Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 151 (2019)
Heft: 2

Artikel: De l'inconnaissance : réponse à Ruedi Imbach
Autor: Brunel, Sarah
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-842275

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 151 (2019), P. 127-133

DE L'INCONNAISSANCE

Réponse à Ruedi Imbach

SARAH BRUNEL

Résumé

Cette brève réponse, par une philosophe travaillant dans le domaine de la phénoménologie, à l'article de Ruedi Imbach porte sur le thème de l'« inconnaissance » et l'incompréhensibilité de Dieu, en lien avec l'épisode du buisson ardent (Ex 3). Dieu ne se manifeste pas dans une image, mais dans l'intimité d'une rencontre, d'une parole. Dieu ne se laisse pas contenir dans un être, Dieu n'est pas « achevé » mais peut être pensé dans une tension vers un lointain, vers un infini.

La vérité est toujours simple, d'une simplicité désarmante, mais les chemins qui nous conduisent à la vérité sont difficiles, exigeants et parfois éprouvants. L'entrelacement de la philosophie et de la théologie nous ouvre à la portée intemporelle, universelle de discussions théologiques et métaphysiques qui nous sont devenues étrangères, parfois inaccessibles.

Le vrai sujet, le cœur vivant de la rencontre de la philosophie et de la théologie, c'est *l'inconnaissance*. Un tel questionnement va à l'encontre d'un projet d'appropriation et de mainmise sur le réel par les sciences. La théorie scientifique s'accomplit dans une pratique et le réel est ainsi assimilé à ce que nous en affirmons ou en connaissons. Or pour la philosophie, il ne s'agit pas de connaître mais de comprendre. L'ignorance n'est pas le contraire de la connaissance et il s'agit de faire naître une pensée qui nous affranchisse de toute certitude et nous fasse prendre le risque de ne rien savoir. Pour penser ce qui ne peut être connu ni saisi, nous avons à sortir de l'immanence de nos besoins et de nos satisfactions. Ainsi la pensée de Dieu, inconnaissable et insaisissable, ouvre-t-elle la philosophie à son propre questionnement.

Qu'est-ce qui ne peut être ni donné dans l'immédiat, ni construit par une rationalité efficace et sûre d'elle-même ? N'est-ce pas ce que le philosophe désigne comme transcendance absolue, au-delà des limites de notre expérience ? Comment lui donner un contenu, une consistance ? Une telle visée dépasse toute intentionnalité. Elle n'a pas d'objet, elle n'est qu'une pure visée, un pur mouvement, une tension orientée vers une fin dont nous ignorons la nature, mais dont nous pouvons pressentir la plénitude et la perfection. Pour s'approcher de cette fin qu'elle sait ne pouvoir atteindre que de manière exceptionnelle, la philosophie n'a pas

d'autre alternative que de penser à partir de sa propre situation, de son ancrage dans l'immanence. Penser dans l'absence de Dieu, à partir de notre incomplétude, de notre vulnérabilité. La difficulté est double : tout d'abord penser la non possibilité de son existence, puis nommer Dieu pour donner un sens à ce qui précède et nourrit la rationalité.

Penser Dieu, c'est questionner l'Être, ce qui ne peut être possédé ou construit, mais ce qui est, ce qui se donne à nous, dans la présence des choses et des êtres dans le monde, dans la présence qui n'est donnée que dans la relation à ce qui est différent, étranger, tout autre. L'approfondissement de cette relation inépuisable au monde nous dispose à penser au-delà de notre projet de maîtrise et de désirer au-delà de ce qui peut être satisfait. Comment pourrions-nous renoncer au désir de l'infini et de dire l'absolu ? La pensée de la transcendance ou « logos de l'infini »[1] a été nourrie par la métaphysique dont nous savons qu'elle nous invite à explorer ce qui est au-delà de toute expérience possible. Elle a été approchée par la phénoménologie, qui puise dans les ressources de notre réceptivité. Le sens profond de notre humanité se révèle dans notre incarnation, unité fragile de tout notre être par l'union de notre esprit et de notre sensibilité, union vécue dans l'entrelacement du sensible et du spirituel, tout autant que dans l'expérience du sacré, ou de l'adoration de ce qui peut susciter fascination et effroi, expérience qui a traversé toute forme de vie humaine.

