

Laval théologique et philosophique



La liberté comme don : À propos d'un ouvrage récent de M. Bieler

Emmanuel Tourpe

Volume 54, numéro 2, juin 1998

Bioéthique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401165ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401165ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tourpe, E. (1998). La liberté comme don : À propos d'un ouvrage récent de M. Bieler. *Laval théologique et philosophique*, 54(2), 411–422.
<https://doi.org/10.7202/401165ar>

◆ note critique

LA LIBERTÉ COMME DON

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT DE M. BIELER*

Emmanuel Tourpe

Institut Supérieur de Philosophie
Université Catholique de Louvain

Claude Bruaire avait développé en maître ce thème d'une logique de l'existence sous le signe du *don de la liberté*, et de la dette infinie de grâces et de remerciements envers notre immémoriale Origine. La forte « ontodologie » du philosophe français, où s'engrènent réciproquement l'être et l'amour à partir de la vie divine elle-même, semblait cependant bien isolée dans le paysage philosophique contemporain. Seul J.L. Marion peut-être laisse deviner, dans le progrès constant de sa pensée, et le souffle qui l'inspire, la lente et profusive maturation d'une intuition qui reprend, sur un plan original, le rythme pneumatique d'inspiration et d'expiration qui marquait la grande conception de Bruaire.

Dans l'attente inquiète de cet accomplissement, il importe de marquer des jalons, et de manifester quelques indices de ce que pourrait assumer une figure toujours plus profonde de la « liberté comme don ». Il nous semble qu'à ce patient travail de marquages préliminaires peut amplement participer le bel ouvrage de M. Bieler dont nous tenons à présenter les grandes lignes ci-dessous, en tant surtout qu'il renvoie avec force à des auteurs rarement traités, qui importent pourtant beaucoup pour le thème en question, et pour la philosophie dans son destin même.

Il est inhabituel que la collection, bientôt nonagénaire, des *Freiburger theologische Studien* de Herder accueille des études protestantes : au point qu'ici, un avertissement de l'éditeur a été nécessaire pour manifester que l'exigence de pensée propre à la Réforme n'a aucune influence sur la position de Bieler (p. 7), jeune théologien protestant de Berne. Cette remarque, qui peut prêter à sourire, nous introduit surtout au fait que l'auteur de cette étude sur « la liberté comme don » travaille principalement à partir des données catholiques, ce qui ici signifie essentiellement : sur des données métaphysiques, ouvertes à la théologie. Comme nous en prévient l'auteur dans son Avant-Propos, il a d'ailleurs dû abandonner l'idée d'œuvrer à une interpré-

* Martin BIELER, *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg/Basel/Wien, Herder (coll. « Freiburger theologische Studien »), 1991, 528 pages.

tation *sotériologique* de la liberté, et s'est consacré aux seuls aspects *créationnels* (p. 9 ; 19). C'est la raison pour laquelle son étude, loin d'appartenir à la seule théologie spéculative, relève fondamentalement de la métaphysique, dans ses dimensions d'analogie de l'être, et d'analogie de la foi — d'autonomie méthodologique et d'exhaussement théologique.

Bien des analyses de M. Bieler sont métaphysiquement d'une grande portée — et même d'une fécondité assez singulière. Elles nous mènent en effet à concevoir la nature la plus profonde de l'*analogia entis*, comme *analogia libertatis*, et ouvrent la voie à la réconciliation de la pensée scolastique avec la modernité. Mais une telle conciliation ne va pas, bien évidemment, sans de profonds changements dans les conceptions que chacune des époques s'est faite de la liberté. Pour le thomisme notamment, une telle avancée déterminera un déploiement significatif de ses principes, qui, loin de le rendre à l'« ennemi cartésien » ou « kantien » (c'est le reproche que l'on peut faire à J. Maréchal et K. Rahner), lui offrira bien plutôt une nourriture constituante pour sa propre vie et croissance.

Nous proposons une présentation tripartite de cet ouvrage. Il s'agira d'abord d'énoncer la thèse principale de cet ouvrage, et son intuition organisatrice. Nous exposerons ensuite la structure de cette étude — pour conclure par quelques remarques critiques.

Théologiquement parlant, cet ouvrage se rattache essentiellement aux travaux de H.U. von Balthasar — mais cette remarque devrait déjà suffire à faire deviner quel point de vue philosophique sera ici adopté : bien évidemment celui de Ferdinand Ulrich, le très blondélien disciple de Gustav Siewerth. Le principal intérêt métaphysique de cet ouvrage réside même fondamentalement en cela, que pour une première fois, un auteur fait réellement correspondre les vues de Balthasar et celles du professeur de Regensburg. Nous ne disposons à ce jour d'aucun ouvrage qui cite autant de contributions de ce « Bruaire allemand » qu'est Ulrich (on ne connaît habituellement que le gros volume *Homo Abyssus*, et quelquefois le travail de doctorat sur le concept de matière chez les scolastiques)¹.

