

Laval théologique et philosophique



Henri LAUX, *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Le grenier à sel »), 2001, 128 p.

Jean-Pierre Fortin

Volume 58, numéro 3, octobre 2002

La question de Dieu

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000658ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000658ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Fortin, J.-P. (2002). Compte rendu de [Henri LAUX, *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Le grenier à sel »), 2001, 128 p.] *Laval théologique et philosophique*, 58(3), 647–650.
<https://doi.org/10.7202/000658ar>

tour, ainsi qu'aux autres, voie d'accomplissement là où la seule autre option est la dispersion égoïste dans les êtres.

Cet aspect appelle enfin, dans le dernier chapitre, une nouvelle réflexion sur le rapport de l'être humain au monde. La matière est alors présentée comme la « fissure » (p. 226), la résistance permettant l'individuation (cf. p. 229), le principe métaphysique d'incomplétude du monde (cf. p. 227). Elle appelle l'intelligence et la volonté sur la route de la réalisation. Cela reconduit l'auteur à la nature métaphysique du problème de la finalité dans l'univers, selon laquelle celui-ci doit être pensé comme organique, le théâtre d'un drame où les êtres ont à s'accomplir, à passer de l'élan vital qui les définit initialement à l'élan de l'esprit, intégrant le précédent et conduisant à la « perfection transcendante de la personne » (p. 239). La vie tout entière est donc à considérer sous un angle métaphysique où tout tient par le haut (p. 240) : l'Être attire tous les êtres vers lui. Philosophe chrétien, Blondel présente ultimement le Christ comme Dieu médiateur venant à la rencontre du monde pour l'accomplir et le sauver du mal, à savoir l'inachèvement d'un univers où l'homme a refusé cette médiation.

Dans sa conclusion, tout en évoquant de nouveau les difficultés actuelles présentées au départ, Pierre de Cointet marque bien le fait que Blondel propose une « philosophie du lien » (p. 249), qui cherche à articuler toutes les dimensions de son objet, afin de serrer au plus près le caractère un et complexe de l'univers ; la méthode sera donc toujours à perfectionner en ce sens. Le problème de la « destinée transcendante de l'homme » constitue en outre la « clé de voûte » de la philosophie pour saisir quelque chose de la « nature » et de « l'esprit » (p. 252). La disjonction ultime entre la théorie et la pratique sera alors le lieu de l'attente espérante de Dieu (cf. p. 256). Cela conduit Blondel à dire en point d'orgue que la métaphysique est au service de la charité et ouverture au Christ médiateur, cela au même titre que la mystique, autre voie privilégiée et nécessaire (p. 257).

Les idées soulevées comme la démarche de Pierre de Cointet contribuent à rendre son ouvrage passionnant : nous y retrouvons une progression sérieuse et détaillée dans l'univers d'une pensée parsemée de concepts abstraits en apparence, mais dont il s'emploie à faire ressortir la vitalité. La progression est patiente, chaque nouveau concept est bien défini et mis en perspective. Grâce à de brèves récapitulations périodiques, chemin faisant, la structure complexe et dynamique de la pensée blondélienne se détache de plus en plus nettement. Cela donne une vue d'ensemble tout à fait remarquable, qui manifeste constamment la dimension réellement concrète de la pensée de Blondel, et son aptitude à nourrir un débat d'envergure avec le nihilisme actuel. D'abondantes citations permettent une confrontation directe avec le philosophe présenté. On sent une volonté chez l'auteur de se faire le plus discret possible afin de laisser plus de place au philosophe d'Aix. Tout en étant sans doute la meilleure des introductions maintenant disponibles à la pensée de Blondel, ce livre de Pierre de Cointet met en vive lumière ce que Husserl appelait « les questions les plus brûlantes » de notre époque, celles « qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine ».

Daniel MOREAU
Université Laval, Québec

Henri LAUX, **Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu**, Paris, Beauchesne Éditeur (coll. « Le grenier à sel »), 2001, 128 p.

