

L'acte d'être et la dialectique réflexive

Dans une première partie, nous esquisserons le mouvement total de la « dialectique réflexive »¹. Cette analyse aura nécessairement le caractère sommaire, peu explicité, et relativement imprécis d'une exposition esquissée. Notre propos est justement dans une seconde partie de l'exposé, de préciser et d'explicitier plusieurs aspects de cette dialectique au moyen d'une confrontation avec un certain nombre de positions de Louis Lavelle, positions centrées autour de la notion de l'acte d'être ou de l'être comme acte, puisque la dialectique réflexive est bien une ontologie générale du « soi », non pas un subjectivisme, mais plutôt, si l'on tolère ce néologisme, un « séisme », déterminant l'être comme « soi »², c'est-à-dire comme acte d'être soi. Il s'agit d'une relation de soi à soi qui doit se définir non seulement comme acte, au sens de l'agir d'une puissance mais comme action, c'est-à-dire comme effectuation d'une œuvre ou création, et cela sur les trois plans sur lesquels elle se déploie successivement, le plan égologique, le plan cosmologique, et le plan théologique.

I. Commençons donc par tracer à grands traits les moments constitutifs de la dialectique réflexive. Cette dialectique est dialectique d'un contenu, elle est la forme que prend le contenu que produit pour lui-même l'acte de réflexion. La forme dialectique est évidemment inséparable, dans son acte, du contenu de l'acte et c'est seulement par abstraction que l'on peut séparer la dialectique comme forme, du contenu déterminé de l'acte d'être lui-même³.

Nous entendons par dialectique réflexive le mouvement de la réflexion philosophique qui est d'abord celui d'une autoposition du soi ou de l'*ego* en rupture avec son appartenance immédiate et naïve à sa condition naturelle et culturelle⁴. Cette réflexion « posante » est réflexion posante finie, puisque conditionnée par le présupposé originaire de son extériorité culturelle et naturelle ou de son être-pour-l'autre. Cette réflexion sur soi est une sorte de « fait primitif » comme en parle L. Lavelle⁵, mais il s'agit non pas d'un fait donné (*datum*) mais plutôt d'un fait-acte, d'un *factum* ou *Tathandlung* dans le vocabulaire de Fichte. Elle n'est donc pas la réflexion infiniment posante dont Hegel fait la première détermination de la réflexion dans sa Logique de l'Essence⁶ et sur laquelle nous reviendrons à propos de la théologie réflexive. Cette réflexion intérieure de l'*ego* lui fait précisément découvrir et poser sa différence immanente entre l'universalité de son soi, opérant cette réflexion, et la particularité de

¹ André Stanguennec, *La dialectique réflexive*, I, Lignes fondamentales d'une ontologie du soi, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2006. *Etre, soi, sens. La dialectique réflexive*, II. Les antécédents herméneutiques de la dialectique réflexive, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2008. *Analogie de l'être et attribution du sens. La dialectique réflexive*, III, à paraître.

² Que marque la forme réflexive du latin *se*, de l'allemand *Selbst*, et de l'anglais *self*.

³ Rappelons qu'il en va de même chez Hegel dont la dialectique est forme immanente au contenu et non une méthodologie formelle extérieure.

⁴ Cf. *La dialectique réflexive*, Première Partie, l'Idée pratique, éd. cit., p. 23-62.

⁵ L. Lavelle, *Le moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936, p. 15 : « toute notre philosophie doit nécessairement dépendre de la manière dont nous appréhendons le « fait primitif », c'est-à-dire de la manière dont nous entrons en contact avec nous-mêmes et avec l'univers où nous sommes appelés à vivre ».

⁶ G.W.F. Hegel, *La science de la Logique, II, Doctrine de l'Essence*, I.I.C, La réflexion, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p. 17-33.

son moi, cet être pour autrui particulier, qui est la dimension en quelque sorte objective, naturelle et culturelle de son identité extérieure⁷. Mais comme l'a montré Fichte, en dépassant ici le Kant de la première Critique, cette position de soi n'est pas une simple position logique, attributive et formelle, elle est aussi une intuition, une présence immédiate de soi à soi dans l'acte même de la pensée qui s'affecte. Elle est donc véritablement connaissance de soi, unité de la pensée et de l'intuition intellectuelle finie. Cela n'empêche qu'elle puisse se dire transcendantale, puisqu'elle ne s'atteint pas comme chose en soi et qu'elle se connaît comme condition *a priori* de possibilité de tout autre expérience subjective. Et l'on peut même parler d'une expérience transcendantale première, puisqu'elle ne va pas non plus sans une autoaffectation, celle de l'angoisse de se saisir d'abord comme un néant auto-déterminable. Nous verrons là, dans notre seconde partie, un point de comparaison possible avec l'expérience spirituelle première chez L. Lavelle.

Le second moment de cette dialectique de la réflexion consiste en ce que le sujet philosophant que je suis ne peut s'en tenir à cette différenciation de soi, où le soi pur est pur néant, pure déterminabilité libre, mais doit réinvestir moralement sa particularité, notamment sociale et historique, en en faisant l'instrument éthique de la liberté du soi, puisque celle-ci est la dimension ontologique de son être, tandis que le moi est sa dimension ontique. Logiquement dit, la réflexion posante se fait, dans le vocabulaire de Hegel, « réflexion extérieure » ou extériorisante de soi. Enfin, la recomposition éthiquement philosophique de la synthèse du soi et du moi, synthèse qu'est le sujet ou la personne en son ipséité, devenue pleine conscience de soi, implique donc la reprise de l'extériorité du moi, en laquelle le soi réfléchit à présent extérieurement son intériorité, c'est-à-dire sa liberté. L'extériorité de l'intersubjectivité, médiatisée par l'éthos social et juridique, est alors à présent déterminée par l'intériorité du soi. La « réflexion déterminante », troisième détermination de la réflexion dans la logique hégélienne, consiste ici, en un contexte pratique, en une synthèse de l'extériorité dominée par l'intériorité posante qui s'y exprime éthiquement⁸. La praxis sociale, culturelle et juridique du moi est devenue l'instrument que le soi éthique se donne pour se réaliser. De plus, c'est finalement à la réappropriation de l'historicité de la culture que doit procéder ce soi éthique concret, en s'orientant ultimement vers l'unité cosmopolitique d'un monde éthique.

II. Il s'agit pour nous, dans une deuxième grande étape de la réflexion, d'opérer une transition entre cette philosophie éthique de l'histoire (à visée ou finalité cosmopolitique) et la philosophie de la nature (à visée ou finalité cosmologique). Cette articulation s'effectue en un mouvement régressif de la réflexion, mouvement régressif allant du monde cosmopolitique comme finalité dernière de la raison éthico-juridique, vers l'horizon d'un « sens commun » à la raison cosmopolitique et à la rationalité des

⁷ Nouvelle correspondance avec L. Lavelle, *ibidem*, p. 72 : « nous cessons de nous considérer nous-même comme un objet parmi des objets... Nous sentons la présence en nous d'une opération par laquelle, en participant à l'être, nous créons l'intimité de notre être propre ».

⁸ P.-J. Labarrière et G. Jarczyk ont particulièrement insisté sur cette fécondité des déterminations logiques de la réflexion (posante, extérieure, déterminante) comme « cellule rythmique » de la logique concrète, cf. leur Présentation de la *Doctrine de l'essence*, in Hegel, *Science de la logique*, Paris, Aubier, II, éd.cit, p. XVIII.

sciences de la nature, jugées réflexivement au sens du jugement réfléchissant kantien : c'est cet horizon commun ou « ordre sensé et total » du monde, historico-naturel, que nous nommons le monde cosmologique. Dans la seconde Idée réflexive, « l'Idée cosmologique »⁹, la réflexion éthique, réinvestissant la culture et l'histoire en les finalisant par l'objectivation juridique de la liberté morale, ne peut que chercher à réfléchir rétrospectivement cette liberté dans un monde de la nature par la médiation analogique que lui fournissent l'ensemble des sciences et leur principe téléologique de réflexion. Il s'agit d'une recherche analogue à celle de la troisième *Critique* kantienne, visant à dégager dans la nature, par jugement de réflexion, des contenus de finalité susceptibles d'accueillir pratiquement et de préparer théoriquement l'accueil de la liberté morale. Nous pouvons en parler dans les termes de ce que l'on nomme quelquefois « le principe anthropique »¹⁰ par lequel l'homme se réfléchit comme un mode de la liberté réflexive intramondaine, au sein d'un « cosmos » (« monde sensé ») dont il juge et attribue la finalité par analogie avec sa pratique sensée. La réflexion cosmologique consiste donc à surmonter dialectiquement l'extériorité réciproque des objets naturels (objets des diverses sciences physiques et biologiques) et de la pratique éthico-juridique dans un univers finalement médiatisé : la réflexion téléo-épistémologique amorce cette intégration de la liberté humaine dans le monde.