1. Comment ne pas énoncer les titres donnés dans cette bibliographie d'Ulrich — que l'on ne trouvera à notre connaissance nulle part ailleurs que chez Bieler, alors que, comme on va le voir, la doctrine d'Ulrich est absolument incontournable pour une métaphysique de l'être comme amour, et de la liberté comme don. Ce n'est pas pour rien qu'Ulrich est l'un des auteurs les plus cités par Balthasar — le théologien de l'amour — après A. von Speyr. Les ouvrages de l'inspirateur de Balthasar et Bieler traitent donc des sujets suivants : *Pauvreté et richesse de la liberté* (1986) ; *Athéisme et Incarnation* (1975) ; *Concept et foi. La démarche de pensée de Hegel dans « le savoir absolu »* (1970) ; *Cur non video praesentem ? Sur l'implication de la forme de pensée « grecque » et « latine » chez Anselme et Scot Erigène* (1975) ; *Le Problème d'une « métaphysique dans le retour du même »* (1961/62) ; *L'Homme en tant que commencement. Sur l'anthropologie philosophique de l'enfance* (1970) ; *L'Acte philosophique comme critique de l'idéologie* (1967) ; *La Puissance de l'homme chez Fr. Nietzsche* (1963) ; *L'Éthos comme structure ontologique de la communauté humaine* (1972) ; *Évolution-histoire-transcendance* (1968) ; *La Dignité de l'homme et la question de Dieu chez Marx, Nietzsche, et Kierkegaard* (1968) ; *La Prière comme acte créaturel fondamental* (1973) ; *Actualité de la liberté* (1974) ; *Gnosis et agapè* (1973) ; *Hegel et la question de la pure finitude* (1972) ; *L'Égoïsme et le désir athée de Dieu* (1982) ; *Dans quelle mesure la construction de la constitution de la substance fournit-elle un critère pour la construction du concept de matière chez Suarez, Duns Scot et Thomas ?* (1955) ; *Vivre dans l'unité de la vie et de la mort* (1973) ; *Nietzsche et la donation de sens athée à la perte du sens* (1971) ; *Paideia-Logos-Europa* (1962) ; *Puissance politique-*

D'Ulrich, Bieler conserve l'intuition fondatrice, et transversale : loin d'opposer nature et personne, nature et culture, nature et esprit, *bios* et *logos*, substance et relation, une authentique philosophie (chrétienne) de l'être les unit et les approprie dans son règne conciliant, historique et analogique. Tel est donc le point de départ : ni Ulpien ni Gaius, si l'on veut, aucune exclusive n'est réservée dans l'être, à l'un de ses moments constitutifs. Selon Ulrich, réalité et idéalité (pour reprendre sous une distinction générique les oppositions précédentes) appartiennent toutes deux à la *bonitas* première de l'*actus essendi* — à l'amour qui est le vrai nom de l'être. De cette compréhension ontologique originelle, s'ensuit une compréhension de la *liberté* humaine comme, à la fois, réalité donnée à elle-même (*liberum arbitrium*) et idéalité relative à l'être en totalité (*libertas*). Dans l'amour de l'être, cette liberté est un acte humain fondamentalement interpersonnel, orienté vers l'*agapè*, et non vers l'exaltation de soi. En même temps, cette liberté en tant qu'ouverture au tout de l'être comme bien, et similitude de la bonté divine, vise l'autre selon tous ses degrés, naturels et spirituels — si bien qu'il n'y a nul amour interpersonnel qui s'oppose à la nature. Au contraire, l'amour « idéal » reste toujours « réel », la faveur pour l'autre esprit emprunte les voies de l'autre comme nature. C'est la joie du oui dans la tendresse du fini. D'autre part, cette bonté de l'être, qui médiatise réalité et idéalité, et noue en gerbes d'amour les relations des êtres entre eux, est un pur « néant » en soi : comme bonté, l'être se perd, et se désapproprie vraiment dans ce jeu de l'esprit et de la nature, de l'acte et de la subsistance. Pur « néant », il est aussi (pour reprendre une expression de Siewerth) pure « médiation » du fini et de l'infini : c'est pourquoi la grâce dispose toujours déjà, par l'être mondain, d'une voie ouverte devant elle pour se répandre. L'être est fondamentalement le « transcendantal surnaturel » (pour bien marquer la distance avec Rahner) : c'est dans l'être comme amour que se rencontrent le désir naturel du surnaturel, et la libre Incarnation du Christ (dont la kénose apparaît ontologiquement comme une pénétration divine du néant de l'être mondain).

De ce fait, la liberté humaine est toujours déjà articulée à la liberté divine, et se montre analogiquement son image. Comme telle, la liberté donnée à elle-même restera vraiment donnée à elle-même, mais ne se déploiera en même temps (toujours à l'image de Dieu) que si, suivant l'orientation créaturelle de l'être qui suscite sa liberté, elle s'ouvre à la totalité analogique de cet être, *i.e.* devient « indifférente » (au sens ignatien), ouverte à la libre monstration, action, et parole de Dieu dans l'être, mais surtout à son agir d'amour qui comble et excède absolument les attentes du monde et de l'esprit :

Un don n'est jamais retenu par le donateur, il sort en quelque sorte de lui pour entrer dans celui qui le reçoit pour cela. Mais le donateur n'est pas par là dépossédé, (pas plus que)

Philosophie-Grâce (1964) ; *L'Être et le Prochain* (1974) ; *Langage de convoitise et figures temporelles de l'idole* (1981) ; *Sur la nature spéculative du commencement philosophique* (1964) ; *L'Avenir comme figure de la liberté du « Je et Tu »* (1964) ; *Sur l'ontologie de l'homme* (1963). Titres originaux et références précises dans BIELER, p. 526-527. Nous suivons l'ordre, non chronologique, adopté par l'A. Il est tout de même à remarquer que Bieler oublie ici — outre l'ouvrage capital : *Homo Abyssus. L'aventure de la question de l'être* (1961) — deux contributions importantes de F. Ulrich aux *Colloques Castelli* de 1963 et de 1965 (sur « le problème de la démythisation de la morale » et sur « Langage, esprit et tradition » ; contributions en français). Une bibliographie complète devra en tenir compte.