En se situant aux confins de la philosophie et de la théologie, Henri Laux tente de présenter, dans ce livre, une nouvelle façon d'aborder l'une des questions les plus fondamentales, sinon la plus essentielle entre toutes : la question de Dieu. Sans dénigrer le mode de l'argumentation logique, il

propose dans une optique de renouvellement du questionnement, d'ouverture, de considérer la question de Dieu du point de vue de son affirmation par l'être humain en tant que parole, car il s'agit, comme l'exprime fort bien le sous-titre du livre, d'un essai sur l'affirmation de Dieu. À partir d'une étude de cette expérience de la parole humaine que tous les êtres humains partagent, éprouvent en commun, l'auteur tente d'établir si l'activité et l'expérience de la parole comportent en elles-mêmes une dimension absolue, c'est-à-dire si la parole présente une exigence indéniable d'absolu. Le livre se déploie en cinq chapitres qui étudieront chacun un aspect de la vie humaine prise comme parole. D'abord il est question du verbe au sens usuel du terme, à savoir l'usage courant que nous faisons du langage dans la communication concrète avec autrui. Déjà dans l'expression langagière, et c'est là ce que l'auteur nous amène à constater, il y a implication de l'ultime, car il faut se prononcer à son sujet. La parole est révélation, manifestation de la pensée même en exercice, car celle-ci en est une « qui débat, rend compte, explore et cherche la cohérence du discours, qui convoque à des affirmations justes, vérifiées [...] » (p. 21). Si elle cherche le vrai, la pensée discerne, discrimine les discours, afin d'en mieux éclairer la réalité, elle se veut donc une exigence de vérité. Il s'ensuit que « considérée comme exigence vis-à-vis de nous-mêmes, la raison doit se risquer dans le consentement donné à tel discours » (p. 21). Dès le discours, il est impossible de ne pas se prononcer, car tout considérer à distance, sans opérer de discernement, de jugement portant sur telle ou telle affirmation quant à la nature réelle des choses, revient à suspendre son jugement rationnel. Une telle suspension consiste soit en un désistement de l'activité intellectuelle sur le réel, ou plus profondément, sur un certain jugement proféré sur le réel, car il est impossible de s'abstenir de juger du réel, sans avoir décidé de le faire, et toute décision ne saurait s'effectuer sans critère et donc discernement. Ainsi, penser est déjà s'engager. « [...] le discours sur Dieu est impossible si la raison ne se risque pas à parler. [...] Le risque à prendre est que ma raison devienne mienne ; elle l'est quand elle s'engage » (p. 21-22).

D'autre part si la raison discerne parmi les discours, alors elle pose des questions, questions qui exigent des réponses. D'où il suit que « le discours peut être compris selon une deuxième manière, comme une réponse : maintenant une responsabilité est engagée » (p. 22). Le mot le dit, répondre implique répondre de ce que l'on répond, d'où l'implication inévitable de la personne même qui formule cette réponse, en ce sens que personne ne peut obliger qui que ce soit à penser quoi que ce soit et donc que ce que chacun pense le définit et l'exprime lui. Ainsi, « si le discours sur Dieu est une réponse, on veut dire qu'il y a à répondre à une question en posant une affirmation, et qu'il y a à répondre de cette question : une responsabilité est en cause. Ce discours ne contraint pas, il oblige. [...] Obliger autrui, c'est lui faire percevoir du plus intérieur de lui-même l'urgence qu'il y a à poser telle affirmation en cohérence avec ce qu'il veut être dans sa conscience » (p. 23-24). Ceci nous permet d'entrevoir, voyant que la parole habite nos vies, qu'elle est une activité appelée sans cesse à être renouvelée, que la pensée est un retour, une réflexion, que la parole est une forme de vie et qu'elle ne peut donc jamais cesser sous peine de mourir. Par conséquent, l'objet ultime de la pensée, à savoir Dieu lui-même, ne saurait être saisi et enfermé dans un concept, se figeant ainsi pour mourir. « Dieu est recherché à la limite de l'expérience mais comme dans une essentielle présence à l'expérience. Et toujours le concept par où on le comprend vit de l'esprit de celui qui parle. Il s'agit bien d'une expérience de pensée » (p. 29). Ainsi, si Dieu apparaît insaisissable et infiniment éloigné dans un concept figé, il semble être éprouvé dans le dynamisme de l'expérience de la pensée de l'ultime sans cesse renouvelée. Chaque échelon de notre pensée de Dieu ne saurait le comprendre ni même une série infinie, mais cela nous le comprenons. Nous pressentons de mieux en mieux, quoique toujours très imparfaitement, l'ultime dans l'expérience que nous avons de le penser, qui se réitère, s'approfondissant. « En d'autres termes, les raisons doivent être pesées. [...] Peser les raisons, cela consiste à bien les connaître, à les éclairer, à en étudier la portée... Peser,

c'est dire ce qui a du poids, ce qui a plus de poids... On pèse des mots ou des convictions parce qu'ils ont du prix et qu'il y a toujours à décider d'un prix à payer pour vivre » (p. 32).

