plus accusée.

Le vivant, par contraste avec la monotonie d'une étendue aux parties homogènes, est d'autant plus *un* qu'il est plus différencié en lui-même. *A fortiori*, doit-il en être ainsi quand il s'agit du Dieu en esprit et vérité.

— Au commencement il faut poser la relation, non pas d'abord les termes du rapport en leur en-soi, pour les lier ensuite par l'artifice d'une référence superposée ; mais l'en-soi comme dévoré par le rapport qui est son essentiel. A cette condition seulement, on aura échappé au danger mortel d'une substance dont l'autonomie se paie au prix d'une privation-séparation.

— L'identité, en sa formule exsangue : $x = x$, est incapable de s'affirmer sans se contredire car, pour qu'il y ait identité, il faut bien que le premier x soit distinct du second. Autrement dit, le même doit être autre pour qu'il soit vraiment soi. Le contingent n'est donc soi que par la médiation du nécessaire, de même que le nécessaire, pour ne point chuter en substance, doit être soi par la médiation du contingent et ainsi de suite. L'Absolu, s'il n'était que la nécessité absolue, ne serait plus absolu, c'est-à-dire achevé dans la totalité heureuse de sa parfaite autarcie. La cause de soi requiert la vertu purificatrice de l'autre-médiateur pour se réfléchir en soi et devenir authentique *pour soi*.

— Ce que l'on combat ici c'est l'antique doctrine, passée dans une certaine scolastique, et confirmée elle-même par l'attitude naïve d'une foi-croyance aux représentations morcelantes, d'une relation « monstrueuse » dont l'un des « termes », et lui seul, se référerait réellement à son autre, tandis que le second, impassible du fait de son en-soi, jouirait d'une illusoire béatitude d'égoïsme puisqu'il ne se rapporterait au précédent que par une simple vue de l'esprit sans portée effective.

— Un pareil extrincésisme est aussi irrecevable en philosophie que nocif à la foi chrétienne, du moins si l'on tient compte de ses affirmations majeures relatives à la Trinité et à l'Incarnation. Tout bien considéré, la dialectique, en sa critique toujours mal comprise du principe de non-contradiction, n'est rien de plus qu'un « franc système de la relation ». En philosophie comme en christianisme, elle signifie le refus d'une vivisection entre l'ici-bas et l'au-delà d'un arrière-monde, entre l'homme et le divin, entre l'être de la nature et l'être de Dieu.

— C'est pourquoi, pour que Dieu soit Dieu et qu'il soit l'absolu, il faut absolument que la nécessité dont on lui fait hommage implique la totalité des déterminations. A cet égard, la science de la logique et l'affirmation de Dieu sont en parfaite

harmonie. La première parcourt, du plus pauvre au plus riche, de l'être infirme et minimal au suprême de l'idée et de l'esprit, l'ensemble des catégories qui constituent le règne de l'intelligible selon l'ordre de leurs implications. La seconde traduit, en autant de scansions ou d'étapes d'une auto-réalisation, les prédicats d'un sujet, cause de soi et non plus substance, qui se fait lui-même ce que les déterminations progressives d'une science de la logique auraient à dire de lui. Logique et théologie s'allient désormais dans une philosophie de la religion qui accomplit la conscience religieuse en son esprit et en sa vérité, à la seule condition que la représentation s'efface dans le concept, et le Credo naïf de la foi dans la pureté du *Logos*. Si l'on demande alors comment interpréter « l'amour intellectuel de Dieu » qui nous avait séduit, il conviendrait de répondre ceci : l'élévation de la nature et de l'homme à la divinité n'est, en fin de compte, que l'aspect complémentaire de la descente du dieu en ces mêmes « lieux ».

Il est sans doute, en Orient en particulier, d'autres configurations du tout qui auraient pu élargir, par l'originalité de leurs variantes, l'approche occidentale de la question. Auraient-elles modifié en profondeur notre conception ? La chose est peu probable. Il serait, en effet, presque tautologique de préciser que le tout, quelle qu'en soit la pensée, reste, par force, l'englobant universel. Peut-être trouverait-on là-bas, par le biais des longs récits, une accentuation plus accordée au mythe et à un mode de vie qu'à la requête du concept. La différence de style ne suffirait pas, toutefois, à modifier la substance de notre exposé.