celui qui le reçoit (ne) gagne le plein pouvoir sur son origine. Par contre, le plus spontanément le don est communiqué pour entrer dans celui qui le reçoit, pour confirmer la liberté de celui-ci, le plus foncièrement celui qui le reçoit se voit renvoyé à sa source et reste obligé à celui qui le lui a donné. Le don révèle ainsi la présence de son origine. C'est pourquoi l'être comme similitude de la bonté divine ne reste pas dans une sphère hypostasiée au-dessus du monde fini. Il ne se tient pas en soi, réfléchi sur son origine, au-dessus des choses créées de sorte que la création n'en puisse participer qu'en partie. Ce serait dissoudre la réalité concrète du réel dans l'idéalité gnostique et univoque. Si de l'autre côté l'être périssait dans la prison de l'étant sans laisser entrevoir le créateur, il devrait se perdre dans la diversité absolue et dans un monde sans transcendance. Ainsi il serait sacrifié à la pure équivocité. Si par contre l'être est compris comme similitude de l'amour divin, la pensée reste aussi fondamentalement obligée à son caractère de don. L'intellect conçoit l'être comme amour de telle façon qu'il le conserve intégralement dans la plénitude de son unité comme similitude de Dieu, et l'accepte volontiers en suivant le rythme de la communication, de l'exinanitio transcendante de l'être jusque dans le monde fini².

Il s'ensuit que la manifestation personnelle de cette dialectique de l'être comme acte et de l'essence comme subsistance concrète, est représentée comme être-au-monde par la liberté finie. En cela nous retrouvons la dialectique de position de soi-même et présupposition du monde et du toi. Mais cette différence ontologique n'est rien de fixé : nous avons en elle un mouvement transcendantal qui est le mouvement de la finitisation de l'être comme amour. La finitisation de l'être comme amour est cette dialectique : l'être créé comme acte, comme plénitude infinie ne prend sa subsistance qu'au moyen de la limitation opérée par l'essence ; son pouvoir, ou sa puissance, est d'être limité par l'essence. Alors le pouvoir de la spontanéité et de la liberté — liberté comme maîtrise est le service rendu à l'autre. Voilà la dialectique : l'être comme acte, l'essence comme subsistance concrète. Mais cette différence doit être comprise comme mouvement transcendantal de la finitisation de l'être comme amour, finitisation qui est, dans le monde, l'acte de la liberté finie dans le dialogue avec l'autre³.

Comme on le voit, c'est à une école de pensée très particulière que se rattache Bieler : à un thomisme que réformerait intérieurement la primauté blondélienne de l'amour sur l'intelligence (le dernier Siewerth, H. Beck, H.U. von Balthasar, F. Ulrich, mais aussi à leur manière J. De Finance et surtout A. Forest), à l'intérieur d'une mutation déjà bien avancée et assimilée, par l'analogie et l'actualité de l'être (Przywara, le premier Siewerth, le deuxième Maritain, Gilson, Fabro, De Finance etc.). Il s'agit ici de montrer que l'une et l'autre transformation *sont absolument et radicalement liées* (on aurait peut-être une illustration historique de cette nécessité avec les changements de perspective de Maritain à partir des années trente).

Cette connexion (évidemment thomiste) des aspects existentiel et essentiel de la liberté, que l'on pourrait renvoyer à l'engrenage des analogies de proportionnalité et d'attribution, est exposée par Bieler dans une série de dix thèses qu'il considère comme récapitulatives de son propos (cf. p. 19-20). Dans ces assertions, se montre immédiatement le parti *balthasarien* de l'A., qu'il considère lucidement comme un dépassement des positions de K. Barth⁴ (p. 18-19) :

2. F. ULRICH, dans *Herméneutique et Tradition*, Paris, 1963, p. 310-311.

3. ID., dans *Démythisation et Morale*, Paris, 1965, p. 312.

4. Cf. le très important ouvrage de H.U. von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976⁴.

1. La liberté du prochain, en tant qu'il se tourne vers moi, est la clé pour la compréhension de ce qui est. « L'homme est "le sens et la figure fondamentale du cosmos" (Ulrich). Par là se montre également la dignité du reste de la création. Ce qui ne signifie pas que la théologie doive se dissoudre en anthropologie, mais que l'absolue liberté, considérée *comme liberté*, qui a établi l'homme, s'épanouit seulement dans, et par l'homme. Il est donc toujours à nouveau question de l'homme. C'est la seule raison pour laquelle Dieu peut vraiment se communiquer dans *l'homme Jésus de Nazareth*, l'unique *Médiateur* qui relie le ciel et la terre, et toutes choses⁵. »
2. Théologie et philosophie renvoient l'une à l'autre, et doivent être traitées en même temps concernant ce thème de la liberté.
3. La métaphysique de Thomas occupe, dans cette thématization de la liberté, une place prépondérante.
4. Pensée de l'être, et philosophie dialogique (Ebner, Buber etc.) ne s'opposent pas, mais au contraire *sont toutes deux nécessités*. « Pour la caractérisation de l'altérité, de l'autonomie et de la liberté [...] le concept de relation pris isolément ne suffit pas⁶. »
5. Sans la pensée de l'être, ni les processions trinitaires, ni la création, ni l'autocommunication de Dieu dans le Christ Jésus ne peuvent être suffisamment réfléchies, ni pensées en leur sens profond.
6. Les processions trinitaires, et la création comme autocommunication divine, constituent des ordres analogues de l'« événement circulaire » de bonté intérieure, par quoi se montre la logique de l'offrande de soi divine, qui imprime le caractère de « don » à toute réalité⁷.
7. L'espace et le temps, dans ces ordres, sont conservés — de sorte que la liberté constitue l'horizon ultime de la spatio-temporalité.
8. Il y a une identité foncière, entre l'autocommunication parfaite et la liberté accomplie, la toute-puissance et l'amour.
9. Empruntant une expression de J. Pieper, l'on peut donc dire que le caractère de « don » de la réalité est le « *Grund-Baugesetz* », la pierre d'angle de tout — à commencer par la liberté humaine.
10. Enfin, parce que dans une perspective thomiste, la création est une ressemblance de la bonté divine, elle est et devient le lieu de la rencontre avec l'Absolu, dans laquelle l'homme se reçoit comme *don* de Dieu. C'est pourquoi *le chemin du retour de la liberté à Dieu passe par le monde*. (C'est ici que l'on voit au mieux combien peu, effectivement, la Réforme influence notre A. !)