La transition au second chapitre s'opère ici naturellement, puisque celui-ci transige du discours à l'éthique, c'est-à-dire à la parole en tant que vécue. Le fait est, nous dit Henri Laux, « qu'il n'y a pas de reconnaissance de la vérité de l'existence sans un mouvement interne à cette existence, qui apprend à donner figure, et peut-être nom, à cette vérité » (p. 46). Ceci est une autre manière de dire que la parole n'est pas réductible aux mots prononcés d'un discours, qu'il soit extérieur ou intérieur, mais que les actes que nous posons sont également parole. Ils nous parlent, mais ce faisant, ils parlent de ce que nous incarnons, de ce que nous avons choisi comme ayant du prix, ce à quoi nous avons consacré notre temps, c'est-à-dire nous-mêmes. Dans le prolongement de la parole comme mot, il y a la parole comme acte, qui témoigne, à son tour, de l'état d'ébauche initiale dans lequel se trouve tout être humain. De même que la pensée se constitue dans la parole, de même la liberté se forge dans l'acte. C'est à ce moment, nous dit Henri Laux, que nous éprouvons plus grand que nous-mêmes. « Éprouver plus grand que soi, c'est reconnaître que cette vie est un avenir plutôt qu'une propriété. Je ne la saisis pas ; elle m'échappe par ses dimensions ; je reconnais à travers elle plus grand que moi. [...] Nous éprouvons, en des lieux communs de nos jours ou en des occasions plus rares, que notre existence a une profondeur qui nous étonne. Cette distance en nous-mêmes, avec nous-mêmes, nous interroge » (p. 50). Bref, il s'agit d'une « expérience : celle où il apparaît avec évidence que nous ne sommes pas notre propre principe » (p. 50).

L'infini s'ouvre ainsi en nous dans une expérience de ce qui nous transcende, prenant conscience que notre être se trouve sans cesse au-delà de lui-même, qu'il est à conquérir, à unifier et que cet être, s'il est à même de répondre des actes qu'il pose parce que libre, ne saurait répondre de son propre être, absolument parlant. Nous voici donc au troisième chapitre, à savoir celui qui traite de l'éthique, de la vie qui s'exprime en acte comme une parole constituant la personne même de celui qui en est le principe, avec ce sentiment d'être lui-même au-delà de lui-même, d'être à soi-même sa propre visée. Il s'agit donc d'œuvrer à l'unification de soi, à son intégrité. En effet, « l'existence dispersée est tumultueuse, au sens où l'éclatement de ses forces manifeste au sujet quelque difficulté à être. Dans l'unité, le sujet est présent à lui-même comme à plus grand que soi : c'est le rapport à lui-même, dans toute sa contingence, qui est vécu comme ouverture, présence à l'infini, alors qu'il ne s'agit rien moins que de faire corps avec ce qu'il entend comme étant sa décision propre et libre » (p. 70). S'éprouver dans son unité, dans une certaine plénitude, celle qu'il nous est possible d'appréhender, une expérience que l'auteur nommera également « une expérience de l'éternité », voilà d'autres manifestations pour chaque être humain de l'existence de l'absolu. Un absolu concret, parce qu'éprouvé, non dans une saisie plénière, mais toujours comme une expérience-limite. Cette dernière peut prendre la forme de la présence, de la plénitude, de ce que l'on nomme aussi le bonheur, la béatitude, c'est-à-dire de la visée de l'éthique, de ce que chaque être humain poursuit. Il peut s'agir aussi, comme nous l'avons vu plus haut, de la conviction acquise par la pensée pensant, discernant, cherchant la vérité.