Eu égard aux figures que nous avons recensées, on notera une progression sensible vers l'unité systématique. La première se contente d'un tout étalé dans l'actualité de ses parties, sans qu'y soit nécessaire un facteur qui en surdétermine le divers. La conception théologique, par contre, introduit un principe unificateur dont la transcendence menace le tout d'une division en deux secteurs dont le raccordement s'autorise d'un arbitraire. Les deux figures qui suivent ont pour ainsi dire la mission de réparer la brèche en comblant la fracture. L'une témoigne d'un développement de nature linéaire, tandis que la seconde ajoute aux rapports des éléments une réflexion omniprésente qui assimile le tout, en la réciprocité de ses différents niveaux, à l'image d'un cercle en perpétuel

mouvement. En raison de la rigueur du système et de la perfection du tout qu'elle rend possible, nous avons dû insister sur la dernière de ces figures. Impossible de le regretter.

C'est dans la préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* (cf. éd. G. Lasson, 1949, Vorrede, p. 20) qu'on peut lire l'épilogue qui conclut, comme il se doit, les développements qu'on fut contraint d'abrégier : *Das Wahre ist das Ganze*. Le vrai, c'est le tout. Inversement, le tout, c'est le vrai. Les deux extrêmes se touchent par la vertu d'une réciproque adéquation. L'énoncé autorise diverses exégèses, que nous estimons concordantes. Le vrai, au sens ontologique de manifestation, est le tout, parce que le tout est la splendeur de l'être dans l'ensemble ordonné des différences qui en peuplent le rayonnement. Si l'on prend être comme acte d'être, alors il y a adéquation mutuelle de vérité entre l'acte-principe d'une autoréalisation et son « remplissement » par le tout-résultat de ses déterminations. Nous parlerons de même de vérité en tant que correspondance entre la pensée philosophique et le tout qui est son quasi-objet. Enfin, on a le droit de signaler un point de coïncidence entre la philosophie et le tout ; vu que l'une et l'autre sont dits « cause de soi ».

Le tout ainsi compris commande un tel respect qu'on se demande si le pauvre humain, confronté à l'englobant universel, ne demeure pas plus désarmé encore que ne l'était, devant le géant Goliath, le petit David avec sa fronde. D'autant plus désarmé que le tout, dans la plupart de ses représentations, se confond avec le divin ou avec le dieu. Et pourtant, si l'on admet que le vrai est le tout, et qu'en dehors du tout il n'y a rien et ne saurait rien y avoir, il nous reste, dernière ressource, la possibilité, dont nous avons déjà fait notre profit, de nous interroger sur ce rien. A défaut d'une fronde, nous maintenons le droit d'être frondeur. C'est donc d'une inconfortable réflexion sur le rien qu'il nous faut, une fois de plus, repartir.

— Nous supposerons connues les objections de bon sens et presque d'évidence qu'on peut opposer à une pareille idée. L'une d'entre elles en particulier semble irréfutable : la pensée du néant est un néant de pensée.

— Mieux vaut, cependant, prendre au sérieux la première formule : en dehors du tout il n'y a rien. Pourquoi accompagner l'idée autosuffisante du tout d'une clause d'exclusion ? En effet, la spontanéité de l'additif a de quoi surprendre. Serait-ce

un simple *confirmatur* de redondance ? Ou bien, comme on l'a dit à propos de la négation, s'agit-il d'un avertissement, adressé à soi-même ou à un autre, pour prévenir une erreur qu'on allait commettre en croyant que la chose est *ceci* alors qu'elle ne l'est pas ? Dans le cas présent, l'explication n'est pas recevable, car l'idée du tout est telle, en sa massive positivité, que la menace ou la crainte d'une erreur possible ne sauraient avoir lieu. Le recours à une autre explication ne serait donc point superflue.

— A vrai dire, l'additif, si on lui accorde quelque intérêt, est l'indice d'un retour rendu possible par un préalable écart sur « le tout » lui-même ; bref, un jugement qu'on dirait *réfléchissant*, parce qu'il n'ajoute rien, si ce n'est la nécessité d'un écart qui se retrouve en tout jugement quel qu'il soit.