Comment la lecture et l'interprétation de la Bible a-t-elle pu nourrir la philosophie ? Cette question ne peut être comprise que si chacun se l'approprie, la fait sienne. Elle ne peut que faire naître l'étonnement. En effet, nous avons pris acte d'une séparation du théologique et du philosophique, non parce qu'il y a conflit ou incompatibilité entre eux, mais parce qu'il s'agit de deux voies différentes dont l'une conduit à l'interprétation ou à la connaissance de Dieu, l'autre à la question de l'Être qui se dit de plusieurs manières, diversité qui, en termes aristotéliciens, conduit à une certaine équivocité de l'Être. C'est ainsi, tout autant, nommer Dieu que dire l'Être qui pose problème.

L'interrogation sur l'existence de Dieu et sur son absence, voire sur la possibilité de la non-existence de Dieu, a traversé toute l'histoire de la philosophie et ne peut être écartée. Toute véritable philosophie qui veut sonder son soubassement métaphysique doit prendre au sérieux l'expérience radicale de l'absence de Dieu. La raison nous conduit à faire de cette possibilité de l'inexistence une ressource pour nous interroger, en second lieu, sur le sens de l'existence de Dieu, sur ce que signifie exister pour Dieu. En termes philosophiques, il s'agit de déterminer l'essence, la nature divine, sa quiddité. En termes théologiques, il s'agit de penser la relation que Dieu entretient avec le monde et la manière dont nous

[1] Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

pouvons, malgré notre imperfection mais aussi grâce à notre finitude, entrer en relation avec Dieu. Pour les chrétiens et les juifs, il s'agit d'une alliance. Mais le dieu des philosophes n'est pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Savons-nous ce que signifie cette distinction ? Nous ne pouvons que formuler notre perplexité : qui est le dieu des philosophes s'il n'est pas celui de la révélation ? L'inquiétude pascalienne nous fait prendre acte de cette différence, qui touche ce que nous pouvons penser et dire à propos de Dieu, mais il faut bien comprendre tout d'abord que tout cela n'a de sens que si le Dieu qui se révèle à Moïse n'est pas l'Être de la philosophie grecque, ni l'Être immuable, incorporel et éternel dont saint Augustin nous disait qu'il est impossible de connaître sa nature véritable : *melius scitur nesciendo.* Nous connaissons Dieu au mieux lorsque nous savons que nous l'ignorons, c'est seulement en l'ignorant que nous le connaissons. Cette « *agnosia* » nous donne paradoxalement à voir toute la puissance et la plénitude de l'existence de Dieu, car elle seule conduit à une connaissance vraie. Vers un seul et même mystère convergent ensemble philosophie et théologie, par deux voies spirituelles, la *via eminentiae* ou la *via negativa.*

La pensée néo-platonicienne a fécondé la lecture augustinienne de l'Exode. Cela nous conduit à formuler deux conséquences.

D'une part, dans la tradition apophatique ancrée dans la lecture de Plotin et de Denys l'Aréopagite, la philosophie a remis en question l'être de Dieu non pour le mettre en doute, mais pour donner une épaisseur spirituelle à l'*inconnaissance* de Dieu. Et ce conformément à la nature même de toute démarche philosophique : la vérité est indissociable d'un cheminement et le philosophe n'enseigne que ce qu'il ne sait pas. La connaissance philosophique est tendue vers un *telos* qu'elle ne saurait posséder qu'à titre d'horizon de toute réflexion et de retour critique vers l'origine de tous nos savoirs. Origine qui est celle du « monde de la vie »[2], et retour qui est celui au sol originaire de toutes nos perceptions et à la saisie de l'essence de la vie irréductible à l'ensemble des processus physico-biologiques et à toutes nos manipulations techno-scientifiques. D'autre part, les philosophes qui accordent un sens à une vérité divine, celle qui est donnée comme une affirmation radicale et irréversible dans Ex 3,14, n'ont jamais émis le moindre doute sur cette parole, pourtant une des plus énigmatiques et déroutantes qui soit. Le sens du mot *dieu*, formulable ou informulable, ne peut nous faire croire qu'il existerait quelque chose ou quelqu'un, une prétendue substance, un être ou un au-delà de l'être, qui serait ce que nous désignons par le mot *dieu.* Or *dieu* n'est pas un mot philosophique. (Certes il n'y a pas de « mots » philosophiques mais un certain usage des mots par les philosophes qui sont de modestes et laborieux

[2] Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.

artisans nous apprenant à bien dire ce que nous avons à dire et à penser ce qui nous est donné et qui nous précède.)

