

DEUXIEME PARTIE

DIEU DANS SA NATURE CONCRETE SELON HARTSHORNE

Nous venons d'exposer quelques éléments constitutifs de la notion de Dieu, considéré dans son aspect abstrait selon Hartshorne. Notre démarche a consisté à présenter succinctement le propos hartshornien relatif à certaines propriétés structurant cette nature divine abstraite. L'exposé de la propriété de l'existence nécessaire de Dieu fondée sur la perfection et l'insurpassabilité a été le point focal de cette partie du travail. Cette existence nécessaire a été articulée à d'autres caractéristiques descriptives de l'être divin, notamment son existence contingente dite de classe et sa dimension *All-inclusive*. Toutes ces propriétés traitées par le théologien néoclassique moyennant des principes logiques modaux ont été présentées comme des fondements, aussi bien de l'indépendance que de la relativité divine, au niveau abstrait. L'être divin N nécessaire y a été présenté comme C contingent de classe (au niveau abstrait), lié à un monde n nécessaire et c contingent. L'ensemble de ces propriétés logiques constitue une image de Dieu qui s'offre au travers des acronymes : NCnc. Au travers des articulations logiques et sémantiques de ces acronymes, Dieu est présenté comme un être doté d'une existence nécessaire et d'une contingence de classe ; il est éternellement lié à un monde, « peu importe lequel », mais ce monde implique immanquablement l'existence hic et nunc de réalités concrètes. Nous avons démontré que cette présentation de la nature divine abstraite impliquait ainsi des remises en cause de la pensée thomasienne.

Après cette présentation de la nature divine abstraite chez Hartshorne et de nos remises en cause de sa théologie, la suite de notre travail vise à exposer la nature divine concrète ainsi que les objections qui peuvent être adressées à cette conception. Nous commencerons par dégager la notion hartshornienne de Dieu dans son aspect concret. La catégorie au prisme de laquelle cette nature concrète est exposée sera celle de la créativité. En théologie néoclassique, cette dernière permet d'élucider la genèse de toute entité (événement, occasion). Si Dieu (en tant que société ordonnée d'occasions) fait partie des réalités en émergence à l'intérieur de la créativité, alors il en reçoit des caractéristiques. Ces dernières expriment sa nature concrète. Ces caractéristiques mettent au clair le fait que Dieu « devient » là où il est à pied d'œuvre, émerge en interaction avec les autres réalités grâce à une synthèse créatrice.

Cet exposé mettra donc en avant les propriétés de Dieu comme réalité qui devient et émerge en plusieurs états (occasions) successifs à l'intérieur de la créativité. Notre démarche consistera à avancer des objections aux aspects de la relation entre Dieu et la création que Hartshorne oppose à la pensée thomasienne. Comme pour la nature abstraite, cette partie du travail mettra en évidence les faiblesses de la pensée hartshornienne. Elle confirmera encore une fois notre thèse de l'inachèvement de la théologie néoclassique et de la possibilité pour cette dernière de disposer des points communs avec la théologie (et la philosophie) de Thomas d'Aquin.

A la fin de cette présentation des quelques principes explicatifs de la nature concrète, nous exposerons un dernier volet de nos objections à la pensée de Hartshorne. Ce volet consistera en nos réactions, face aux affirmations théologiques néoclassiques au sujet de la nature abstraite de Dieu et à celles qui concernent la nature divine concrète (les deux ordres étant cette fois considérés comme un tout). Il s'agira de montrer :

- la singularité de la théologie christologique et trinitaire thomasienne comme pensée d'une relation entre Dieu et le monde par rapport à la théologie néoclassique ;
- la prédominance de la dimension du « mystère divin » dans les deux natures et ses enjeux pour la théologie ;
- la difficulté hartshornienne de nier la création *ex nihilo* par NCnc et par la créativité ;
- les possibilités fructueuses de créer un domaine de points communs entre les théologies ;
- la nécessité d'une *Process Thought* plus explicite en théologie trinitaire et en christologie ;
- les points communs possibles entre les concepts d'acte pur et de créativité.

En guise de plan de cette partie du travail, nous énonçons en un premier point, qu'il s'agira d'exposer la notion de Dieu dans la créativité avec les différentes propriétés qui permettent de dégager une idée du contenu¹ de sa nature concrète. Ce point sera suivi d'une évocation des objections que cette pensée émet à l'encontre de la théologie thomasienne. En suite, nous présenterons nos objections à la pensée de Hartshorne à propos de la nature concrète. Enfin, nous exposerons nos difficultés à l'égard de certaines implications communes de la nature abstraite et de la nature concrète, en prenant les deux ensemble. La fin du travail indiquera, en guise d'hypothèse pour la recherche ultérieure, des points communs envisageables entre les deux systèmes afin d'enrichir la théologie fondamentale et la théologie dogmatique.

¹ Nous expliquerons plus loin pourquoi faut-il parler seulement d'une « certaine idée » au sujet de la nature concrète de Dieu chez Hartshorne.

CHAPITRE I : DIEU DANS LA CREATIVITE CHEZ HARTSHORNE

A. L'idée de la créativité

La créativité constitue un des concepts les plus éclairants de l'aspect concret de Dieu chez Hartshorne.