Mais il peut aussi s'agir des expériences-limites que sous-tendent leurs contraires : le mal et la dénégation de Dieu : voilà l'objet du quatrième chapitre. Que répondre au mal ? Que répondre aux arguments qui déniaient Dieu ? Il est manifeste que Dieu n'est pas accessible dans une représentation quelconque, qu'il n'est jamais pleinement donné dans une saisie intuitive immédiate, qu'il ne se saisit jamais qu'à l'intérieur d'expériences-limites comme l'horizon qui les définit et les rend possibles. Ainsi, nous dit Henri Laux, il est possible d'entrevoir Dieu par-delà le mal et les dénégations possibles, parce qu'« entre le non-sens d'un mal qui terrasse l'homme et le contresens

d'un Dieu complice du mal, il y a la position fragile de l'attente qui espère de l'avenir une réciprocité de l'attente, [...] cet avenir peut raisonnablement être dit Dieu » (p. 101).

Enfin, le cinquième et dernier chapitre vient fermer la boucle de l'argument. Nous sommes partis de la parole prononcée (chap. 1), pour aller à la parole intérieure (chap. 2) et ensuite aux actes qui sont eux aussi, d'une certaine manière, parole (chap. 3), ainsi qu'aux contraires des paroles prononcées et des actes (chap. 4), pour aboutir maintenant à l'extrême de l'éthique, à savoir le mystique, chez qui tout agir est orienté vers l'absolu directement et uniquement. Ainsi le mystique recherche-t-il l'extase : « terme commun dans la mystique, et souvent suspecté de cacher une habile désertion du soi, mais terme le plus juste pour dire l'unité de la sortie de soi en son recueillement propre » (p. 111). Voilà donc ce que tout ce livre tentait d'exprimer : la parole, tant prise comme mot (extérieur ou intérieur) que comme acte (agir, action), implique nécessairement une sortie de soi qui ne va pas, si elle est véritable, sans un certain sentiment de soi comme étant infiniment distant de soi-même, un sentiment où l'on éprouve son être dans sa contingence et sa fragilité la plus grande, puisqu'on l'éprouve comme latent. Ce sentiment manifeste l'existence d'un absolu qui sous-tend tout notre être comme sa visée et son principe ultimes. À titre de manifestation lui-même de l'existence d'un absolu comme horizon de toute vie humaine et objet du désir ultime de tout être humain, ce livre s'avère tout à fait remarquable.

Jean-Pierre FORTIN
Université Laval, Québec

Leonard C.D.C. PRIESTLEY, **Pudgalavāda Buddhism. The Reality of the Indeterminate Self.**
University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, VIII-255 p.

Avec ce livre, qui vient couronner une longue carrière universitaire, Leonard Priestley nous offre une des premières monographies consacrées aux sectes bouddhistes personnalistes (*pudgalavāda*). Ce que nous savons de l'histoire du développement des doctrines bouddhistes est maigre en regard de la richesse du sujet. Si le Grand Véhicule (*mahāyāna*) est assez bien connu, c'est parce qu'il s'est maintenu en Asie sinisée. En ce qui a trait aux écoles anciennes, on possède le canon *theravāda*, secte religieuse principale du Sṛī Lankā, et une partie du canon *sarvāstivāda*. Toutefois, de la mort du Bouddha (que les historiens situent entre 480 et 368 av. n.è.) jusqu'à la disparition du bouddhisme en Inde vers 1000 n.è., 20 à 30 autres écoles bouddhiques se sont développées, dont on connaît fort peu de chose.

L. Priestley contribue donc à combler cette lacune en nous présentant cette étude de la pensée de ceux que la tradition a nommés les *pudgalavādin*, c'est-à-dire les personnalistes. L'ouvrage est d'autant plus important que, bien que considéré hérétique par les autres écoles, le courant *pudgalavāda* était loin d'occuper une position marginale dans la religion du Bienheureux. En effet, la moitié des sectes du bouddhisme indien appartenaient au Petit Véhicule, et la moitié de celles-ci étaient personnalistes (cf. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, 1958, cité par Priestley 1999, p. 31). De plus, ce mouvement est attesté dès le second siècle avant notre ère et s'est maintenu aussi longtemps que le bouddhisme indien.

L. Priestley nous introduit d'abord à la doctrine bouddhiste du soi (*ātman*), au peu qu'on arrive à reconstituer de l'histoire des sectes *pudgalavāda*, et aux sources disponibles en sanskrit, pāli, chinois et tibétain (toutes langues que l'auteur maîtrise).

L'auteur rappelle que, selon l'orthodoxie, le Bouddha ne voit dans le soi (*ātman*) qu'une façon de désigner un système composé de cinq agrégats, à savoir le corps, les sensations, la perception, la