5. BIELER, p. 19.

6. *Ibid.*, p. 20.

7. Pour un développement de cette thèse, nous renvoyons à H.U. von BALTHASAR, *La Théologique*, II, Namur, 1995.

Le plan suivi par Bieler est assez clair. Une première partie (p. 23-138), traite de la constitution foncière de la liberté « finie ». Cette section, essentiellement historique, vise surtout à poser les fondements d'un dialogue entre Thomas d'Aquin — dont il est montré que le concept de liberté (p. 96 et suiv.) dépasse de loin en valeur les tentatives modernes des idéalistes allemands et de Nietzsche (p. 28 et suiv.) — avec Kierkegaard, et une version (révisée par Guardini et Theunissen) du « soi » chez cet auteur (p. 108 et suiv.). Cette partie reste cependant essentiellement consacrée à la « liberté finie » kierkegaardienne, considérée comme don de Dieu.

Une seconde partie (p. 139-209) esquisse la figure *originale* de la liberté, *i.e.* de la liberté *trinitaire*. Une place de choix est réservée à cet effet aux augustiniens (Augustin lui-même, mais aussi Richard de Saint Victor, Bonaventure), sans exclusive (cf. p. 153 et suiv.). Dans une synthèse systématique personnelle très dense, l'A. s'attache ensuite (p. 166 et suiv.) à déployer l'« événement » du don en Dieu, dont nous parlons plus haut (cf. le point 6.). De beaux et suggestifs développements nous sont offerts sur l'origine de l'unité et de la différence de la substance et du sujet dans la personne du Père (dans laquelle, nous dit l'A., est également fondée la différence entre *principium quod* (la Personne) et *principium quo* (la commune Nature) dans la vie trinitaire).

La troisième section — sur laquelle nous reviendrons plus bas —, insiste ensuite sur la constitution de la liberté humaine dans la communication de l'être (p. 211-376). C'est sans aucun doute la partie métaphysiquement la plus féconde, et la plus susceptible d'avoir des prolongements philosophiques. De toute manière, de l'avis même de Bieler :

[...] la véritable armature ontologique qui soutient la thèse, selon laquelle la liberté humaine est don, est fournie dans cette partie, à quoi revient par conséquent un rôle clé. Le point central de cette thèse est la présentation de la *métaphysique thomasiennne*, qui est accentuée *dialogalement*, et radicalisée à partir de la considération (christologiquement fondée) de l'*autocommunication divine*. Particulièrement importante à cet égard sera la discussion de la doctrine thomasiennne de la *subsistance*, qui renvoie à la *coappartenance de la substance et de la relation*, et la section touchant à l'*amitié*, selon laquelle le thème de l'interpersonnalité n'était pas tout à fait étranger à Thomas. Les réflexions de type ontologique, dialogique, et psychologique, doivent réciproquement s'éclairer dans cette partie⁸.

Deux sections, spéculativement toujours très fécondes, visent enfin à dévoiler les conditions de la liberté humaine (p. 377-452) dans son appartenance à la nature (p. 377 et suiv.), dans son rapport à l'espace et au temps (p. 385 et suiv.) et à la société (p. 427 et suiv. — d'étonnants passages sur Tocqueville et la Révolution française), et surtout à déployer la liberté humaine relativement au caractère de don de toute réalité (p. 453-500) : de beaux passages sont ici consacrés, dans une ligne très « balthasarienne-ulrichienne » à cette compréhension ontologique et trinitaire de la liberté comme don, qui implique de placer l'existence tout entière sous le signe des transcendants. On rejoint le célèbre mot de Maritain, dans sa définition de l'homme comme « animal se nourrissant de transcendants » : cette vision est ici richement fondée, et exprimée au contact du dialogisme (le « tu » du prochain étant le sens

8. BIELER, p. 21.

de la liberté transcendantale fondée). Bien des pages de la célèbre *Wahrheit der Welt* de Balthasar⁹ reviennent ici naturellement à la mémoire du lecteur attentif.

Une nouvelle interprétation de *Ver. I.1* est enfin proposée (p. 466 et suiv.), qui s'achève en une définition (à la fois très « thomasienne », « ignatienne », et « lubacienne ») du « chemin de la liberté » : *chercher et trouver Dieu en toutes choses* (p. 492 et suiv.).