— « Rien d'autre » équivaut dès lors à une réitération du jugement antérieur pour marquer, par cette apparente lapalissade, la condition originale du tout, par rapport aux simples étants qui, pour être ce qu'ils sont, impliquent une marge indispensable d'altérité constituante.

— Pris en sa généralité, *Rien* veut dire plus qu'une simple *absence de quelque chose*. Il souligne l'énergie d'une prise de distance ; distance active qui suspend l'adhésion ; vide d'un écart ou d'un retrait sensibilisé par l'image du « pas en arrière », et mieux encore par le langage sceptique de l'*Epochè*, dont la première phénoménologie a fait son titre de noblesse.

— Il y aurait donc, comme l'avaient pressenti les néoplatoniciens, deux sortes de *rien* ou de *néant* : l'un « par défaut » ou privation en son sens le plus large ; l'autre « par excès » ou par exercice d'une puissance qui prendra le nom plus courant de liberté.

— L'erreur la plus grave serait soit de les confondre soit, les ayant pris à part, de les juger aussi inutiles l'une que l'autre. C'est du néant actif qu'il est question lorsque nous le mettons en relation avec « le tout ».

— Nous n'avons nulle difficulté à accepter le quasi-axiome : *Le vrai, c'est le tout*.

Mais, plus urgente que celle de la vérité du tout, une question nous préoccupe qu'il importe de reformuler : Comment l'idée du tout vient-elle ou peut-elle venir à l'esprit ?

— La réponse dépend d'une expérience de pensée qu'on peut expliciter de la façon suivante : supposons d'abord, puisqu'on nous parle du tout, que nous y soyons à ce point

insérés que nul autre destin ne nous soit réservé que celui de l'élément parmi d'autres éléments, ou de la partie conjointe à d'autres parties ; soit enfin le destin du phénomène en connexion causale avec d'autres phénomènes. Supposons, de plus, puisqu'elle est présupposée, tant pour l'admettre que pour la critiquer, que nous ayons l'idée du tout, serait-ce pour la seule capacité de nous interroger à son sujet. Une telle capacité est-elle compatible avec la condition de totale dépendance qu'on vient de décrire ?

— La réponse ne peut être que négative. Si pour juger de quoi que ce soit un écart est nécessaire, *a fortiori*, l'idée, le jugement, et la question relatives au tout, requièrent-elles un écart, une distance ou un vide appropriés. Pour penser le tout, il faut que nous n'y soyons pas immergés aux divers titres que nous avons rappelés. A cette indispensable émergence nous donnons le nom prévu de *rien* ou de *néant actif*.

— Appelons « monde » « le tout » concret dans lequel nous sommes. Nous devons, en conséquence, ajouter une clause analogue : pour être-au-monde ou dans le monde, la première condition est de n'être pas du monde comme élément, partie ou phénomène. Il n'est de monde que par l'émergence d'un « néant actif ».

— Toutefois, ce « néant actif » ne peut pas ne pas poser une question. Tout homme qui vient au monde doit en exercer le préalable. Mais nul n'est en mesure de l'épuiser. De soi, il excède tous les singuliers qui l'invoquent. En ce sens il n'est propriété exclusive de personne. C'est pourquoi de chacun d'eux nous dirons qu'il participe d'un « néant actif » qui est leur « source commune ».

— A cette source commune nous avons donné le nom d'*originel*. Nous retiendrons la dénomination. Mais comment en dire plus, comment en parler si, à la différence du mystique, on récuse, comme le philosophe, le devoir de se taire ?

— Le langage ontologique ne saurait convenir, puisque l'instance en question est en deçà de l'être et du tout. Pour la même raison, il nous faut refuser la théologie de l'éminence qui porte à leur limite d'excès les perfections attribuées à Dieu. En effet, si affinée qu'en soit la pensée, qu'on la nomme être pur ou pur esprit, la divine éminence, que les métaphysiques ont héritée de la tradition religieuse, ou bien se confond avec le tout de l'être ou bien s'identifie à la totalité virtuelle qui le contient.