La pensée philosophique, première difficulté, est très souvent en retard sur le réel, selon la formule d'Eschyle, « *Pathei mathos* », éprouver ou souffrir pour comprendre. Le commencement de la rationalité, dans le monde grec, est contenu dans une langue qui a été d'abord celle du mythe, puis celle de la poésie pour relater « les travaux et les jours », avant de se transformer en une langue abstraite et conceptuelle, celle qui dit l'Être et qui pose avec Parménide l'identité de la pensée et de l'Être. Nous sommes d'abord les « enfants de la nuit »[3]. Il nous est ainsi difficile de comprendre ce que signifie l'Être, l'Existant, ou le pur acte d'être pour un philosophe. Une de ses premières formulations philosophiques se trouve chez Héraclite, dans le fragment 32 : « L'Un, la seule chose sage veut et ne veut pas être appelée du nom de Zeus ». Ainsi si l'Un veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus, c'est que l'Un est un mot qui se situe entre ce qui désigne un nom divin de tradition immémoriale, Zeus, et un nom divin devenu inconsistant, un simple mot, le nom de Zeus. Il exprime un sens universel, indéterminé, purement abstrait comme ce qui pourrait être nommé « l'Un », au-delà de l'Être, « le sage » mais qui n'a pas encore de sens précis. Il contient une potentialité d'élucidation ou de qualification ontologique, mais il est encore indéfini. Ainsi l'Un ne peut être appelé du nom de Zeus, car le nom dit mal, il montre et il cache en même temps ce qui doit être compris de Zeus. Mais dans cette parole philosophique inaugurale, il n'y a rien de perceptible ni rien d'explicite ou de véritablement désigné par le nom, l'Un. De surcroît, l'expérience du temps et la profusion du monde sensible est celle d'un Être multiple et changeant nous interdisant tout accès à ce qui est principe ou origine radicale de toute chose, à ce dont nous n'avons aucune représentation.

Une deuxième difficulté concerne la diversité des désignations de ce ce que peut être Dieu. Même si la théologie, par la traduction et l'interprétation de la révélation, et la philosophie par son questionnement ontologique, peuvent converger sans être confondues, malgré le caractère inaccessible de la nature divine.

Ainsi l'interprétation proposée par Étienne Gilson de la « métaphysique de l'Exode »[4] a consisté à identifier Dieu et l'Être à partir d'une lecture de la formule « Je suis celui qui suis ». Elle pose une équivalence de Dieu et de l'Être qui puise dans les sources grecques de la philosophie et dans la pensée de Thomas d'Aquin. À partir de l'unité du Dieu biblique et de l'ontologie aristotélicienne, Gilson met en évidence la simplicité divine : Dieu est

[3] Clémence RAMNOUX, *Héraclite, ou l'Homme entre les mots et les choses*, Paris, Les Belles Lettres, 1959 ; *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1959.

[4] Étienne GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1984[3] ; *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2007[2].

premier dans l'ordre de l'être et sa quiddité réside toute entière dans son existence, au-delà de tout ce que nous pouvons en concevoir, au-delà de tout intellect. Dieu est, il est tel qu'il est, il « est » absolument, infini, parfaitement simple, dans un pur acte d'être. Toute représentation ou désignation de Dieu ne peut être que celle d'un être créé, imparfait, composé, corporel. Le nom de Dieu est ancré dans cette affirmation confiante : Dieu est, mais pour savoir ce qu'il est, nous ne devons puiser que dans notre finitude, en tension dialectique avec cette certitude que « Dieu qui est » est celui qui se révèle à Moïse, et non celui des philosophes.

