Jean Greisch, Du « non-autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité

Paris, Presses universitaires de France, coll. « Chaire Étienne Gilson »,
2012, 388 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26435>
DOI : 10.4000/assr.26435
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2014
Pagination : 198
ISBN : 978-2-7132-2467-6
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Jean Greisch, Du « non-autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 168 | 2014, mis en ligne le 29 avril 2015, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26435> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.26435>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Jean Greisch, Du « non-autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité

Paris, Presses universitaires de France, coll. « Chaire Étienne Gilson », 2012, 388 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Jean Greisch, Du « non-autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Chaire Étienne Gilson », 2012, 388 p.

- 1 Toute question, rappelait saint Augustin dans ses *Confessions*, est « sous-tendue par une quête ». Il est ici « question de Dieu ». Que rien, sans doute, ne semble en tant que telle concerner les sciences « profanes ». Mais qu'aussi bien tout, peut-être, par une ruse épistémologique, la sollicite, ou y ramène. Non quant à « l'objet », mais quant à la méthode, dans la dimension herméneutique qui lie le sujet, précisément, à la quête. Saint Augustin : « Je ne suis pas seulement *celui* dont part la recherche [...] ou *celui en qui* se produit la recherche, mais l'accomplissement de la recherche elle-même est quelque chose du soi-même ». Qui n'a pas, en sciences sociales, connu ce retour de soi-même au cœur de sa « quête » ? Ainsi l'ouvrage de Jean Greisch sur les « figures » de Dieu dans les théologies philosophiques de la modernité ne peut laisser indifférent tout lecteur partageant ce même référent « méthodologique », par ailleurs assumée toute différence – tout écart absolu – de projet et d'intention.
- 2 Qu'en « est »-il donc de Dieu, comment avoir « pensée de Dieu », compréhension, connaissance ? D'Héraclite aux philosophies contemporaines, « les *Leçons* » données en mars 2012 par J. Greisch à la faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris analysent les différentes réponses apportées à ce vaste réseau de questions, organisées autour de deux « registres de nomination », Dieu et l'Absolu. Penser Dieu, dit Héraclite, est penser l'Absolu, cette « chose sage et séparée de tout », l'Un cosmique « à mettre tout seul et à part », en même temps que l'homme est en même solitude – que Husserl dira radicale. Indistinct, écrit Maître Eckhart, « si indistinct qu'il se distingue par son indistinction même ». Que seule la « docte ignorance permet, dit Nicolas de Cuse, d'en embrasser "l'incompréhensible" ». L'on sait alors « qu'on ne sait pas ». Il n'est pas, de Dieu, de savoir « positif ». Il est, résume J. Greisch « l'être absolu qui ne se laisse concevoir que comme l'*Un absolu qui est tout* », grandeur absolue (l'Un, l'éternité), qui précède le multiple, l'altérité. « L'altérité ; tout comme le nombre, vient après l'unité ». Seuls par conséquent les symboles mathématiques, qui opèrent sur des « nombres », peuvent approcher des choses divines. Si Dieu ne peut se connaître, du moins peut-on lui affecter des noms, mais seulement comme « déplis de la plénitude repliée de l'unique nom ineffable ». Ce qu'il s'agit donc de chercher, c'est le « nom de Dieu » qui est au-delà de toute représentation. Dieu, qui est « le but de toute possibilité, l'actualité de toute possibilité », « le voir absolu » qui permet que je dise « je suis parce que tu me regardes ». Ainsi Dieu, cet Absolu, est-il par définition « le *Non-autre* », qui, loin d'exclure les « autres », fonde au contraire leur altérité. Où l'on rencontre la pensée de Lévinas, pour qui Dieu est « le gardien de l'altérité absolue d'autrui ». Et toute chose singulière tient la garantie de sa singularité de « l'unicité du Non-autre ».