A ce sujet, j'aime reprendre, d'un de ses sermons latins, une formule de Maître Eckhart dont je risque, en la paraphrasant, une approximative traduction : « Étant donné que l'intellect résout (tout ce qu'il saisit) dans (la lumière de) l'être (comme premier intelligible), il faut que cela ne soit qu'un lieu de passage (ou de transit)... Car de Dieu lui-même, sous ce nom d'être, voire sous tout (autre) nom, l'âme doit ne faire qu'un lieu de passage » (cf. texte latin in W. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 114).

— Pour surmonter les réticences auxquelles on faisait allusion, le modeste discours qu'on ne peut éviter devrait se limiter, d'une part, suivant l'exemple des néoplatoniciens dans leur pratique de la théologie négative, à une mise en garde relative à la pertinence des déterminations ; d'autre part, selon la formule eckhartienne, il devrait insister tantôt sur l'idée de transit comme impératif de passage, tantôt, et par là même, sur une certaine allégresse qui « se sent du mouvement pour aller toujours au-delà ».

— L'*originel* qui motive ce langage ne peut dès lors se faire « sentir » ou « exister » que par la médiation de ses effets. Nous le dirons pour cette raison : fonction critique et fonction promouvante qui prévient, en chacun de nous, les initiatives d'une liberté.

— Quel rapport entre les fonctions dévolues à cet *originel* et celles que désigne, ou qu'a voulu désigner, le terme *Epochè* ? La question ne manque pas d'à-propos. La phénoménologie husserlienne, par la reprise qu'elle opère d'un terme grec d'usage philosophique, tenait à signifier, contre le danger de ce qui va de soi selon la pente dogmatique des affirmations, la nécessité d'un « vœu solennel de pauvreté » et de continence, qui serait condition transcendantale de la philosophie et ouverture d'un espace infini de recherche. L'*originel* phénoménologique, selon le droit fil de son acception technique, serait alors, dans notre perspective, un mode possible, parmi d'autres, d'appropriation ou de détermination-limitation de l'*originel* tel qu'il fut compris en son rapport au tout. Celui-ci, en conséquence, ne saurait être propriété privée du philosophe, bien qu'on doive reconnaître à la philosophie l'honneur de s'en être le plus approchée. Il importe, cependant, de sauvegarder la différence. Car tout homme qui vient au

monde doit, philosophe ou non, participer de cet originel qui, seul, lui permet d'être dans le monde, de le mettre en question et de le transformer.

— D'autres questions sont à prévoir, plus pressantes peut-être. Il serait malhonnête de les esquiver. Je les pose, telles qu'elles viennent et ne peuvent ne pas venir, à la pensée : Quel est le rapport de l'*originel* à l'axe de transcendance sur lequel se situe la religion ? Discerne-t-on quelque analogie avec l'*innommé* dont se réclament les mystiques ? Qu'en est-il d'un rapprochement éventuel avec l'une ou l'autre des formes les plus austères du bouddhisme ?

Je n'aborde le religieux et les formes religieuses — parmi celles-ci le christianisme, indissociable lui-même de l'*Israël de Dieu* dont parle saint Paul — que par le biais de leur rapport à l'*originel*, en tant que présupposé universel de la possibilité du tout et du monde. Car c'est bien au monde-tout, et à la place qu'y occupe l'humain, qu'ont affaire, pour les référer à leur origine, les religions qui nous sont les plus proches. Comment conçoivent-elles cette origine ? Il semble qu'elles hésitent entre un anthropomorphisme plus ou moins lourd et une libérante austérité qui, sous la poussée critique du divin, aboutira, en Israël, à l'interdit de toute image et à l'impératif d'un iconoclasme généralisé. Toutefois, la pente, historiquement dominante, est bien celle qu'on connaît. Il est essentiel au religieux, tel qu'il apparaît dans les écritures bibliques, de sensibiliser l'*originel* selon les tournures d'une *cause* qui, à la différence du *principe* — lequel n'est rien de ce qui procède de lui —, crée toutes choses, et l'homme en particulier, à son image et ressemblance, parce que, déjà en elle-même, en vertu d'une loi d'égalité entre action et réaction, et en amont de ses effets, elle s'affecte de leurs propres couleurs. Le Très-Haut se reflète dans sa « descendance » et celle-ci, en retour, se restitue au Très-Haut. C'est ainsi que l'existence se redouble en préexistence, et que la préexistence se retourne en existence. Le jeu de réciprocité ainsi inauguré peut se prolonger, en effet de miroir, dans un cercle d'élection qui fait se correspondre, d'un mutuel appui, l'unicité du Dieu qui choisit son unique et l'unicité du peuple élu qui célèbre, en l'unicité de son Dieu, son statut d'exception. On peut dès lors accuser l'Origine ainsi comprise de trahir l'*originel* dont on ne saurait dire ni qu'il soit unique ni qu'il soit pluriel, à moins que l'on n'affirme l'un et

l'autre pour signifier par-là qu'il est en dehors de ces catégories.