Je résume ici les étapes de cette téléologie qui est une archéologie de la liberté. L'étant physique y est jugé réflexivement comme détenant une première forme de liberté à l'égard de la nécessité extérieure avec laquelle il interagit, en raison de son autonomie particulière minimale, reposant sur l'*autarcie* de sa structure autorégulatrice¹¹. Une analogie de finalité interne se déploie donc déjà modestement à ce niveau. Le vivant, à un niveau d'évolution ultérieure plus complexe, dispose d'une autonomie de relative domination de son milieu, sur le mode de ce que je nomme une « *autocratie* »¹² lui permettant d'exercer une puissance d'habiter son milieu, puissance dont ne disposait ni l'atome ni la molécule inorganique. La DR¹³ se trouve ici en accord avec l'affirmation du philosophe H. Jonas qui a situé cette autocratie du vivant dans le « métabolisme » cellulaire : « Si l'esprit est pré-figuré dès le début dans l'organisme, alors la liberté l'est aussi. En effet... le métabolisme, échange de matière entre l'organisme et son milieu, en tant qu'il est le niveau fondamental de toute existence organique, la manifeste : il est lui-même la première forme de la liberté »¹⁴. Mais le vivant préhumain n'accède pas à la liberté de la « décision » ou à ce que la philosophie classique a nommé le libre arbitre impliquant réflexion sur soi et connaissance de soi. Ce dernier est entendu toutefois en un sens méta-empirique et méta-psychologique qui manifeste une personnalisation ou une individuation de la liberté, pouvant opter pour

⁹ *La dialectique réflexive*, Seconde Partie, éd. cit., p. 63-108.

¹⁰ Cf. Jacques Demaret et Dominique Lambert, *Le principe anthropique*, A. Colin, 1994.

¹¹ Phénomène d'auto-organisation régulatrice décelable jusque dans certaines cristallisations moléculaires.

¹² Terme entendu ici en son sens strictement naturel (« puissance du soi naturel sur son milieu ») et non juridique.

¹³ Abréviation pour *Dialectique Réflexive*.

¹⁴ H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Pour une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck Université, 1966, p. 14. Cette *archè* naturelle de la liberté est déjà immanente à l'atome sous une forme plus simple, ce que ne suppose pas Jonas, pour qui « ... (elle) est étrangèr(e) aux soleils, aux planètes et à l'atome », *Evolution et liberté*, Paris, Rivages, 2000, p. 28.

l'autonomie ou pour son contraire, à partir d'une connaissance réfléchie de soi ou « autognosie ». Le concept de « responsabilité », cette aptitude à répondre de ses choix d'action et de pensée dans un langage cognitif assumé, est ainsi le « propre » de la liberté humaine, mais elle est prudemment jugée ici comme pouvant résulter d'une dialectique de la liberté naturelle qui lui est antérieure dans l'histoire de la nature. De façon plus complexe et plus réfléchie encore que la structure physico-chimique ou l'organisme biologique, l'homme peut acquérir une autonomie reposant sur la liberté personnelle de sa décision, légitimée par un discours de connaissance de soi visant une communauté raisonnable. « Autarcie » atomique, « autocratie » vivante, « autognosie » humaine, sont donc estimées judicativement comme pouvant constituer les « produits » successifs que la liberté de l'étant fini dépose dans son évolution qui est aussi une élévation à l'esprit, c'est-à-dire dans l'agir de son être. Mais dans toute la reconstruction réfléchissante que nous avons tentée ici, l'articulation liberté-nature est l'objet de jugements de sens réfléchissants de la part du dialecticien de la réflexion, non l'objet de connaissances objectives ou de jugements « déterminants » (dans le vocabulaire de Kant)¹⁵.

III. Dans une troisième et dernière étape de la réflexion¹⁶, l'analyse de la finitude téléologique des étants intramondains considérés cette fois dans leur totalité cosmologique, matérielle, vitale et spirituelle, use de la catégorie de la « limitation ontologique » ou de la finitude comme caractéristique du monde orienté finalement, dans sa pratique défective. Il s'agit d'une pratique toujours en défaut et en manque, dans son effort tendu d'achèvement, pourtant imparfaitement abouti. Tout étant fini intra-mondain est fini dans son acte d'être, c'est-à-dire dans sa *praxis* elle-même. Celle-ci est par essence limitée dans l'espace d'une matière qu'elle doit affronter et dans le temps d'une durée limitée qui ne lui permet pas d'achever l'actualisation de toutes les virtualités de son être. Il en résulte que pour « l'homme, l'être pensant dans le monde »¹⁷, le monde comme totalité de pratiques finies n'est finalement jugé sensé que par l'Idée de Dieu, car c'est l'infini en regard de sa finitude qui est le corrélat de son sens. C'est cette ultime étape de la démarche régressive qui mérite pleinement le nom de métaphysique, car les deux étapes antérieures pouvaient s'entendre encore comme constituant seulement une phénoménologie transcendantale et existentielle. Seule la visée idéale d'un infini transmondain et éternel, pensé comme achevé en lui-même, acquiert un statut pleinement métaphysique. Nous avons parlé alors de « défection ontologique », de l'être en défaut et en déficit ontologique de tout soi intramondain, pour nommer la limitation ou la finitude de l'acte d'être au regard de l'infini comme acte parfaitement pur qui seul lui donne sens. Car si la *defectio* latine signifie bien le défaut et l'imperfection, elle signifie aussi la non conformité entière à une norme interne toujours susceptible de n'être pas suivie par l'étant

¹⁵ Il ne s'agit pas davantage d'une archéologie de la finalité naturelle en conséquence d'une théologie morale de la liberté à la manière de la troisième *Critique* kantienne (§ 86 et § 87), puisque ce qui oriente la réflexion est ici l'Idée régulatrice cosmopolitique comme principe de lecture de la cosmologie et non l'Idée théologique, qui sera construite seulement dans la Troisième Partie de notre DR sans présupposer de preuve, même morale (kantienne) de l'existence de Dieu.

¹⁶ *La dialectique réflexive*, troisième Partie, éd. cit., p. 109-212.

¹⁷ Ainsi que Kant le nomme dans l'*Opus postumum*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1950, p. 19.

« défectif » (*defectivus*) : régulation interne du microphysique, normalité autocratique du vivant, déontologie de la décision humaine. La *defectio* a donc le sens plus général d'écart, de faiblesse et de défaillance par rapport à une norme ontologique originaire¹⁸. Cette défection constitutive de la finitude intramondaine est la raison des maux physiques et moraux, des erreurs et des fautes dans l'effectuation de l'acte d'être, mais elle est aussi l'acte de nier cette négativité, en tant qu'elle anticipe une plus grande perfection dont elle a le sens, et peut-être, hypothèse point absurde d'une théologie réflexive, *comme*¹⁹ la mémoire d'une perfection participée qui s'est dégradée en nous. Saint Augustin soulignait aussi la fragilité ontologique de l'homme dont la déficience motivait son aspiration à l'Absolu, en une sorte de nostalgie de l'être d'avant la Chute ; mais il s'agissait précisément de la Chute telle que la révélation la restitue et nous en fait participer, tandis que la dialectique réflexive ne présuppose point cette vue révélée, mais seulement, verrons-nous, la pensée de la chute de l'Idée divine dans la nature finie où elle s'aliène, selon le schème dialectique hégélien servant l'analogie. Le sens cosmologique du fini implique donc, comme une exigence pour la cohérence et la complétude de notre discours sur lui, ou comme une sorte d'axiome transcendantal et métaphysique de sa sémantique, l'Idée de son corrélat théologique infini. Kant écrivait déjà : « la raison en effet a besoin du concept de ce qui est absolument intégral dans son espèce, afin de pouvoir estimer et mesurer en conséquence le degré et le défaut de ce qui est incomplet »²⁰.