La « métaphysique de l'Exode » a pu nourrir une lecture « amplifiante »[5] de la Bible, qui a conduit à la constitution de l'onto-théologie. Cependant la convergence du Dieu biblique et de l'ontologie grecque qui conclut à l'identité de l'Être et de l'essence est le résultat d'une richesse d'interprétations et de traductions qui mettent en lumière des discordances fécondes. Si la philosophie peut nous permettre de donner un sens à la question de la présence de Dieu, à la recherche d'un principe et de la compréhension de ce qu'il est, elle ne peut cependant pas prétendre dire tout de cette présence. Le philosophe interroge le principe de toute chose, mais que dire de l'existence d'un être dont on ne pourrait connaître la nature ni proposer une représentation satisfaisante ?

C'est la lecture de Maître Eckhart qui donne toute son ampleur à cette question : qu'est-ce que Dieu a voulu dire à Moïse et que pouvons-nous en comprendre ? Le maître rhénan affirme en premier lieu la simplicité de l'Être, pure affirmation qui exclut toute négation. Il souligne ensuite la permanence de l'Être par ce mouvement de conversion réflexive qui fait signe vers sa profondeur ontologique. Enfin, il dégage sa puissance transformatrice, puissance infinie de renouvellement : « La répétition : "Je suis celui qui suis" désigne un certain bouillonnement ou parturition de soi, s'échauffant en soi et se liquéfiant et bouillonnant par soi-même et en soi-même, lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement toute entière, réfléchie toute entière sur elle-même et renvoyée de partout [...] et réfléchit sur elle-même son amour ou son ardeur »[6].

Cette reprise contient un advenir à soi, un bouillonnement ou jaillissement. Néanmoins il n'y a pas au sens strict de répétition, mais un véritable dynamisme de Celui qui ne peut être compris que par son propre élan générateur, par son propre surgissement. Dieu est compris comme devenir, procès, mouvement. Eckhart affirme ainsi qu'il existe une autogénèse de Dieu. À la différence de Thomas d'Aquin, Dieu n'est pas compris par lui comme pur acte d'exister ou nature accomplie en elle-même, mais comme énergie divine tirant de son propre fond ses activités constitutives

[5] Paul Ricœur, « De l'interprétation à la traduction », dans Paul Ricœur et André Lacocque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.

[6] Maître Eckhart, *Expositio libri Exodi*, n. 16 (traduction de Pierre Gire, dans *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, 2006).

et plurielles. Il propose ainsi une métaphysique du Verbe qui reprend une affirmation fondamentale du néoplatonisme.

Reconnaître cette réflexivité de l'être divin nous invite à l'humilité et à une véritable prudence philosophique. De fait il nous faut désigner, dans la langue et la pensée qui sont les nôtres aujourd'hui, ce qui est dit dans tous ces prestigieux commentaires du texte biblique. Il nous semble simplement essentiel de rechercher ce qui nous permet d'exprimer la nature profonde de l'Être que nous appelons Dieu, ou du Dieu que nous avons *dit* être, ce que la parole johannique, la pensée du Verbe, nous permet d'en comprendre, en articulant cette quête avec notre existence charnelle et temporelle.

L'épisode du buisson ardent a nourri la réflexion métaphysique sur Dieu. Moïse voit le buisson qui brûle sans se consumer et demande à Dieu, qui lui est apparu, comment le nommer pour le désigner aux fils d'Israël. Dieu apparaît à Moïse dans un arbuste sec, insignifiant dans le désert, dans ce vaste lieu aride et vide : « Dieu ne se manifeste pas où règne la plénitude de l'être »[7]. Tout ce qui existe dans le monde créé peut être consumé ou détruit, or le buisson ardent ne peut brûler ni être réduit en cendres. Nous sommes face à un Dieu qui ne se manifeste pas dans une image, mais dans l'intimité d'une rencontre et d'une parole. Une injonction est donnée à Moïse, qui devra s'adresser à son peuple de la part de Celui qui a reconnu son malheur et entendu sa souffrance : « Je serai celui qui m'a envoyé vers vous », ou encore, selon la traduction proposée par Claude Vigée : « Je me ferai devenir comme je me ferai devenir ». Dieu ne se laisse pas contenir dans un être, il n'est ni être ni perfection, il n'est pas achevé mais se comprend dans une tension vers un lointain et une fin inaccessibles, vers un infini. Au-delà de ce qui est dit et vécu dans le présent, il est donné à l'avant de lui-même, dans une expansion, un pur surgissement ou événement sans avènement.