Le jeune Victor, au terme des passionnantes questions qu'il m'adressait, avançait la conclusion qui s'imposait à lui : toute religion est, par essence, idolâtrie et trop humaine faiblesse. Comme je lui objectai l'iconoclasme d'Israël, il inféra, de cette apparente entorse à sa représentation du religieux, une autre conclusion : « Les juifs n'ont donc pas de religion. C'est pourquoi ils ont le courage d'être et de rester eux-mêmes, sans appel de prière à un prétendu sauveur ».

A l'intérieur du christianisme, depuis la Réforme surtout, et sous l'influence de la théologie protestante, la distinction devint courante entre foi (chrétienne) d'une part et religion (sous-entendu païenne) d'autre part. En quel sens faut-il entendre ce qui se voulait division sans compromis ? Le retour à la Bible, au Nouveau Testament, à la lecture de Paul surtout (Cf. I *Corinthiens* 1, 20-26), accusait une différence irréductible, de par le relief incomparable que prenait, dans la pénombre du Vendredi Saint, le Christ en croix, image ou plutôt signe, mais signe exsangue de contradiction, qui opposait le quasi-néant d'un dieu infirme et fou à la représentation religieuse, dominante alors, d'un dieu de sagesse et de puissance, d'un Dieu-tout. « Scandale pour les juifs et folie pour les grecs », comme le précisait la lettre de Paul, la Croix proclamait, en effet, une différence, qu'il eût fallu écrire avec une majuscule. La foi originelle, instaurée en rupture avec la religion, c'est-à-dire avec un Dieu dont on pouvait craindre, sur le cours de l'histoire humaine, la domination totalitaire, proposait, avec la Croix, l'analogie lointain d'un « néant actif », principe critique et puissance stimulatrice. Faudrait-il se lamenter de ce que la Différence en croix ait été oubliée, et que cet oubli ait permis, à la composante religieuse qui la menace de son ombre, les triomphes discutables que son active présence aurait pu sinon interdire du moins atténuer.

Je laisse à de meilleurs juges le soin de se prononcer. Il me suffit d'avoir suggéré la manière dont l'Origine et l'*originel*, dans une religion de rayonnement occidental, ont été amenés à distendre leurs rapports ou à les resserrer.

Au sens étroit que nous lui donnons, nous réservons l'appellation « mystique » à un courant de spiritualité médiévale dont la teneur, néo-platonicienne et spéculative, telle