Au total, dans chaque usage de ces trois Idées, nous avons bien affaire à l'acte d'être d'un soi réfléchissant sur lui-même et saisissant sa finitude. L'ontologie de la réflexion procède en partant de l'autoréflexion par le sujet de son *ego* et de ses concepts *a priori*, non seulement des catégories qui sont les conditions d'un discours sur le monde « sublunaire » (Aristote) ou dit en termes kantien « phénoménal », mais aussi des concepts qui conditionnent un discours des totalités inconditionnées qui permettent de penser le sens ultime de ces phénomènes, ce pourquoi nous parlons encore de « phénoménologie transcendantale ». Il s'agit de l'absolu mis en perspective en trois totalités, pratique, cosmologique, théologique. Au sein de cet usage régulateur de sens, reprenant les Idées rationnelles de la métaphysique, l'Idée théologique, en tant qu'Idée la plus compréhensive, conditionne tout à la fois transcendantalement et métaphysiquement l'articulation des significations des deux premières. L'usage que fait la DR des Idées est pourtant notablement différent de celui qu'en fait Kant. Chez Kant, il s'agit d'un usage orienté vers la systématisation régulatrice des phénomènes objectifs, et, même sans constituer une science, les Idées servent la science. Dans la DR, il s'agit d'un usage orienté vers une systématisation dialectique²¹ des conditions transcendantales du sens pour l'esprit fini dans le monde ou de « l'être au monde » de l'esprit fini, se réfléchissant philosophiquement comme l'acte d'une *praxis* dialectique, mobilisé par les contradictions internes de son soi. L'usage des Idées est bien

¹⁸ Je note que selon L. Lavelle : « la faiblesse elle-même est un caractère métaphysique de notre nature », *Le moi et son destin*, éd. cit., p. 20.

¹⁹ Ce *comme* d'un « *tout se passe comme si* » a logiquement la modalité d'un jugement d'analogie, d'une hypothèse du jugement de réflexion.

²⁰ E. Kant, *CRPure*, Dialectique transcendantale, OC, Paris, Pléiade, I, p. 1194.

²¹ Effort de systématisation en idée bien entendu lui-même ontologiquement défectif, imparfait, inachevé et « proposé » en direction d'une systématisation des conditions transcendantales de l'expérience humaine.

transcendantal, mais dans une perspective à la fois phénoménologique et métaphysique. Les Idées de la raison sont les conditions de la possibilité d'abord éthique, ensuite cosmologique, enfin théologique, du sens de notre être au monde. La dialectisation des contradictions de la réflexion transcendantale suppose une expérience première de l'*ego* qui se pose, s'intuitionne et s'autoaffecte dans l'émotion d'une angoisse ou d'une « inquiétude » de soi²². *Le transcendantal n'est plus, dans la dialectique que nous proposons, seulement objectivement formel mais subjectivement concret, il est le contenu d'une expérience personnelle de la réflexion qui se développe en une forme dialectique, à la fois métaphysique et psychologique.* Et c'est cette teneur d'« expérience » de la réflexion philosophique qui nous permet de rencontrer positivement l'ontologie de la réflexion de L. Lavelle. Mais l'Idée de Dieu, condition ultime et suprême du sens de notre expérience réflexive, ne fait ici ni l'objet d'une démonstration d'existence de son contenu, puisqu'elle est seulement un sens estimé absolument nécessaire, ni l'objet d'une théologie positive lui attribuant son essence en vérité. L. Lavelle a salué la critique kantienne du savoir théologique dogmatique, quand il a écrit : « ... le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir ruiné la métaphysique de l'objet, ou encore l'idée même d'un objet métaphysique »²³. L'objet n'est pas ici à entendre comme le *Gegenstand* ontologique = X, l'objet comme être, mais l'objet-*Objektivität* au sens d'un contenu de science extérieure, science métaphysique illusoire que Kant a ruinée.

Toutefois, l'Idée de l'infini n'est pas privation d'existence, ce qui finitiserait contradictoirement son contenu, puisque la privation est une défection, mais bien plutôt sur-existence ou méta-existence, car le concept d'existence doit être réservé, conformément à la critique kantienne que nous faisons nôtre ici, à l'extériorité d'un contenu dans l'espace et le temps intra-mondain. Nous préférons parler de l'« effectivité » (cf. l'allemand *Wirklichkeit*) du sens divin, en entendant par là son effet de mobilité et d'orientation intentionnelle pour tout étant fini, tendant vers son idéalité. Cette mobilité orientée est non pensante chez l'étant naturel, elle devient consciente d'elle-même, jugée et argumentée dans l'esprit humain. Ce sens infini est donc irréductible à une illusion projective et aliénante du fini comme celle que l'athéisme d'un Feuerbach, puis d'un Marx et d'un Sartre, y ont cru déceler. La dialectique réflexive n'est donc point athée, mais construit un théisme transcendantal et critique du sens divin de l'être. Et si l'ontologie générale est finalement nécessaire en tant que système logique et dialectique de toutes les catégories, théoriques et pratiques, culturelles et naturelles, c'est, nous l'avons proposé ainsi, pour penser par une analogie positive le contenu de l'Idée théologique, celle de l'entendement infini archétype. Nous le pensons pensant lui-même éternellement sa propre pensée, comme l'être indéfectible dont le concept donne son sens plein à notre défection ontologique. La logique dialectique hégélienne, moyennant toutefois plusieurs transformations décisives de forme et de contenu, n'y est interprétée que comme la plus haute réflexion analogique de notre raison finie sur elle-même, et non ainsi que le prétendait le dogmatisme hégélien, comme la coïncidence dans la science absolue du savoir de soi de l'esprit infini et du savoir de soi de l'esprit fini, l'exposition de la pensée divine à

²² Que dit bien l'allemand *Unruhe*.

²³ L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier, 1955, p. 97, § 5, « La métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle ».

l'origine de la création du monde et de l'esprit fini²⁴. C'est là le point d'accord entre la dialectique réflexive et une interprétation athée de la *Logique* hégélienne : celle-ci n'est que le savoir de soi de l'homme totalisant intérieurement toutes les conditions de son expérience des phénomènes ; mais, à l'encontre de l'athéisme, elle fait du plus haut de l'homme, la seule analogie nécessaire d'une théologie analogique de l'être, dans la tradition de l'analogie instaurée par Aristote, saint Thomas et reprise, comme l'ont montré les travaux de F. Marty²⁵ et d'E. Brito²⁶, par Kant lui-même, d'ailleurs peu conscient de s'inscrire dans cette longue tradition d'analogie ontologique. L'esprit fini, dont l'essence est d'être, en sa libre autognosie, discours et attribution positive du sens, ne peut se contenter du moment, certes nécessaire mais insuffisant, de la théologie négative, selon laquelle Dieu, infini transcendant toute signification finie, n'est rien de ce que nous pouvons dire finiment de lui. Reste la possibilité de le dire par analogie avec la réflexion d'infini immanente à notre raison réflexive finie, c'est-à-dire avec la logique dialectique. On sait que l'apophatisme et l'analogisme sont toujours complémentaires à la clef de voûte du système de la pensée, depuis Proclus et le Pseudo-Denys, jusqu'à saint Thomas et Kant lui-même. La vicariance analogique de la logique dialectique s'établit ainsi à la clef de voûte du système de la régulation du sens. Soulignons que cette logique systématique n'est nullement nécessaire pour penser les deux premières Idées, celle de l'égologie pratique, éthique et culturelle, et celle de la cosmologie téléologique-naturelle. Seule l'Idée de Dieu nous impose de faire l'effort de nous totaliser absolument dans notre pensée de nous-mêmes, afin de lui fournir un correspondant analogique admissible de son infinité, au regard de l'infini immanente de la raison finie. Pensé lui-même en Idée, mais non démontré comme existant, Dieu est toujours signifié comme la condition de pensabilité, c'est-à-dire de possibilité sensée et « effective »²⁷ de la finitude intramondaine. Sa transcendance métaphysique demeure visée dans l'immanence de la réflexion, c'est une transcendance transcendantale et non objective comme celle d'une chose en soi. Mais il n'est nullement connu comme tel, puisque le concept de son entendement purement intuitif ne fait pas l'objet d'une intuition cognitive adéquate de notre part. Notre argument pour poser l'Idée de Dieu comme sens du tout mondain demeure un argument seulement herméneutique, « cosmothéologique »²⁸ écrivait Kant dans l'*Opus postumum*, sans avoir le statut d'une preuve existentielle²⁹. Nous avons de bonnes raisons de penser l'Idée de Dieu comme ce qui donne sens à la finitude des étants intramondains, puisqu'elle est la seule condition du sens de cette finitude, non seulement théoriquement, en envisageant « le concept » du fini, mais pratiquement, en

²⁴ G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, trad. française, éd. cit., I, Introduction : « ce contenu (logique) est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini », p. 19.

²⁵ François Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant ; une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris Beauchesne, 1980.

²⁶ Emilio Brito, *Dieu et l'être d'après saint Thomas et Hegel*, PUF, 1991. Non seulement Hegel minimise l'apport métaphysique de saint Thomas, mais il ignore l'importance du thème de l'analogie de l'être que Kant avait retrouvé dans le contexte de la philosophie morale selon ses *Prolégomènes*.

²⁷ Que dit bien l'allemand *wirklich*, doublement : ce sens n'est point une « apparence illusoire » et il a un effet de « mobilisation inquiète » pour notre existence intramondaine.

²⁸ E. Kant, *Opus postumum*, cité, p. 12.