Ce qui n'est pas contenu entièrement dans les limites de notre langage, nous pouvons aussi l'exprimer par la puissance et la beauté des images. L'œil est à l'écoute de l'invisible, de la « gloire toute intérieure », comme dans le triptyque du buisson ardent de Nicolas Froment[8]. Le retable met en scène la continuité entre la Torah et les Évangiles, comme le souligne l'inscription au bas du panneau central : « Dans le buisson que Moïse a vu brûler sans se consumer, nous avons reconnu, sainte Mère de Dieu, ta virginité admirablement conservée ». La peinture est parfois pure théologie. Moïse, celui qui est le plus humain et bouleversé, voit au-dessus de lui le buisson entouré de flammes, mais elles n'éclairent pas le ciel qui, à l'arrière-plan, s'obscurcit. Le ciel ne donne pas accès à l'immensité, mais à une manifestation théophanique de la Vierge à l'Enfant. La signification de l'œuvre est complétée par une interprétation de toute l'histoire du salut, à

[7] Claude VIGÉE, « L'appel dans le buisson », dans *La manne et la rosée : Fêtes de la Tora*, Paris, Decsclée de Brouwer, 1986.

[8] Triptyque du Buisson Ardent (1476) de Nicolas Froment, Aix-en-Provence, Cathédrale Saint-Sauveur.

la lumière du livre des Proverbes 8,35 : « Car celui qui me trouve a trouvé la vie et il a rencontré la faveur du Seigneur. » Le buisson ardent est le premier moment d'une révélation plus tardive, mais dont nous sommes à chaque instant les contemporains. Celui qui est, est *à venir*. Notre temps est aussi celui de l'absence, de l'attente. Qu'est-ce qui n'est pas visible, parce que non représentable dans le buisson ardent ? Que découvrons-nous dans le visage et le regard de Moïse ?

Comme aveuglé, il protège ses yeux de l'éblouissement par un geste de la main. Il ne peut voir qu'en se détournant, dans la distance. Le plus proche est le plus lointain. Moïse ne peut voir. La Vierge et l'Enfant ferment les yeux, comme en sommeil ou en rêve, dans l'attente confiante de ce qui va arriver. Le visage advient à lui-même dans et par le regard de l'ange, qui est le seul être voyant et visible dans le tableau, c'est le sens même de l'incarnation qui nous est signifié. Moïse ne voit pas, mais il entend et, ce qu'il ne peut voir, l'ange, la main tendue et offerte, nous invite à le rechercher. La présence de l'ange de l'Annonciation apparaît au premier plan dans un paysage fertile, où l'eau nourrit la terre généreuse, déjà façonnée par la main des hommes et peuplée d'animaux, laissant deviner au loin des habitations. Il nous donne à voir la plénitude de la révélation, dont le sens ultime est à chercher dans la naissance du Christ et dans une théologie du samedi saint, du tombeau vide. Le buisson brûle sans se consumer. Jésus naîtra sans avoir été conçu par Marie et Joseph. Le Christ meurt sans s'éteindre. Il vit, meurt et ressuscite. Flamme d'amour vive, « *llamo de amor vivo* », selon Jean de la Croix.

« Je suis qui je serai »[9] : cette affirmation reconduit la théologie et la philosophie à leur seul savoir, celui d'une sagesse pour un esprit qui ne peut chercher que ce qu'il a déjà trouvé. Mais ce qu'il a rencontré ne peut être saisi que dans une reprise qui laisse advenir l'imprévisible surgissement de la vie, de ce qui nous dépossède de toute connaissance. Ce qui réunit les deux Testaments, dans l'épisode du buisson ardent, nous le comprenons sans jamais le connaître entièrement.

« Je serai celui qui est. » La répétition est le moyen par lequel les hommes ont donné un temps et un lieu dans leur propre existence à ce mystère. Dans l'humilité de la répétition, la lenteur de la durée, l'infini advient patiemment.

[9] Ex 3,14, traduction TOB.