- 3 Nicolas de Cuse avant Copernic, Giordano Bruno après Copernic : le « seuil épochal » de la modernité est franchi. Le monde s'ouvre à son « désenchantement » et à la pensée scientifique. Si la philosophie s'écrit en langage mathématique, et si Mersenne dit que Dieu est *soumis* aux vérités mathématiques, Descartes répond que Dieu *crée librement* ces vérités et ces logiques. Et si ces « idées mathématiques » sont aussi intelligibles en Dieu qu'en l'esprit humain, c'est parce que le penser humain, le *cogito*, devient un principe, un « rapport de l'intellect conscient de soi à l'actualité » – ce que Husserl analyse comme « pure connaissance de soi, sphère absolument close en soi », et « qui ne se réclame pas de Dieu ». « Manière radicalement nouvelle de penser », note le philosophe allemand. Tâche paradoxale : *connaître* l'incompréhensibilité divine sans la *comprendre*. Tel est alors, selon J. Greisch, le « nom cartésien de Dieu », cette seule « idée de Dieu » écrit Descartes, « dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même ». Et cette « idée de Dieu » a été « mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie ». Aussi bien Dieu, cette *cause efficiente et totale*, est-il « le meilleur garant de la rationalité », qu'il a seul « pouvoir de fonder » note l'auteur. Dans le véritable « exercice spirituel » que représente la *Troisième Méditation*, Descartes conçoit Dieu « comme cause de soi-même, *causa sui*, qui n'a point “besoin d'autre chose pour exister” ». Angelus Silesius évoquait « la rose sans pourquoi », chose sans autre raison d'être que d'être. À l'infini. L'infini, le vrai nom de Dieu. Heidegger dira qu'ici se proposait le nom proprement métaphysique de Dieu. Penseur de l'infini, Spinoza récuse toute transcendance, toute idée d'arrière-monde. Dieu, cause immanente et intransitive de toutes choses, dont « la nature ne peut se concevoir qu'existante ». Alors l'idée de l'infini s'arrache à l'abstraction : elle est l'expérience « de la concrétude de ma relation à l'autre homme », écrira Lévinas ; « épiphanie du visage d'autrui ». L'éthique de la responsabilité procède de cette expérience de l'altérité, fondatrice de l'existence humaine.
- 4 Philosophe de l'inconditionné, Kant reprend l'argument cartésien de la *causa sui*. Dieu est ce « bloc immobile de l'absolument nécessaire qui ne laisse aucune place au “pourquoi” ». Fin suprême de toute pensée, Dieu est « l'unique nécessaire (qui) existe nécessairement sans condition ». La raison pure est le concept qui permet à l'être humain de penser cette inconditionnalité. Plus exactement, Dieu est « l'idée régulatrice incontournable de la raison », que Jean Greisch nomme « l'idéal transcendantal de la raison », qui se distingue de l'Absolu spinoziste comme « unique substance divine ». Si le XIX^e siècle peut être dit « l'âge d'or des philosophies de l'Absolu », c'est d'avoir pensé ensemble, avec Schelling, raison et absolu. Raison *est* l'absolu. L'Absolu compris comme Sujet, comme *Moi absolu*. « On ne peut chercher hors de soi ni Dieu ni l'immortalité ». C'est en soi-même que l'on découvre l'Absolu, dont on peut faire l'expérience vive, existentielle. Un Absolu – une éternité, « plus intime en nous que nous-mêmes ». Voilà, à vrai dire, me semble-t-il, le sujet emblématique du grand romantisme allemand, tel qu'il se constitue dans ce que l'on a appelé l'*Absolu littéraire* (P. Lacoué-Labarthe et J. L. Nancy), et que Schelling énonce en ces termes : « Celui-là seul est parvenu au fond de soi-même et a reconnu toute la profondeur de la vie, qui un jour a tout abandonné et a été abandonné de tout, pourquoi tout a sombré, et qui s'est vu seul avec l'infini ». Ce moi-là est bien celui qui « intuitionne l'éternel » en lui en tant qu'absolu. Par là même, l'Absolu ne peut être compris « comme chose », mais comme relation nécessaire à l'histoire. Comme « seul réel, écrit J. Greisch, qui peut donner consistance au fini. [...] Dieu est la matrice du devenir des choses ». Dieu, notera Wittgenstein, « est la manière

dont tout a lieu. » Dont toute chose advient, comme tout à l'heure la rose du *Pèlerin chérubinique*.

- 5 Avec Kierkegaard s'ouvre ce que l'auteur appelle « un nouveau dispositif catégoriel ». Une différence radicale sépare l'homme de Dieu, ce « Différent absolu, dont on n'a toutefois aucun signe ». Une différence telle que la raison n'est pas capable de la penser. Dieu est alors ce « Tout autre » qui vient désormais se substituer au « Non-autre » des précédentes théologies philosophiques. Le sacré, pour Rudolf Otto, est le territoire du « Tout autre ». Le péché, dit Kierkegaard, est le territoire de l'homme, et le marqueur de cette absolue différence. Heidegger nommera *l'Ultime* cet « horizon indépassable » et « le plus profond des commencements » de l'être. Mais de quel « autre » parle-t-on, quel en est le statut, et peut-on le penser en sa propre altérité ? J. Derrida (*Donner la mort*, 1999, *Psyché, Inventions de l'autre*, 1987) rapatrie la réponse en terre humaine. Non que le « Tout autre » soit le tout-autrui que l'on a pu dire Dieu, mais Dieu « est le nom de l'autre absolu en tant qu'autre et en tant qu'unique ». C'est dans le rapport de chacun à cet autre – que chacun est à son tour, « infiniment autre dans sa singularité absolue, inaccessible » – que le « Tout autre » s'entend, « dont Dieu est ici le nom ». Il n'y a pas, en toute rigueur, d'autrui généralisé. Il est des « autres » absolument singuliers qui entrent en rapport à partir – à raison – de leur unicité même. Alors « Dieu est partout où il y a du tout autre », et dans la relation de l'un à l'autre qui s'engage. Sans doute notre modernité se déploie-t-elle aujourd'hui comme figure sociale de l'être humain qui n'est tant, en effet, singulier et unique, que de se savoir radicalement en intrigue avec autrui en son altérité reconnue, et dépositaire de la responsabilité qui le lie « à l'autre en tant qu'autre ». C'est en ce point précis que la philosophie et la théologie se rencontrent. C'est également en ce point que les sciences sociales peuvent converser avec l'une et avec l'autre : le territoire de l'altérité est espace de commun partage.