²⁹ Ce que Kant, rappelons-le, entendait par « onto-théologie » au sens strictement dogmatique.

envisageant ce que présuppose l'effectivité de la « pulsion » à l'autodépassement de soi dans la finitude de la *praxis*, jamais complètement ni jamais longtemps conforme à sa norme régulatrice. Telle est la modalité défective et naturelle de l'acte d'être intramondain. Il s'agit alors de l'infini comme « Bien » (cf. Plotin), c'est-à-dire de ce transcendantal suprême vers quoi tend le manque défectif qui nous pousse à toujours aller au-delà, comme à ce qui pourrait seul nous combler par sa plénitude participée. Ce Bien est l'un des transcendants de la scolastique, avec l'Un et le Vrai que réalise éminemment Dieu en son Idée. Mais de cette Idée nous ne faisons ici qu'un usage régulateur nous permettant de systématiser la totalité du procès de la réflexion de notre être-au-monde.

N'ayant pas prouvé l'existence de Dieu, nous ne pourrions pas davantage prouver l'existence des étants intra-mondains à partir du présupposé probant de son existence. Mais nous devons seulement penser la nécessité de l'existence intramondaine à partir de la logique analogique du sens qu'a, par rapport à nous, son entendement créateur, « ... par ce qu'il est pour moi, c'est-à-dire à l'égard du monde dont je suis une partie », écrivait Kant, selon l'usage symbolique et critique de l'analogie qu'il fixait dans ses *Prolégomènes* : penser le rapport de l'infini au fini, par analogie avec les déterminations nécessaires mais aussi les plus hautes et les plus pures du fini³⁰. C'est de l'interprétation par le soi fini du sens nécessaire de l'existence dont il s'agit, non de la connaissance ou de la science d'une existence infinie à laquelle nous n'accédons pas. De cette position régressive d'un sens théologique - position non présupposée initialement par la constitution de la réflexion égologique et cosmologique - la dialectique réflexive peut en venir alors, de façon progressive cette fois, à « penser », toujours au sein de sa logique régulatrice, l'aliénation créatrice de l'Idée théologique dans la nature, sans que, disjonctivement comme chez Hegel, l'infini soit absolument su comme s'aliénant simultanément aussi dans l'esprit fini. Cette aliénation simultanée de l'infini non seulement dans la nature mais dans l'esprit, rendrait optimistement et absolument nécessaire la réalisation de la raison dans l'histoire spirituelle. Nous retrouverions l'optimisme dogmatique à la manière de Leibnitz, dont Hegel a loué la théodicée dans l'Introduction à ses *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*. L'aliénation de l'Idée dans la seule Nature fait comprendre par une chute dans la contingence, de l'intuitif infini dans le cursif fini du cours de la nature, la défection de la finitude, puisque la nécessité-liberté du soi y est plongée dans le milieu de la mobilité contingente, c'est-à-dire de la nécessité extérieure. La dialectique régressive du soi est bien régressive-progressive, sans que, ni dans la régression vers le soi infini, ni dans la progression créatrice à partir du soi infini, le retour à soi de l'infini dans le fini soit rationnellement présupposé et, en quelque sorte, « garanti » par une science de l'infini.

Pourquoi cet effort et cette décision du soi pour une reprise analogique de la logique dialectique que le dogmatisme hégélien posait comme science de l'infini ? Parce qu'étant par essence des étants de discours, nous ne pouvons, sans renoncer à être nous-mêmes, nous contenter d'un discours simplement négatif sur cet Inconnu qui nous fonde en Idée, en nous permettant de nous connaître nous-mêmes, celui de la théologie négative ou apophatique. Il nous faut attribuer quelque détermination positive, fût-elle indirecte et analogique, à l'infini. Discourir vraiment, c'est attribuer

³⁰ E. Kant, *Prolégomènes*, § 57, OC, Pléiade, II, p. 142.

affirmativement une détermination à un sujet. Toutefois, la spécificité de cette détermination logique est alors analogique, en un anthropomorphisme critique et transcendantal que Kant disait « anthropomorphisme subtil ». Elle exige la formation d'un concept général d'entendement autoréflexif et c'est de lui, c'est-à-dire d'abord du nôtre, que va partir cette dialectique logique et analogique, soutien positif de la théologie. S'ouvre au terme de cette appropriation logique l'Idée absolue, ultime concept de la logique hégélienne³¹, poursuivant la « déduction » de l'existence mondaine à partir du contenu dialectisé de l'Idée. Le statut catégorial de cette Idée n'est toujours, contrairement à ce que pense Hegel du statut épistémique de cette Logique, qu'une analogie attributive. Mais l'Idée rationnelle théologique qu'elle permet de penser rigoureusement n'est pas en elle-même, avons-nous vu, une catégorie objectivante ou déterminante de l'entendement dialectisé qui relève chez Kant d'une logique transcendantale n'ayant pas le statut d'une logique purement supplétive et analogique pour penser l'Idée théologique³². C'est précisément l'indétermination interne de la catégorie réfléchissante de l'Idée théologique qui nous a fait renvoyer à son analogie de perfection intuitive, au-delà du discours catégorial attributif phénoménologique, qui va achever de l'analoguer discursivement. La complétude de l'Idée de perfection implique non seulement son achèvement en soi, en sa pure réflexion intérieure et intuitive de soi, posante ou absolue selon les termes de la logique hégélienne de l'Essence, mais sa réflexion hors de soi, dans le milieu de l'inachèvement ou du devenir, ce mouvement que Plotin estimait celui de la « surabondance » du Premier, expliquant tout à la fois l'émanation du multiple à partir de l'Un et la conversion ou réflexion du multiple vers l'Un. Dans nos termes, le concept de « complétude » (*omnitudo entis*) de l'acte infini d'être n'est donc pas ontologiquement synonyme d'« achèvement », puisqu'il implique à la fois la nécessité de l'« achèvement » (*perfectio indefecti entis*) intuitif au sein de la réflexion purement intuitive de Dieu en son éternité en soi et conjointement, celle de l'« inachèvement » (*imperfectio defecti entis*), celui de son mouvement cursif naturel et discursif spirituel tendant vers lui (Dieu en sa temporalité hors de soi)³³. Mesurée à l'aune analogique de notre réflexion finie, la complétude est l'unité de l'achevé en soi et de l'inachevé hors de soi, de Dieu hors du monde et de Dieu au sein du monde. Mais ici, de l'Idée divine à la nature, nul passage du discursif à l'intuitif, de la médiation infinie à l'immédiateté finie, à la façon dont Hegel justifie de son côté le passage créateur. En effet, au terme d'une logique critique et transcendantale qui n'était que l'analogie discursive d'une

³¹ G.W.F. Hegel, *La science de la Logique*, III, Doctrine du concept, III, ch.3, L'idée absolue, trad. Labarrière-Jarczik, Paris, Aubier, 1981, p. 367-394.

³² Il faut donc distinguer la logique ou Analytique transcendantale kantienne d'orientation strictement phénoménologique et la logique dialectique hégélienne à laquelle nous donnons le statut transcendantal d'une analogie théo-logique de la réflexion, ce qui l'autorise d'ailleurs à totaliser dialectiquement aussi les catégories de la logique transcendantale phénoméno-logique.

³³ En d'autres termes la complétude ontologique (*omnitudo*) n'est pas définie par le seul achèvement mais par la totalité achevée-inachevée de l'être (*perfectio et imperfectio*). Par contraste, il est intéressant de rappeler que, selon A. Koyré, « Hegel (...) tente éperdument d'unir le point de vue de l'éternité, de l'être éternellement achevé dans sa production éternelle en dehors du temps, avec celui de l'être (le « là-être », le *dasein*) éternellement se faisant et éternellement inachevé », *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971. Mais Hegel conçoit l'achèvement éternel comme médiation dialectique en soi tandis que la dialectique réflexive le conçoit comme immédiateté intuitive en soi, car la médiation dialectique est toujours synonyme de finitude.