qu'elle fut transmise et adaptée par Denys l'Aréopagite, s'est croisée, chez Maître Eckhart et ses premiers disciples, avec la tradition chrétienne. La mystique ainsi comprise ne se dissocie pas d'un contexte religieux. En effet, au temps même de Plotin, de Proclus et de Damascius, les rigueurs de la théologie négative n'interdisaient ni l'accueil, en leur ferveur capiteuse, des religions orientales, ni la reprise, en interprétation allégorique, des diverses mythologies qui, dans le milieu bouillonnant d'Alexandrie, s'étaient donné rendez-vous. Entre religion et mystique la communication ne posait pas de problème vu l'universelle tolérance qui régnait alors. En milieu chrétien, par contre, la relation ne tarderait pas à devenir conflictuelle, comme en témoigne le procès de Maître Eckhart. Et cela pour deux raisons. D'une part, le « mysticisme » dit « spéculatif » contestait l'absolu du donné religieux en sa formulation de foi dogmatique. Celle-ci, bien qu'enracinée dans un en-deçà d'elle-même, a pour mission de le traduire en représentations, rites, et pratiques. Le mystique procède à l'inverse. Il remonte la pente normale du religieux pour le résoudre en son inspiration inaugurale, sorte d'extase qui ne dépossède de tout être, de tout avoir ou savoir que pour unir l'âme, en sa nudité, et en deçà de toute détermination, à cette profondeur native qui est son lieu d'origine. On serait tenté de dire qu'il intellectualise les sensations tandis que la religion sensibilise l'intelligible. Ce serait une erreur. Car pour lui, il faut dépasser le domaine de l'être aussi bien que le régime de l'intellect pour rejoindre, en cet en-deçà, la source toujours jaillissante dont naît, à chaque instant, la grâce multiforme de l'univers et la figure de son dieu. D'autre part, seconde raison d'un écart irréductible, Dieu lui-même, comme le souligne le texte eckhartien que nous avons cité, n'est qu'un lieu de transit qu'il faut nécessairement dépasser pour le résoudre, à son tour, en cet abîme sans nom ou à ce « néant par excès » que nul concept ne saurait atteindre mais que, par contre, peuvent honorer de leur pauvreté des images même grossières, moins dangereuses que les prédicats les plus sublimes d'une théologie d'éminence. En deçà de la divinité, cette résolution en abîme se confondrait-elle avec les profondeurs mêmes de l'âme ? Quelle différence dès lors entre l'une et l'autre indétermination ? Pour les distinguer, il faudrait une détermination discriminante. Or le mystique se situe au-delà ou en deçà de toute détermination. On

comprend sans peine l'inquiétude du théologien classique et du magistère qu'il représentait.

Une question analogue à celle que nous évoquions ne peut manquer de se faire jour à propos du rapport entre l'*originel* que la philosophie postule pour penser le tout et l'*origine* auquel le mystique réduit le tout du monde et le Dieu de sa tradition. En guise de réponse, mais en craignant la ruse d'une échappatoire, nous dirions que l'*originel* philosophique fait abstraction, de soi, du contexte religieux dans lequel se meut, ne pouvant s'en passer, le courant mystique qui fut notre référence.

Le bouddhisme est à l'image des mille bouddhas qui fleurissent ses temples. Dispersé mais reconnaissable. Celui qu'il me fut donné de connaître, grâce à l'École de Kyoto et à son maître Nishitani, se signalait par une rigueur exemplaire qui, fidèle à l'austérité d'origine, récusait toute inflexion religieuse pour en réserver la ferveur, à défaut d'une piété, à la tendresse d'une pitié-compassion aux dimensions de l'univers. Rien non plus n'eût rappelé, dans le silence du jardin japonais, une proximité décelable avec le courant mystique dont la théologie négative, trop bavarde au dire de Jean Trouillard, soutenait le discours et les hymnes à la nuit. Seul le *néant actif*, que dénomme le terme *sunyata*, avait droit de cité en ces temples qui me semblaient plus propices au vide de l'âme qu'à la présence de Dieu. Le *sunyata*, autant qu'on puisse en rejoindre la radicalité par la médiation de l'*originel*, semblait impliquer, selon l'une des formules qui m'ont le plus frappé, une victoire sur le tout, et sur l'être comme puissance du désir, c'est-à-dire comme malheur fondamental, sans qu'il y ait, au-delà de nous dans le ciel, une instance supérieure, innocente ou responsable de ce mal. Quant au *nirvana*, s'il est interdit d'en parler, ce ne serait point parce que s'y abriterait quelque mystère, mais simplement parce qu'il n'ajoute au *sunyata*, en son efficacité néantisante, que l'effet, terminal et souhaité, de la décisive illumination.

Au terme d'une excursion trop brève pour n'être point partielle, nous ne proposons pas une conclusion ferme qui fixerait l'*originel* à l'une ou l'autre des formes historiques, susceptibles d'en illustrer la fonction. La neutralité philosophique qui le caractérise tolère, cependant, ou plutôt encourage, les rapprochements que nous nous sommes permis. *L'Epochè* phénoméno-