Dans un superbe épilogue, l'A. prolonge ses réflexions augustinienes et thomistes en méditant sur le mot de la petite Thérèse : *Tout est grâce*, qui devient ici, bien évidemment : *Tout est don* (*Alles ist Gabe*, p. 501-504) : « Se montre ici la coïncidence de la toute puissante liberté et de l'amour. Seul le processus des processions trinitaires nous éclaire sur le fait que Dieu est capable de créer. Cela permet également de comprendre la figure concrète du créé comme reflet de la vie trinitaire : toute identité et différence créée doit être rapportée à l'unité et à l'indistinction du Père et du Fils dans la communauté de l'Esprit. Si la créature est effectivement le don de soi divin, cela doit pouvoir être montré dans une "ontologie trinitaire". » Dans cette mesure « seul le caractère de don de l'être fait concrètement comprendre combien tout est empreint par la figure de l'amour trinitaire »¹⁰.

Freiheit als Gabe de M. Bieler nous apparaît comme l'une des contributions théologiques les plus originales, et les plus métaphysiquement fécondes des dernières années. La philosophie théologienne d'Ulrich, et la théologie philosophante de Balthasar trouvent ici un écho profond et puissant, qui ne se contente pas de les répéter, mais pénètre leur texture et leur richesse pour proposer une œuvre puissante et contraignante, qui appelle à la décision. Une véritable ontologie trinitaire pourrait, et devrait procéder des fortes lignes de ce travail — une ontologie trinitaire véritablement thomiste, puisqu'il ne s'agit pas uniquement d'une doctrine psychologique de la Trinité, mais d'une compréhension authentiquement ontologique : « À partir du mouvement circulaire de la mission de Jésus, dans lequel s'accomplit le mouvement circulaire des processions trinitaires, il devient évident que le cercle du mouvement de finitisation de l'être, qui vient "à soi-même" dans l'homme libre, fraye la voie au mouvement de Dieu, qui porte à l'amitié de l'homme avec Dieu, i.e. à l'absolue auto-communication de Dieu à l'homme¹¹. » C'est dans ce cadre que se donne à entendre la proposition conclusive suivant laquelle, pour Bieler, « la liberté est d'être-soi en s'approchant de l'autre, et comme prochain de l'autre¹² ».

Peut-être à cause, finalement, de ses origines réformées, peut-être aussi en raison d'un certain effacement du *Logos* au profit d'une attention particulière pour le don du Père, ou peut-être enfin en raison d'une influence trop prégnante de Kierkegaard... toujours est-il qu'il existe cependant un risque important dans la perspective de Bieler. Ce danger est celui d'oublier que l'« autre », thomistiquement parlant, n'est pas

9. L'ancienne « Phénoménologie de la vérité », aujourd'hui retraduite et insérée dans la trilogie. Cf. H.U. von BALTHASAR, *La Théologie*, I, Namur, 1994.

10. BIELER, p. 502.

11. *Ibid.*, p. 502-503.

12. *Ibid.*, p. 503.

seulement l'« autre personne », mais *la raison* elle-même, et le concept objectif d'*essence* qui lui correspond. On peut craindre, pour tout dire, que la liberté ne soit médiatisée en direction de Dieu que *dans la réalité*, et non *dans l'idéalité* de l'être lui-même. Un indice en est déjà la toute première note de cet ouvrage (p. 17), où l'A. nous dit d'une façon surprenante que « *Wirklichkeit* » (effectivité, réalité, *ens* ou *res*) sera pris chez lui au sens exclusif de l'« *actualitas* » thomasiennne (actualité, *actus essendi, esse*) ! C'est là, dans l'initiale même du projet, introduire le doute sur la valeur véritablement thomiste du propos (on semble plutôt prendre l'être au sens de Sladecsek)¹³. Cette ambiguïté, qui existe peut-être déjà (mais cela demanderait à être vérifié) chez Ulrich¹⁴, ne peut par contre se réclamer de Hans Urs von Balthasar. Pour celui-ci (comme le montre avec évidence *Theologik II*), la primauté de l'amour sur