raison divine intuitive, il nous faut reposer en Dieu la richesse infinie des déterminations rationnelles sur un mode spécifiquement divin, *immédiat et éternel* qui transcende l'expression médiante et temporelle de *nos* déterminations logiques. Ce mode de présence divine à soi est donc immédiat et intuitif, à la différence de la façon dont Hegel interprète l'Idée absolue créatrice au terme de sa Logique, puisque selon Hegel Dieu est médiation infinie. Nous pensons au contraire que nous ne pouvons décidément pénétrer par médiation logique le sens et la puissance de l'agir divin pensant en soi et créant hors de soi. En effet, au terme de la *Logique* dialectique transcendantalisée qui en a été l'analogue discursif, la raison divine est reposée comme achèvement intuitif en soi dont nous pensons à présent l'achèvement par l'analogie de l'imparfaitement achevé de notre logique³⁴. La médiation dialectique y atteste et y répète sa nécessité méthodologique, mais aussi finalement son insuffisance et sa défection, puisque cette nécessité méthodologique du discours logique n'était qu'une *mimesis* lointaine et indirecte de l'intuition infinie, à présent pensée comme achèvement d'une totalité intérieure à soi et s'extériorisant hors de soi³⁵. La théologie négative se rappelle donc utilement à nous de façon auto-critique, et la reprise discursive du passage de l'Idée créatrice à la nature créée n'aura à nouveau que le sens d'une analogie de notre réflexion. Nous ne pouvons coïncider en un savoir avec l'acte créateur de Dieu en lui-même, mais nous pouvons et nous devons reconstituer finement cet acte et les raisons qui sont nos raisons logiques de soutenir cet acte d'être. En tant qu'esprit fini, nous avons le devoir de penser, par le plus haut de notre esprit, ce qui est infiniment plus haut que notre esprit. Mais, à l'inverse, nous devons reconstituer en pensée dialectique la nécessité du passage du non dialectique, de l'intuitif divin en soi, menant au « cours de la nature », à la « cursivité » naturelle puis à notre discursivité spirituelle, celle qui a justement construit l'analogie, à partir de la reconnaissance de l'intuitif divin. De la sorte, le discursif logique médiatise l'intuitif en soi et le cursif hors de soi de l'existence naturelle. C'est ainsi que la participation à l'acte d'être divin n'a pas été ici présumée initialement, dans la dialectique de l'*ego*, ni comme une donnée révélée de la foi ni comme une intuition ou une présence immédiate de notre réflexion à l'agir divin, en une sorte d'intuition ou coïncidence dans l'amour et la joie de l'Être comme chez L. Lavelle, mais cette participation n'est affirmée qu'hypothétiquement et finalement sur la base d'une attribution analogique et réflexive : elle n'est l'objet ni d'un savoir, ni d'une foi, ni d'une intuition aimante, mais d'une interprétation transcendantale et critique. Celle-ci ne dispose que des certitudes critiques du sens et non de la vérité de la connaissance, qu'elle soit de révélation religieuse ou de déduction spéculative ou encore de fusion mystique. C'est dans le retour à la finitude de la création, logiquement nécessaire « pour nous », que la participation au divin s'affirme enfin légitimement. L'affirmation participative clôt le cercle dialectique de la réflexion qui est allée du fini au fini par la médiation de son

³⁴ Il est toujours possible et nécessaire de parfaire indéfiniment la logique hégélienne, dont Hegel lui-même nous offre des variations au sein de son œuvre, entre les versions de l'*Encyclopédie* et celle de la « grande » *Logique*. C'est ainsi que le plus haut de notre raison demeure ontologiquement inachèvement et défection.

³⁵ Cf. notre DR sur ce point : « l'intuition de soi du divin est le « mode » infini qui « correspond », de façon transcendante, dans le « fond » comme présence à soi, à la « méthode » dialectique finie, comme « mode » parallèle fini, méthode que nous avons mise en œuvre pour construire la totalité des déterminations attributives de l'Idée de l'infini, sur « mode » analogique », éd. cit., p. 175-176.

fondement infini divin. Il y a toutefois une participation naturelle affective, désormais fondée, aux joies et aux souffrances du vivant, expressions d'un effort défectif de l'être naturel dont nous héritons, ce que J-J. Rousseau³⁶ de son côté et M. Scheler du sien, ont nommé « sympathie »³⁷, et que la réflexion transcendantale peut accueillir, sinon originellement du moins finalement, car elle est constitutive d'un être affecté par le monde de la vie antérieur à la conscience. Après avoir été suspendue en une *époque* transcendantale de la réflexion égologique initiale, cette participation affective à la nature, est retrouvée et légitimée par l'attribution du sens divin comme sa conséquence légitime pour une créature imparfaite. Elle reçoit à présent un sens nouveau et fort, celui d'une participation affectée par les efforts divins de la nature interprétée comme création. En tant que participation, la sympathie avec la nature en nous et hors de nous, se pratique alors comme co-agir et co-action et non seulement comme affect accueillant et réceptif : elle engage une *praxis* morale à l'égard de la vie dans laquelle l'Idée cosmologique de départ unit son terme humain à son commencement divin. Sans aller jusqu'à parler alors d'une religion naturelle, le philosophe de la réflexion se trouve motivé à comprendre et à ressentir (à sentir autrement) comme relation et recueillement du divin, ce qui ne lui était donné initialement que comme un sentiment obscur, passif et seulement naturel, affect dont il ne percevait pas l'essentialité cosmologique. Le philosophe se sent à présent intensément être aussi en continuité affecté par le monde naturel, comme par un Dieu hors de soi, animé des efforts, des joies et de peines qu'il partage profondément³⁸.

Nous avons distingué au terme du premier Tome de la *Dialectique réflexive*, en une comparaison avec l'analyse heideggerienne des trois sens du concept de fondement, trois cercles réflexifs de la fondation ontologique. D'abord, premier cercle, fonder au sens de limiter, de délimiter sur un fond qui donne en même temps une base, ensuite fonder au sens d'instituer constitutivement, enfin fonder au sens de motiver, de justifier une raison d'exister. Revenons sur la seconde démarche de « fondation instituant l'analogie »³⁹ de la médiation. Cette fondation, qui institue le logique comme une institution en quelque sorte juridique du droit à l'analogie de l'être, correspond au second sens du concept de fondement selon Heidegger. Nous nous référons ici au passage suivant de la DR : «...la dialectique fondationnelle constitutive exposant le contenu constituant identiquement la pensée divine et la pensée spirituelle

³⁶ Si « l'amour de soi » est selon Rousseau la sympathie qu'un individu porte au « soi » de son espèce (par exemple humaine), la théologie réflexive permet d'étendre ce sentiment de « l'amour du soi » humain au soi naturel qui s'efforce de réaliser son être à travers réussites et échecs, défaites et victoires partielles dans la défection de soi qui fait sa finitude.

³⁷ M. Scheler distingue la sympathie de « fusion » (*Einfühlung*) avec le vivant (sympathie cosmique) et la sympathie de « compassion » (*Mitgefühl*) avec la personne humaine (sympathie morale, pitié intersubjective). C'est la première forme de sympathie, la sympathie cosmique, qui est légitimée par la réflexion comme participation ontologique au divin, la sympathie morale apparaissant comme sa modalité supérieure, puisqu'elle s'adresse à un vivant *avant tout* respectable comme personne morale aux yeux du philosophe, ce qu'a établi la première partie de la DR, L'idée pratique, cf. en particulier sur le respect, éd. cit., p.33-35.

³⁸ Il admirera alors saint François d'Assise expérimentant une fraternité réelle avec toutes les créatures de Dieu dans l'univers, même si cette participation franciscaine présuppose un donné historiquement révélé dont il n'admet pas le présupposé pour sa propre réflexion.

³⁹ DR, Conclusion, éd. cit., p. 216.

finie, sur la base d'une analogie de l'infini par le fini, présupposant l'identité de genre nonobstant la différence spécifique des modes de savoir »⁴⁰.

C'est la clef de voûte de l'édifice réflexif ; elle implique l'adoption de l'univocité de l'être (présente aussi chez L. Lavelle)⁴¹, d'une identité de genre d'être ou du genre d'acte d'être entre l'infini et le fini, Dieu et l'homme, même si la spécificité de la réflexion infinie de la raison divine nous demeure impénétrable. Nous y avons abstrait un concept de l'être intellectuel réflexif en général, dont l'attribution possible va au-delà de la sphère finie du monde, puisqu'il convient à deux spécifications d'étants réflexifs intellectuels, celui, fini, qui a procédé de façon transcendantale à cette autoréflexion philosophique, tant pratique que théorique, et celui de l'étant infini ou divin, contenu de l'Idée transcendantale suprême formée par le premier. L'analogie d'attribution de l'essence, motif repris de Saint Thomas, y permet de penser en proportionnalité le rapport de Dieu avec son entendement, *par analogie* avec notre rapport à notre propre entendement. En cette seconde orientation, l'intellect fini opère de façon analogue à l'entendement infini puisqu'il connaît toute multiplicité pensée comme auto-détermination de l'unité originaire qu'il est pour lui-même. Seules les modalités *spécifiques* de l'engendrement du multiple par l'un et de la reprise du multiple dans l'un sont différentes dans les deux entendements⁴². Nous penserons la spécificité divine dont nous n'avons pas l'intuition à partir de celle que nous intuitionnons, celle de notre réflexion discursive⁴³, puisque nous avons une présence immédiate et intellectuelle à nous-mêmes (intuition) dans la pratique de la réflexion logique et dans la saisie des essentialités catégoriales.