logique, si elle ne sature pas ses possibilités d'extension, en serait toutefois, pour le philosophe qui la pratique, le modèle le plus approprié. Au niveau du religieux chrétien, la théologie de la Croix, bien qu'irréductible à une théologie négative de style néoplatonicien, requiert, elle aussi, d'analogues dépassements. La foi qu'elle inspire développe, en son champ co-naturel, un mouvement à la fois critique et promouvant, capable de réduire, sinon d'éliminer, la tendance totalitaire et homicide, inhérente, comme l'a bien vu le jeune Victor, à toute religion. Cette foi nue, d'infirmité et de folie, ne m'est pas indifférente. Du courant mystique, on retiendra l'unité, plus profonde que toute union, entre le principe et ce dont il est principe ; car, en deçà de la différence, une originale réciprocité s'établit en profondeur, dont j'emprunte les formules à deux philosophes, peu suspects de mysticisme échevelé. La première, déjà citée, est de Spinoza : « L'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu sont une seule et même chose » (cf. supra p. 78). La seconde est signée du nom de Hegel : « L'homme ne connaît Dieu qu'en tant que Dieu, en l'homme, se connaît soi-même » et devient « conscience de soi » (*Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, 14^e leçon, p. 147). De même, en une terminologie plus proche du néoplatonisme, nous dirions, à propos de *l'originel*, que le mouvement par lequel il nous fait être est le mouvement par lequel nous le faisons être. Détaché de toute résonance religieuse ou mystique, le *sunyata* bouddhiste ne cesse de nous impressionner par une neutralité qui, bien que ne ressortissant pas du même contexte, n'en est pas moins un trait caractéristique de notre *originel*. Ce masque de neutralité dont nous l'enveloppons ne cacherait-il pas une référence plus précise, chrétienne pour tout dire, que nous n'aurions pas le courage de reconnaître ? La question est légitime. Je répondrai, non sans quelque maladresse : nul ne connaît, en son étendue, la dette qu'il a pu contracter ; pas plus qu'il ne peut mettre sur table l'ensemble des postulats qui sous-tendent, à un certain âge surtout, la facture de son discours. Il ne faudrait pas, cependant, que la crainte de l'éclectisme nous oblige à isoler les différences en substances séparées. Les affinités sont aussi remarquables que les distinctions. Double impératif à respecter.

VII. DE L'HOMME ET DE L'HUMAIN

Sur la deuxième dimension droite-gauche de notre schéma régulateur, nous serions tentés d'inscrire l'énoncé : *l'homme pense (homo cogitat)* qui figure, en second, dans l'axiomatique préliminaire de la deuxième partie de *l'Éthique*. Bien que d'apparence axiomatique, la proposition se présente, en fait, comme un postulat au sens aristotélicien de constat ou de vérité factuelle, d'expérience si l'on préfère. Il ne s'agirait donc ni de définition essentielle ni de propriété nécessaire, consécutive à une nature. On pourrait traduire : *c'est un fait que l'homme pense*, ou que *l'on pense*, en parfait contraste avec le célèbre *cogito*, auquel, tacitement, il est fait référence. Pourquoi ce simple indicatif, sans addition de nécessité intelligible ? Peut-être pour ne point grever d'une demande trop exigeante, et par là difficile à satisfaire, une recherche d'entendement. S'il faut s'entendre entre philosophes, il convient que ce soit d'abord sur le plus petit dénominateur, au quasi-zéro de l'indispensable. L'indigence de ce commencement ne laisse pas, pour autant, de nous intriguer. Le fait de penser serait-il si communément admis quand il s'agit de l'homme ? Supposé qu'il en soit ainsi, et pas seulement pour les praticiens de l'intelligence artificielle, on accordera la nécessaire pauvreté d'une détermination initiale telle que *penser quelque chose*, analogue à celle qui, dans les ontologies traditionnelles, affectait l'être en tant qu'être d'une généralité si vague — l'ombre d'un *quelque chose* — qu'il était permis d'assimiler au néant un vide aussi déconcertant. En quel sens ce minimum voisine-t-il avec le néant ? Et de quel néant s'agit-il ? Serait-ce le quasi-rien de l'âme intellectuelle dont il fut dit qu'elle n'avait aucune nature sinon celle-ci : « être en puissance d'avoir toutes (les natures) par la connaissance » ? Qu'il s'agisse de l'être, de la pensée ou de l'âme, que ce soit dans un langage de philosophe ou dans un ouvrage de mystique, la corrélation du néant et du tout paraît s'imposer