13. La remarque de de Fabro sur le concept (suarezien) de l'être rahnérien, qui confond l'*entitas* et l'*actus*, vaut sans doute ici pour l'être chez Bieler : « Ici s'opère, nous semble-t-il, le passage à l'esse comme unité supracatégorielle au sens de l'unité profonde de toute réalité et comme le fondement dont dérivent toutes ses déterminations possibles : en effet, c'est à l'esse comme "effectivité" au sens courant du mot que sont réelles toutes les déterminations essentielles ; et ainsi, dans tous les jugements, est atteint l'esse lui-même, et dans tous les jugements est obtenu en même temps un savoir de l'esse lui-même. Cet esse de Rahner est l'"entitas" au sens aristotélicien, comme l'abstrait de l'ens, qu'il continue au contraire à prendre pour l'esse qui est l'actus essendi de saint Thomas, traînant ainsi une équivoque qui a une longue histoire dans l'interprétation du thomisme : il l'appelle [...] "un objet de second ordre", et puisqu'on ajoute qu'il ne devient pas objet d'une "intuition métaphysique", comme voudrait le dire tel ou tel thomiste, il semble que pour Rahner cet "esse" supracatégoriel est objet de second ordre parce qu'il se trouve au terme d'une seconde abstraction qui s'opère sur la formalité déjà abstraite, et dans laquelle précisément on atteint l'entitas, qui est le fondement réel unitaire achevé de toutes les déterminations essentielles possibles, auquel convient par conséquent une "illimitation négative". Bien significatif est le terme d'"illimitation", qui s'adapte bien à l'"entitas" suarezienne, mais qui contraste violemment avec l'infinité positive que saint Thomas attribue à l'esse, dans sa pureté de "perfectio separata" » (C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, 1961, p. 58).
14. Nos recherches sur Ulrich ne nous permettent pas d'affirmer quoi que ce soit de définitif à ce sujet. Peut-être cependant peut-on déjà être troublé par le fait que, dès *Homo Abyssus*, l'expression de la relation exemplaire de Dieu au monde est réservée à l'analogie de proportionnalité qui « signifie que les rapports propres à la dimension créaturelle sont analogues aux rapports en Dieu [...] ». Ainsi l'analogia proportionalitatis est-elle la véritable analogie entre Dieu et le créé, dans la mesure où en elle la même réciprocité de l'être et du néant vient à l'expression. C'est parce que, comme dit Thomas, l'être en tant qu'être est ressemblance de Dieu, qu'il y a une similitudo proportionum, mais aucune "habitudinis ad invicem", dans la mesure où l'être de l'étant ne subsiste pas » (F. ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln, 1961, p. 205-206). Cette position, qui ne quitte pas les rivages pourtant étroits des interprétations, rivées sur le *De Veritate*, de Thomas de Vio et Jean de saint Thomas, pourrait bien avoir comme conséquence que la « kénose » évoquée de l'être dans la réalité soit une « mort » réelle, dans laquelle la positivité médiatrice de l'être n'est plus préservée. On peut trouver un indice de cette « désontologisation » de l'étant dans cette réponse d'Ulrich à S. Breton, réponse qui oppose étrangement à nouveau ontologie et dialogisme — contre le projet de départ : « Il est impossible de trouver dans le rapport même de moi et de toi une totalité, c'est-à-dire toute l'humanité, qui par surplus est une totalité non de choses mais de personnes. Une des plus grandes erreurs de notre philosophie catholique, c'est-à-dire de l'ontologie scolastique, c'est de penser presque toujours la communication "moi-toi", comme communication sujet-objet, ou moi-objet. Or l'horizon sujet-objet c'est l'être comme être, tandis que l'horizon du moi-toi n'est pas l'être comme être ; c'est une forme d'existence, une forme de l'être qui se manifeste dans une différence. Quand je pose comme horizon universel l'être en tant qu'être (l'être concept) l'homme n'est qu'un étant ; mais si je le conçois comme personne, l'autre n'est plus un étant, un *ens*, mais une différence entre l'être et l'étant comme liberté finie. Alors l'horizon universel est lui aussi existence dans une différence, mais une différence absolue : c'est le Christ incarné » (F. ULRICH, dans *Démythisation et Morale*, p. 323). Dans ce contexte, le Christ ne pourrait plus, selon le mot de Balthasar dans sa *Théologie de l'histoire*, est « analogie concrète », et unité en soi de l'universel et du particulier, de l'être et de l'essence : il ne serait norme que du particulier, de la « liberté » sans médium vers l'universalité que le seul désir transcendantal.

l'intelligence ne signifie pas une négligence du *logos*, au contraire : sans « logique » de l'amour, il n'y a nul don, et nul « mouvement circulaire trinitaire »¹⁵. Il manque sans doute à l'entreprise de Bieler le sens de la médiation du *langage* (raison-essence) entre cette liberté, et ce désir sur lesquels s'articule son œuvre : Bruaire avait déjà signalé la nécessité de ce médium, à défaut duquel la pensée risque de sombrer dans une ontologie de l'esprit sans être, ou de la relation inadéquatement rapportée à la substance (en dépit de l'intention explicite de Bieler). La conséquence d'un tel oubli se paie sans doute par un certain inaboutissement du projet — le concept de « la liberté comme don » de M. Bieler ne se rapproche-t-il pas davantage de celui de Mme Guyon et de Fénelon, que de celui, pourtant évoqué, de saint Ignace ? Certaines des remarques de Maritain dans les *Réflexions sur l'intelligence*, à défaut d'être pertinentes contre Blondel, se révéleraient ici fort utiles à une rectification de l'intuition développée par M. Bieler.

Curieusement, c'est à l'occasion du jugement que Bieler porte sur Gustav Siewerth, à partir prétendument d'Ulrich, que nous est donné un indice philosophique, du danger qui guette selon nous le beau projet du jeune théologien bernois. Nous disons « curieusement », car la critique habituellement adressée à Siewerth est également son « oubli de l'essence » (L.B. Puntel, E. Brito). Mais justement ici Siewerth apparaît comme le défenseur des droits de la raison et de l'essence, de l'idéalité, face au projet de Bieler.

Dans un excursus consacré à « la subsistance chez G. Siewerth et F. Ulrich » (p. 261-266), Bieler prétend en effet mettre en valeur ce « flottement dans les voiles » du système de Siewerth, qui, s'il ne « fait pas chavirer le navire » (p. 266), le déforce et l'empêche de rejoindre les vues d'Ulrich. Siewerth aurait, selon l'avis de l'A., bien mis en valeur la notion de liberté sous l'impulsion d'Ulrich (p. 263). La thématization siewerthienne de la liberté aurait cependant manqué un développement décisif, qui lui aurait permis de comprendre vraiment trinitairement la *libertas*. Le « penseur au cerveau de lion et au cœur d'enfant », comme l'appelle Balthasar, a en effet rapporté la liberté à une conception de la différence intradivine *qui n'a pas assez mis en exergue le caractère interpersonnel de la vie trinitaire, mais s'est tenu à la différence, exercée sous le règne de l'identité, de la nature (acte) et de l'hypostase (subsistance)*¹⁶ : « Siewerth retourne par là en un certain sens encore en deçà de la réciprocité

15. Cf. H.U. von BALTHASAR, *La Théologique*, II, p. 29 et suiv. Le théologien suisse s'appuie ici à bon droit sur le *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* de Blondel.