Il y a bien chez saint Thomas déjà, une analogie attribuable de l'homme à Dieu : « *verbum Dei repraesentatur aequaliter per verbum nostri intellectus* »⁴⁴ et encore : « dans notre intelligence, dire et penser ne diffèrent pas. Or en Dieu, le verbe se prend par ressemblance avec le verbe qui est dans l'intelligence »⁴⁵. On peut dès lors affirmer que « le concept du verbe humain, est à un intellect en devenir, ce que le concept du verbe divin est à un intellect sans devenir » (dans nos termes : à un entendement purement intuitif). Toutefois, chez saint Thomas, c'est l'analogie des degrés d'existence jusqu'au degré maximum admis comme existant qui conditionne la possibilité de l'analogie attributive des essences, parce qu'il y a chez lui des preuves ou voies raisonnables et préalables affirmant l'*existence* de l'essence divine, preuves

⁴⁰ *ibidem*.

⁴¹ Et sur laquelle insiste par exemple Sébastien Robert dans son livre sur *La philosophie de L. Lavelle, Liberté et participation*, I, ch.2, L'univocité de l'être comme fondement.

⁴² Nous avons établi longuement cette position conciliant univocité et analogie de l'être, en référence aux traditions de l'univocité et de l'équivocité de l'être dans le troisième ouvrage, *Analogie de l'être et attribution du sens*.

⁴³ N'omettons pas de préciser que la logique dialectique n'est pas une simple « pensée » de nous-mêmes mais un mode de la connaissance de soi, d'autognosie supérieure impliquant une composante d'intuition catégoriale corrélative d'une évidence. Seul *son usage analogique* transposé au divin est un usage seulement « pensant » de cette logique. La pensée analogique médiatise ainsi *deux* connaissances, la nôtre, l'analoguante, et celle impliquée dans l'Idée que nous nous faisons de Dieu, l'analoguée.

⁴⁴ Saint Thomas, *De Veritate* q. 4. a. 6.

⁴⁵ *Ibidem*, q.2. a 2. 5.

qui fondent *ensuite* l'analogie de l'être⁴⁶. Ou selon nous l'acte d'être (*esse*) n'est qu'une détermination dialectique de l'essence, la position de l'existence (*existentia*)⁴⁷ de cet acte essentiel, se faisant seulement par une expérience sensible, distincte de la seule pensée de l'essence, ce en quoi nous suivons la critique kantienne. A l'inverse, dans la DR, reprenant sur ce point la critique kantienne des preuves théologiques, il n'y a pas démonstration probante de l'exister (*existere*) de l'essence divine, mais Idée nécessaire de cette essence comme sens de l'être dans le monde de l'esprit fini. L'analogie participative à l'exister divin dépendra elle-même, dans la seule philosophie de la nature, de la nécessité analogique de l'attribution logique dialectique. Le primat thomiste de la participation par la similitude ou la hiérarchie des degrés de l'*esse* (ou exister de l'*esse*) sur l'analogie d'attribution formelle ou essentielle est ici incontestable. Il en résulte que la métaphysique thomiste est plus fondamentalement celle des degrés d'être ou entendus comme degrés d'existence (*esse = existere, équation qui nous semble fondamentalement contestable*) que celle de l'idée ou essence de l'être⁴⁸.

Si l'être par et pour soi est réflexion, agissant ce qu'il est, comme nous le pensons, ce concept d'être relève d'une ontologie de l'agir, comme agir de la présence, dont nous précisons à présent le contenu en le confrontant à la réflexion sur l'acte d'être menée par Louis Lavelle.

* *
*

Nous confronterons nos positions dans la *Dialectique réflexive* à celles de l'ontologie de Lavelle en envisageant quatre points successivement : 1. L'infinité de l'être et la dialectique des catégories ; 2. L'ontologie de l'acte et de l'être soi ; 3. Les rapports de la liberté et de la dialectique. 4. Les rapports entre attribution judicative et participation ontologique.

1.-Infinité de l'être et dialectique logique. Tout d'abord un point fondamental de convergence avec la pensée de L. Lavelle s'établit relativement au rapport entre l'Être infini et la dialectique catégoriale. Chez L. Lavelle, l'Être pur est transcendant aux catégories, et à ce tissage catégorial qu'il rencontre dans *l'Essai sur les éléments principaux de la représentation d'Hamelin* (1907) ; dans la *Dialectique réflexive* également, l'Être divin en tant qu'entendement infini, intuitif et archétype, transcende le système dialectique de nos catégories. Ce dernier en est seulement l'*analogon*

⁴⁶ Il s'agit des cinq voies pour prouver Dieu, in *Somme théologique*, Partie I, q.2, a.3. Selon nous, la preuve par les degrés de perfection d'être, ne peut conduire qu'à l'essence infiniment parfaite comme « sens » et non comme « existence » corrélative des degrés imparfaits.

⁴⁷ Il convient donc de distinguer l'acte d'être (*esse*) et l'exister (*existere*) de cet acte dans le monde, sa présence dans l'espace, le temps et dans son interaction avec les autres étants, y compris avec la pensée qui le pose hors d'elle.

⁴⁸ Sur la complémentarité des deux aspects, être et idée, *esse et essentia*, proportion et proportionnalité, attribution de l'essence et participation à l'existence divine, cf. l'étude de B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie d'après saint Thomas d'Aquin* et l'étude de J-D. Robert, « Note sur le dilemme : limitation par composition ou limitation par hiérarchie formelle des essences », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1965, N°49, p. 60-66.

substitutif. Toutefois, la constitution du système catégorial est absolument nécessaire pour construire un équivalent positif dans la théologie, complémentaire de son moment apophasique. La dialectique réflexive est, vis-à-vis de la dialectique « dogmatique » ou « scientifique » chez Hegel, un peu comme l'ontologie de l'acte de L. Lavelle vis-à-vis du système d'Hamelin, c'est-à-dire une ontologie de la finitude se fondant sur l'affirmation d'un infini transcendant comme acte pur, et non sur un savoir catégorial coïncidant avec la structure de cet infini en soi. Mais la dialectique des catégories d'origine hégélienne y est néanmoins un élément nécessaire, car dans la perspective d'une ontologie transcendantale, la condition de possibilité d'un sens exige que soit construit un discours attributif en correspondance avec l'entendement divin, puisque l'Acte pur y est pensé dans la tradition d'Aristote, Kant et Hegel comme *noesis noeseos* ou pensée de soi de la pensée divine. La catégorie de l'entendement, présupposant une ontologie générale dialectisée, est mimétique du contenu de l'Idée de la raison ou plus brièvement dit : la catégorie logique est une *mimesis* subjectivement nécessaire de l'Idée.

2. L'ontologie générale de l'acte et l'être-soi. Une seconde correspondance réside dans l'affirmation de L. Lavelle selon laquelle « l'être est l'objet universel »⁴⁹, thèse qui a son correspondant dans notre séisme réflexif – le séisme étant un terme que nous avons forgé sur la racine du mot soi, cf. le *se* latin, le *Selbst* allemand, le *self* anglais pour nommer l'ontologie générale du soi. Notre ontologie générale du soi, comme être pour soi et par soi, pourrait se formuler en écho à Lavelle, selon le principe que « le soi est l'objet universel », en entendant ici par objet le contenu de pensée ou de sens présent en tout étant, ou en une reprise de la formule kantienne « l'objet transcendantal = X », X étant inconnu ou in-su objectivement mais nécessairement pensé comme acte d'être soi, présent en tout étant humain, naturel et divin. Toutefois, la présence de l'être total est chez Lavelle celle d'un individu infiniment concret, dont la concrétisation est présence à soi en tout étant. Plutôt que de panthéisme de la nature sur le modèle de Spinoza, il conviendrait de parler alors de pan-enthéisme, puisque tout étant existe en Dieu participé comme esprit ou liberté infiniment donatrice de son partage, ou encore de « panthéisme de la liberté », expression dont use Lavelle dans *De l'intimité spirituelle*⁵⁰. La DR accepterait le terme mais il s'agirait d'un pan-enthéisme dialectiquement réflexif ; puisque, si tout étant est en Dieu, il s'agit d'un Dieu pensé comme esprit aliénant son intériorité éternelle dans l'intériorité-extériorité de la nature, de sorte que cette dernière, inachevée, tende vers un achèvement qu'elle trouve, sans qu'il ait été logiquement nécessaire mais au terme d'une aventure risquée de l'Absolu, dans l'esprit humain. Mais en ce terme lui-même se marque l'inachèvement défectif qui est le propre du fini : solidaire d'un langage variable et d'un monde imparfait, l'oubli ou le mépris de l'esprit, sa reconquête aléatoire, sont le lot de cette « terminologie »⁵¹. La nécessité logique, analogue seulement de l'éternité spirituelle divine, se défait en effet de soi et de son emprise dans la nature créée, et la

⁴⁹ L. Lavelle, *De l'être*, p. 39.

⁵⁰ *De l'intimité spirituelle*, Paris, éd. Montaigne, 1955, p. 129.

⁵¹ Cf. Fr. Schlegel, *Philosophie des Lebens*, Vienne, éd. J. Klan, 1846, reprenant les remarques de Fichte sur l'inachèvement et l'indétermination de l'homme : « l'homme est libre, sans être fini en rien, et quant à la nature du monde sensible ou à la création matérielle, ils sont foncièrement inachevés ».

nécessité de son achèvement n'est plus que celle du besoin et de la pulsion défectives qui peuvent échouer et ont réellement échoué à se satisfaire - défaite de la défection finie - dans de nombreuses parties du monde. Si tout objet = X tend obscurément dans la nature à la réflexion de toute l'extériorité dans son intériorité, c'est-à-dire tend à ce que nous avons été seuls à réaliser comme auto-gnosie de l'esprit, cette réussite de l'esprit fini reposant l'infini n'est nullement garantie ni définitive, comme elle l'est dans le syllogisme disjonctif terminal du système hégélien, « le jugement de soi par lequel l'Idée se divise dans ses deux apparitions... ici la raison qui se sait se scinde en esprit et nature »⁵².

3. Liberté et dialectique. De même, le contenu de l'être est fondamentalement acte, agir de soi comme liberté, tout à la fois indépendance à l'égard de l'objet-chose et autonomie d'une autorégulation. Nous retrouvons pleinement L. Lavelle affirmant que « l'identification de l'être et de l'acte nous permettra de définir notre être comme liberté... avant de nous unir à Dieu par un libre choix »⁵³. L'accent mis sur le « libre choix » en vertu duquel ou bien nous continuons de nous identifier aux choses du monde en nous y aliénant ou bien nous rompons avec cette chosification en nous posant comme esprit libre pour rejoindre Dieu en Idée, est évidemment retrouvé par nous. Nous correspondons aussi sur ce point avec Eric Weil, faisant de la liberté le fondement de notre décision alternative entre la violence des choses particulières et la raison de l'action et du discours universel comme fin dernière de notre existence⁵⁴. Toutefois, la liberté contient selon la DR une négativité, une puissance qui est autant la possibilité logique que la force active du négatif, ce néant agissant que Lavelle a reconnu et commenté dans l'ontologie sartrienne de *L'être et le néant*. Il s'y réfère dans l'Introduction à la troisième édition du livre *De l'être*. Lavelle affirme que « la liberté qui n'est pas un objet, est donc un affranchissement perpétuel à l'égard de la tutelle de l'objet, un retour à ce zéro de la puissance pure qui, à chaque instant, assume à nouveau la création »⁵⁵, ou encore « si la liberté est un retour à zéro, c'est à un zéro actif et créateur qui n'est rien de plus que la puissance même d'agir »⁵⁶, deux affirmations qu'aussi bien Sartre que la dialectique réflexive pourraient reprendre entièrement. Toutefois, il se produit ici un conflit d'interprétation, car pour Sartre et la DR, et cela en référence à Hegel, le contenu de cette liberté est un néant agissant, promouvant la *négativité redoublée* de la dialectique. Elle s'effectue seulement en tant que négation du négatif qu'elle est, et en tant que position d'un agir productif. L'acte essentiel d'être agit et réagit à une existence, à son être pour l'autre dans le monde⁵⁷. Toute détermination affirmative est négation, de même que toute négation est négation déterminée par le positif dont elle est l'acte de négation : la négation du tout de l'étant extérieur à soi est l'agir posant le néant comme accès à l'intériorité du sujet, son soi, et le néant est le néant de l'être, non sa suppression ou sa soustraction simple

⁵² G.W.F. Hegel, *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit*, § 577, trad. B. Bourgeois, Vrin, p. 374

⁵³ L. Lavelle, *De L'être*, p. 9.

⁵⁴ Dans les catégories d'E. Weil il s'agit de partir de la catégorie de la « conscience » pour en venir à la catégorie de « l'absolu », en son infinité, ou Dieu.

⁵⁵ L. Lavelle, *De l'acte*, p. 191.

⁵⁶ *Ibidem*, *De l'acte*, p. 190.

⁵⁷ Nous retrouvons la différence et la complémentarité entre l'*esse* essentiel et l'*exister* productif ou effectuation existentielle.

comme le supposait Bergson dans sa critique de l'idée de néant. Lavelle refuse cette ontologie du néant inquiétant et angoissant, refus qui entraîne une différence également radicale dans la façon de concevoir chez lui la dialectique dont le terme se rencontre pourtant dans ses titres (*La dialectique du monde sensible*, 1922, *La dialectique de l'éternel présent*⁵⁸, le *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962). Pour L. Lavelle, « le néant n'est pas et l'être ne cesse jamais d'être »⁵⁹, et chez lui la négation de l'objet, point de départ de la dialectique ascendante et de l'élévation de l'esprit vers son fondement, débouche non pas sur le néant du soi pur qui s'auto-affecte d'abord dans l'angoisse, mais sur la joie de la plénitude participée de l'intériorité. « Vouloir ramener l'existence vers l'angoisse comme vers son centre métaphysique le plus sensible, écrit L. Lavelle, en une allusion critique à Sartre, c'est négliger cette joie qui est inséparable aussi de l'existence donnée, acceptée ou reçue »⁶⁰. Mais quelle que soit notre admiration pour la réflexion lavellienne, nous maintenons que le mouvement d'élévation de l'objet à l'esprit débouche, comme dans notre DR (et comme chez Hegel, Sartre et Weil) sur un néant angoissant qui peut se dépasser seulement par une dialectique de négation de la négation qu'il est. Dit en termes hégéliens l'« élévation » (*Erhebung*) se poursuit par un « dépassement » (*Aufhebung*), tandis que chez L. Lavelle, l'« élévation » (*Erhebung*) de l'esprit, consentant à la participation initiale et initiant au tout de l'être dans la joie, poursuit une dialectique des rapports réfléchis entre les parties finies et le Tout infini participé. Mais nous ne voyons pas que notre expérience réflexive première, par cela seul qu'elle nous ouvre à notre intériorité, nous fasse par cela même accéder joyeusement « au cœur de la réalité »⁶¹ comme il l'affirme. L. Lavelle veut opposer « une dialectique plus vivante »⁶² du participant et du participé, du recevant et du donateur de l'acte d'être à celle qui, selon lui, s'engage « dans le jeu mécanique des contradictions suscitées et surmontées »⁶³. En se refusant à reconnaître le négatif comme opposition interne et originaire à soi, ne serait-ce qu'au sein de l'être total qui se divise pour se lier à soi comme objet à sujet, il nous semble manquer ce qui fait précisément selon Hegel sa vie, en y voyant un artifice, un artifice pourtant contre lequel Hegel lui-même s'était élevé. Lavelle veut que le négatif de la contradiction dialectique soit une opposition que l'esprit projette à l'extérieur de soi, afin d'extérioriser en la surmontant ses richesses immanentes. D'une part, selon nous, il s'agit là plutôt d'un schème dialectique fichtéen que de celui de Hegel. D'autre part, en faisant de la dialectique du Tout (participé) et des parties (participantes) le schème dialectique originaire, Lavelle fait de la réceptivité à l'agir de l'infini l'expérience première, alors que celle-ci nous semble bien être, en suivant Hegel, celui de l'active opposition à soi de la *praxis*, et non comme le voudrait Lavelle la projection de soi dans l'autre, qui en vérité en

⁵⁸ L. Lavelle, *La Dialectique de l'éternel présent*. Inachevée, l'œuvre est composée de quatre volumes : *De l'Être* (1928), *De l'Acte* (1937), *Du Temps et de l'Éternité* (1945) et *De l'Âme humaine* (1951). Cette somme devait compter un cinquième volume : *De la Sagesse*, non paru en raison du décès de l'auteur.

⁵⁹ *De l'acte*, p. 61. Cf. aussi *Du Temps et de l'Éternité*, p. 26, p. 368.

⁶⁰ L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, 1947, § 31, p. 105

⁶¹ L. Lavelle, *Le moi et son destin*, éd. cit., p. 74.

⁶² *De l'acte*, « De la dialectique de la contradiction à la dialectique de la participation », éd. cit., 1947, p. 48

⁶³ *Ibidem*.

dérive, étant le moment de la « réflexion extérieure ». Il en découle que, comme on l'a remarqué, pour Lavelle « l'esprit reste étranger à toute forme d'historicité, sa relation au temps est destinée à s'abolir dans une éternité pure »⁶⁴. Par là même, la réhabilitation du temps perd de sa force, parce que son dépassement par l'esprit est toujours déjà pressenti dans l'expérience participante d'une éternité substantielle.