16. Cf. BIELER, p. 265 : « Les écrits d'Ulrich sont d'une seule pièce, parce qu'ils procèdent tous de l'intuition fondamentale selon laquelle toutes les différences sont ultimement enracinées dans la différence tensionnelle entre donateur et don dans l'événement intratrinitaire d'engendrement de l'engendrement. Celui-ci nous est accessible quand nous nous abandonnons à l'amour de Dieu pour nous, manifesté dans le Christ Jésus. Même Siewerth parvient à cette compréhension, mais ses expressions à ce sujet témoignent de "morceaux mal digérés" ("unverdaute Broken"), qui attestent qu'il lui manque dans cette affaire l'exigence (*Stringenz*) d'une ultime et originaire intelligence. Ainsi, la reconduction par Siewerth de toutes les différences à la différence entre l'Essence divine (Acte) et les Personnes divines (Subsistance) n'est plausible que conditionnellement — du fait que par là l'ultime origine de la différence n'est pas conçue comme la réciprocité personnelle des Personnes trinitaires, mais comme un principe qui la précède. Puisque l'unique différence "réale" en Dieu est la différence entre les Personnes (même l'auto-affirmation du Père décrite plus haut, qui mène à distinguer principium quod et principium quo, n'est pas "avant" l'Engendrement du Fils), elle doit conserver ce caractère en fondant toutes les différences créées. C'est

des Personnes trinitaires, et questionne la condition de possibilité des processions trinitaires » (p. 263). À cette compréhension siewerthienne, qui cherche à questionner la différence de l'idéalité et de la réalité, Bieler oppose la conception d'Ulrich, à laquelle n'a su accéder entièrement l'auteur de l'*Identitätssystem*, selon quoi, « en considération de la subsistance, c'est-à-dire de l'accomplissement réussi de la liberté humaine comme but du mouvement de finitisation de l'être, (on) tente de déployer la non-subsistance de l'être à partir de l'arrière-plan de l'horizon personnel comme moment de la *perfection* de l'être et de rendre transparente l'ontologie de l'événement personnel de l'offrande de soi — où s'ouvre foncièrement la possibilité de traiter *ensemble* les pensées ontologique et dialogique¹⁷ ». La conséquence en est, selon Bieler, qu'il se montre chez Siewerth une surévaluation de l'identité sur la différence, qui devraient toutes deux être traitées comme covalentes (*sic*, p. 266) :

[...] une substance, pour laquelle perfection la relation active à l'autre, dans la réalisation par la dimension accidentelle, ne joue aucun rôle, contredit la personnalité humaine. L'ultime principe de la différence ne peut pas être une différence pré-personnelle entre acte et subsistance. Si on ne se rapporte pas à la liberté personnelle de Dieu comme à l'ultime réalité, celle qui n'appelle aucun questionnement préliminaire, on doit alors chercher ce qui possibilise une différence dans la Nature divine. Chez Siewerth cela se réalise par la raison. Le renvoi de la possibilité à la raison montre une affinité avec les figures de la pensée hégélienne¹⁸.

Nonobstant des objections techniques qui n'ont pas lieu d'être détaillées ici (la raison n'est pas « principe » de la différence chez Siewerth, mais « milieu » de celle-ci¹⁹ ; la personne n'est pas absente des préoccupations siewerthiennes, mais en cons-

pourquoi la tentative de Siewerth de déterminer la Raison divine comme la production du néant, n'est pas probante. »

17. *Ibid.*, p. 264-265.

18. *Ibid.*, p. 266.

19. En théologie, nous dit le grand thomiste, la différence apparaît comme la différence d'être de l'être divin lui-même, qui, comme unité simple, n'existe que dans la communication engendrante et aimante de sa plénitude essentielle totale aux subsistances réalement distinctes (« Personnes » divines), et dans la pénétration relationnelle de soi dans l'unité de l'être. La « personne », l'être-pour-soi-subsistant, est absolument identique à sa « relation ». C'est pourquoi l'« engendrement » et l'« être-engendré », ainsi que l'« exhalaison divine de l'amour », qualifient la différence, et le rapport opposé de la communication essentielle illimitée, et par là l'identité de l'essence. Dieu toutefois est par nature « Esprit » pensant, qui s'exprime en s'engendrant, et se pénètre à la fois en se pensant et en s'aimant. Lorsqu'Il pénètre sa profondeur essentielle infinie, la différence devient alors « infinie », sans dissoudre la simplicité divine parce que justement Il projette en Lui-même le « néant » dont nous parlions plus haut, pour mesurer sa propre uni-différence trinitaire. Ainsi, dans le Dieu-Trine « les catégories du "précédent" et de l'"être plus grand" du principe devant le *principiatum* doivent avoir un sens. L'Esprit de Dieu, en tant qu'Il pénètre son infinité, ne doit donc pas être pensé sans concevoir en même temps qu'Il laisse surgir par la pensée son "altérité", en raison de sa différence ontologique. Si Dieu est l'"être simple même" dans sa subsistance simple, son "altérité" ne peut être conçue que comme "non-être" et "non-unité". Dans cette mesure, le néant constitue un produit de l'Esprit divin lui-même (sans quoi l'auto-pénétration divine demeurerait dans un amour engendrant et aimant qui ne pourrait dépasser le cercle de son absolue différence et simplicité). Dieu serait le Père de son Fils, et leur commun Esprit, mais ne serait ni Créateur ni Seigneur, ni le Roi de son Royaume éternel » (G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959, p. 153). Ce que donc la théologie médiévale nommait l'« imitabilité » de Dieu se ramènerait à son être *comme* différent, qui laisse surgir en soi-même dans l'auto-pénétration de son Esprit connaissant et de son Amour, l'abîme de « ce qui n'est pas Dieu », parce que le fait de « ne-pas-être-Père » ou de « ne-pas-être-Fils » appartient à son Essence simple. On voit bien que l'essence et la raison

titue le cœur etc.), il faut surtout objecter que si effectivement Siewerth (comme Hegel) n'oublie pas la raison et l'essence (le Verbe) dans le déploiement de la différence intradivine, M. Bieler par contre risque à tout instant une position schellingienne selon quoi la volonté a pour ainsi dire « la sagesse hors de soi ». Dans la perspective de Siewerth au contraire, la personne et l'interpersonnalité, la relation enfin, ne sont pas « équivalentes » à la substance, mais en constituent la note ultime, et le caractère d'accomplissement le plus haut (ce qui permet de maintenir ce que Thomas veut dire en faisant de la relation l'accident de la substance). C'est pourquoi chez Siewerth, la personne est *la nature épanouie en esprit*, et non pas simplement l'équivalence de la nature et de l'esprit (ce qui reste somme toute une position augustinienne). Il n'est pas possible d'opposer la configuration interpersonnelle de l'événement d'être divin, et la compréhension ontologique que l'on peut en avoir. À tout moment, l'interprétation de Bieler nous semble vouloir réconcilier « nature » et « personne », en « sursumant » et en « dissolvant » le premier dans le second. Notre opinion, qui demanderait à être vérifiée rigoureusement, est que la réconciliation de l'ontologie et du dialogisme est manquée par Bieler, parce qu'il « écrase » la première dans la seconde — au lieu de concevoir celle-ci comme manifestation supérieure de celle-là. Par son interprétation de la différence intratrinitaire, Siewerth rend possible la médiation créée de l'essence, comme mode de l'être, possibilité qui fait défaut à M. Bieler. En effet, la volonté siewerthienne d'enraciner la relation trinitaire des Hypostases dans l'unité de la Nature de l'être fonde *dans l'être* l'interpersonnalité, et appelle donc un correspondant naturel pour le créé, qui fasse droit à cette exigence pour l'être de ne pas se présenter seulement comme « subsistance », mais comme essence modale.

En maintenant la valeur de l'essence comme modalité de l'acte d'être, des êtres hiérarchiquement inférieurs aux êtres les plus spirituels, Siewerth nous semble donc faire droit, davantage qu'Ulrich et Bieler, à la liberté dans son rapport à l'universel, et au *logos*. C'est en s'articulant au désir transcendantal par le milieu de la raison et de l'essence, du langage, que la liberté peut et doit s'ouvrir à la totalité de l'être. C'est en faisant de la raison le lieu de formation du néant (et non le néant lui-même), que Siewerth peut médiatiser la différence en direction de l'unité divine, et thématiser vraiment le *don* de la liberté, attesté comme *dette* et action de grâce. Si, effectivement, cette position de Siewerth implique une certaine critique de la primauté de l'intellect sur la volonté chez Thomas — de quoi s'aliéner les *Rassegna*²⁰, une telle compréhension associe intégralement le moment du *logos* au déploiement de l'amour

ne sont pas le principe de la différence, mais son *moyen* (ce qui permet justement de maintenir la différence *sous l'identité* ; rendre équivalentes identité et différence n'est pas une position thomiste, mais derridienne, avec les conséquences que cela implique) : sinon, la différence ne vaudrait justement pas entre acte et subsistance. Cf. *ibid.*, p. 289 : « Ce n'est que lorsque l'on voit que la plus haute et la première différence réelle visible n'est pas celle de l'être et de l'essence (puissance), mais celle de l'"acte" et de la "subsistance", qu'il est possible de se soustraire à l'obligation logique qui gît dans la dialectique de Hegel, et de tenir l'être dans la différence de l'autodéploiement et de l'autopénétration en lui-même, sans succomber à la nécessité de laisser l'Un absolu se définir ou venir à soi dans l'altérité de nature finie, ou bien sans s'achever dans un "surêtre" transcendant. »

20. Cf. G. SIEWERTH, *Die menschliche Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Düsseldorf, 1954, p. 56 ; 124-130. Dans le même sens, voir K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Munich (Pullach), 1971.

de l'être, de sorte qu'à partir de Siewerth est rendu possible un *véritable déploiement du thomisme* dans la direction de Blondel, mais qui ne sacrifie pas l'essence et la raison comme « lieu propre » de l'altérité. Une fondation analogique de la liberté humaine sur la liberté intratrinitaire, comme don et amour, n'a de sens que si, et seulement si, cette liberté divine originaire n'a pas seulement le Verbe pour *fin*, mais aussi comme *milieu*, pas seulement la réalité comme subsistance, mais aussi comme idéalité. À cette seule condition, de l'acte amoureux et continuellement abandonné à la subsistance, la bonté divine sera vraiment exemplairement imagée dans la liberté humaine comme *don* et *dette* — en termes bruairiens, comme inspiration et expiration.

C'est pourquoi, à notre avis, l'ensemble du beau projet de M. Bieler devrait être maintenant relu à la lumière de l'ontologie de Siewerth, et rendu à un véritable déploiement du thomisme.