4. – Attribution et participation. Il reste donc à décider, et c'est la question fondamentale, si l'acte que je pose originairement est entièrement mien ou si, au contraire, il s'apparaît immédiatement comme modalisant une réalité active qui me dépasse infiniment, mais à laquelle je participe dans ma réflexion finie, participation qui me constituerait alors originairement. Ainsi que l'écrit L. Lavelle : « l'activité même que nous exerçons, nous l'avons reçue au lieu de la produire »⁶⁵. Sans doute faut-il reconnaître la nécessité de lier l'attribution qui est l'acte de discours réfléchi du philosophe et la participation à l'être divin dont l'acte me transcende. Toutefois, si, comme l'écrit L. Lavelle, « la réflexion se constitue comme un retour vers un acte auquel elle ne fait que participer »⁶⁶, il convient de savoir si la participation à laquelle revient la réflexion était nécessairement déjà affirmée ou attribuée dans la réflexion originaire du philosophe elle-même. Il reste donc une différence optative au sein d'une alternative essentielle : tantôt l'attribution, le discours exprimant et construisant le sens de l'être, est fondé sur une expérience immédiate de la participation qui s'y sait toujours déjà elle-même et que le jugement ne fait qu'explicitier, tantôt à l'inverse, c'est la réflexion attributive finie qui s'attribue finalement, de façon transcendantale, une participation, sans pouvoir en faire pour autant une vérité indubitable, ni initiale, ni d'ailleurs finale de l'attribution. La légitimation est alors de l'ordre du sens non de la connaissance. Elle est « une proposition de sens », non seulement au sens attributif de la proposition, mais au sens de l'invitation à penser par autrui le même sens, proposition adressée à la communauté raisonnable. Il faut toujours, quelle que soit l'orientation métaphysique pour laquelle on opte dans cette alternative entre deux synthèses possibles d'attribution et de participation, celle d'une participation attributive (celle de l'ontologie lavellienne, comme l'étaient au fond celles de saint Thomas et de Hegel) ou celle d'une attribution participative (notre dialectique réflexive), concilier la liberté personnelle de la réflexion avec la réception impliquée par la participation, l'initiative humaniste du discours et le spiritualisme de son contenu fondateur⁶⁷.

Selon nous, on ne peut le faire que si l'on pense d'abord dialectiquement et rétrospectivement la fondation de la liberté subjective dans un fondement cosmologique naturel détenant déjà l'autonomie d'un soi : la nature étant déjà liberté, liberté finie qui se trouve finalement comprise comme libérée dans sa puissance, par la liberté infinie du Créateur, elle se libère ultimement en nous. La participation est pensée comme la réception d'un acte continué qui ne nous est pas donné d'en haut,

⁶⁴ Christophe Bouton, « Temps et esprit chez Hegel et Louis Lavelle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/1, (Tome 85), p. 90.

⁶⁵ L. Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier, 1937, p. 32.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁷ Complémentarité en tension de l'humanisme et du spiritualisme qui a souvent été soulignée dans l'œuvre de L. Lavelle.

verticalement, dans une révélation prophétique, une incarnation christique ou encore une extase mystique dont nous semble proche la réflexion originaire de Lavelle. C'est à une telle extase d'amour joyeux à laquelle sa pensée nous semble tendre, en liant l'amour de l'être et cette réflexion originaire⁶⁸. Nous ne pensons pas trouver en nous cet acte co-substantiel, et pensons que la participation nous est donnée comme la continuation et le dépassement d'un acte divin immanent à la nature, mais à la condition expresse et première que cette nature soit pensée par le philosophe comme création divine, sur le fond de l'attribution logique du sens dialectique dont il construit hypothétiquement la fonction analogique. D'une certaine façon, notre réflexion originaire est davantage apparentée à celle de J. Nabert qui exclut la réception immédiate participée, mais d'une autre manière, tandis que Nabert ne reconstruit nulle onto-théologie de l'être univoque, nous retrouvons celle-ci en un apparemment cette fois à L. Lavelle. D'une part, l'affirmation de la transcendance du Donateur reste de l'ordre d'une prudente et critique réflexion transcendantale, et, d'autre part, cette réflexion n'autorise nullement à penser que cette transcendance puisse se manifester dans une histoire sacrée ou dans une âme mystique, mais elle l'admet dans le seul phénomène originaire pensable (logiquement) : la *nature* comme création, avec sa finitude de contingence évolutive interne. Celle-ci ne rend d'ailleurs pas absolument nécessaire l'émergence de l'esprit fini et la chance de son retour réflexif vers son Créateur, c'est-à-dire, toujours hypothétiquement, du Créateur à soi à travers nous. Dieu, pourrait-on penser, s'est lancé dans et comme l'aventure naturelle du monde à ses risques et périls d'inachèvement. Or il faut, selon l'exigence formulée par Lavelle lui-même, concilier la participation à l'être divin et l'autonomie de la réflexion finie, spiritualité et humanité. Mais il nous semble en effet que la réflexion perdrait son autonomie méthodiquement humaine à présupposer que, pour le dire dans les termes médiévaux, c'est l'initiale certitude participative de la foi au divin qui cherche à se comprendre ou que, dans les termes hégéliens, c'est la certitude représentative de la religion qui cherche à se concevoir dans la forme du discours conceptuel ou enfin que, dans les termes lavelliens, c'est l'expérience intuitive de l'amour de l'Être qui mobilise les attributions du discours. Au lieu que, dans la dialectique réflexive, l'athéisme, seulement suspensif et méthodologique de la réflexion, est la condition même du théisme réflexif et de sa complétude en créationnisme participé. Nous nous pensons participants à l'être et, pensons-nous, cela doit seul nous convenir, finis que nous sommes, mais nous ne nous connaissons pas ainsi, ni en certitude religieuse de foi et ni en savoir métaphysique de Dieu.

* *
*

En terminant cette longue analyse comparative, nous soulignerons que, selon L. Lavelle, « l'Acte absolu se donne gracieusement, et il n'y a pas en lui une nécessité interne à laquelle il soit tenu de s'assujettir »⁶⁹ pour se faire participé. Selon nous au

⁶⁸ L. Lavelle parle de « la dilatation de l'expérience que nous avons de nous-même » dans l'amour et « dans la mystique qui nous rend présente l'intimité même de la puissance créatrice », *Le moi et son destin*, éd. cit., p. 26-27.

⁶⁹ *De l'acte*, p. 166.

contraire, il est nécessaire, Dieu étant pensé comme raison, sur-raison infinie de notre raison finie, non pas « existence » en rigueur de termes, mais sur-existence effective de notre existence, que nous *pensions* en lui une nécessité libre ou une libre nécessité compréhensible de sa donation créatrice, puisque nous la pensons du même genre sinon de la même espèce que la nôtre : univocité de l'être et analogie. Affirmer l'univocité du sens et la généralité de l'être en nous et en Dieu, cela n'est admissible que si nous pensons la relation du genre à l'espèce dans une logique dialectique du processus de spécification du genre et non dans le cadre aristotélien des rapports d'extériorité et de fixité entre genre et espèces, infini et fini, qui motivait les thèses médiévales de l'équivocité de l'être attribué à l'homme et à Dieu⁷⁰. Nous pouvons la reconstituer modestement dans notre théorie logique de la complétude divine comme synthèse rationnelle d'achèvement éternel de l'*esse* et d'inachèvement temporel de l'*exsistere*. Toutefois, comme celle de L. Lavelle, la démarche de la dialectique réflexive est à la fois métaphysique par cela qu'elle pose un absolu d'être, et psychologique, par cela qu'elle est mobilisée par l'inquiétude et l'angoisse de la défection, affectant initialement le soi ou l'*ego* se posant comme néant d'objet. Ce sentiment est celui de la défection d'être où nous avons vu le trait permanent de la finitude, mais aussi le ressort de son dépassement. En ce sens, notre dialectique réflexive présente deux traits qui sont caractéristiques des traditions réflexives de la philosophie française selon L. Lavelle lorsqu'il écrit : « il y a dans la philosophie française un aspect métaphysique et un aspect psychologique qu'elle ne peut détacher l'un de l'autre : ce qui est aisé à expliquer, si l'on s'aperçoit que nous avons besoin de l'absolu pour asseoir toutes nos certitudes et que chacune de nos certitudes est une épreuve qui ne peut prendre son sens qu'au fond de nous-même »⁷¹.

André Stanguennec, décembre 2011.

⁷⁰ Nous développons longuement ce point dans notre ouvrage à paraître, *Analogie de l'être et attribution du sens*, Troisième Partie, Attribution, analogie et participation, Ch. 1. Les apports de saint Thomas, D. Scot, T. Cajetan et Ch. 2. Attribution et participation chez Plotin, saint Thomas et Hegel.

⁷¹ L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942, rééd. Paris, L'Harmattan, 2008, Préface, p. 8.