En tant que principe explicatif du fondement même du réel, cette catégorie permet de comprendre le sens et la genèse concrète de toute entité. Lorsqu'elle est appliquée à Dieu, la créativité permet de saisir la réalité divine (comme une donnée, elle aussi concrète) en la situant clairement dans son rapport à la genèse et à la structure ontologique de toute entité. La créativité donne l'avantage de décrire l'être divin avec un aspect concret au travers du nouveau sens qu'elle donne à l'idée de la causalité de toutes les entités considérées du point de vue de leur surgissement phénoménal.

En effet, posée comme nouvelle catégorie explicative de la provenance et de la finalité concrètes de tous les êtres, la créativité induit une notion singulière de leur origine. Par le fait même, elle entraîne une restructuration de l'idée classique de Dieu comme cause (au sens de « créateur ») des réalités concrètes. Si la créativité se veut le principe ultime des réalités concrètes, Dieu n'est plus la « seule » cause créatrice ou donatrice de l'être (au sens classique du mot).

Pensé à l'intérieur de la créativité comme principe d'où proviennent et retournent les choses, Dieu se laisse concevoir autrement. Il se voit assigner une fonction, une signification concrète particulière dans son activité à l'intérieur du monde.

De fait, comme on peut l'imaginer, penser l'être divin à l'intérieur de la créativité (là où cette dernière prend la place du principe explicatif de l'origine des réalités concrètes), c'est par là même poser la question de ce que devient le statut du Dieu créateur (concrètement agissant) et le sens de la création (par comparaison avec la philosophie et à la théologie classiques). Cette question mène à un nouveau concept de Dieu (éclairé au prisme de l'émergence des réalités concrètes) et de la création.

Cette partie de l'exposé vise à dégager plus directement cette signification singulière de Dieu dérivée de la créativité et celle de la création qui lui est corrélative. Du point de vue

de Hartshorne, l'on peut y « intuitionner »² une certaine dimension concrète de Dieu. Plus précisément, cette étape du travail répond à la question suivante : qu'est-ce qui est Dieu et qu'est-ce que la création selon Hartshorne à la lumière du principe de la créativité (qui explique comment naissent et finissent les choses dans l'être) ? Ce cadre de réflexion, permettra finalement de dégager le type singulier (par rapport à la pensée classique) de relation qui unit les nouvelles significations de Dieu (en son aspect concret) et du monde, dérivées de la créativité.

Au premier abord, toutes ces questions supposent une réponse à l'interrogation de base : qu'est-ce que la créativité selon Hartshorne (sous l'inspiration qu'il affirme avoir reçu de Whitehead et de Bergson).

Chez Hartshorne, la définition de la créativité peut être dégagée à partir du contexte de sa polémique contre une métaphysique substantialiste de l'ultime³.

1. Créativité et être

Là où Aristote, Thomas d'Aquin et une grande partie des métaphysiciens classiques parlent du principe premier en termes d' « être », Hartshorne parle de « créativité » ou de son synonyme explicatif « synthèse créatrice ». La créativité peut être comprise comme une catégorie métaphysique qui, à la place de la notion classique d'être, désigne le fondement ultime. Elle est la réalité explicatrice de « tout ce qui est »⁴. Dans *Creative Synthesis...*, Hartshorne évoque d'entrée de jeu ce statut métaphysique prééminent de la créativité ainsi que les sources qui l'ont inspiré :

« Nombreux parmi les philosophes sont ceux qui ont pensé l'ultime en termes de "substance", "matière", "forme", "être". Par contre, à notre époque, d'autres penseurs ont

² La catégorie « intuitionner » est plus adéquate que celles de « comprendre », de « penser » et de « saisir », pour la simple raison que chez Hartshorne, l'aspect divin concret est inconnaissable. Il échappe à toute rationalisation. On l'expliquera plus loin de manière plus détaillée.

³ Il convient de noter que la créativité constitue un des axes forts où la pensée du théologien néoclassique se situe à un autre niveau que celle de l'Aquinate. Alors que chez Thomas les relations trinitaires impliquent une unité mystérieuse entre « substance en Dieu » et relations (voir la « relation subsistante »), le concept de créativité qui élimine celui de substance chez Hartshorne exclut toute possibilité de parler de relation subsistante. Il s'ensuit que là où dans la *ST.*, Ia, q. 28 (trinitaire) Thomas oppose la relation subsistante (réelle en Dieu) à la relation de création (irréelle en Dieu), l'opposition n'aurait aucun sens chez Hartshorne.

⁴ Voir S. SIA, *God in Process Thought. A Study in Charles Hartshorne's Concept of God (with a Postscript by Charles Hartshorne)*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, et C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 1. On comprend alors que chez Hartshorne, tout en étant une science qui recherche les vérités inconditionnelles, nécessaires et éternelles sur l'existence (dimension logico-analytique qui définit l'aspect abstrait de Dieu), la métaphysique est tout simplement « une théorie générale de la créativité » (impliquant une présentation de Dieu dans son aspect concret), voir *Creative Synthesis...*, p. 24.

plutôt considéré que l'ultime ne peut être rien d'autre que la créativité. Il s'agit, en l'occurrence, de Bergson, de Berdyaev, et plus explicitement de Whitehead⁵. Ces philosophes ont considéré qu'une entité crée et ne peut exister sans créer. "Etre c'est créer" »⁶.

2. Créativité et actualité

Dans la ligne de Whitehead, Hartshorne précise que la créativité implique une prise en compte des choses dans leur (s) actualité (s). Ce que sont les choses ontologiquement équivaut à ce qu'elles sont dans leur(s) actualité(s) hic et nunc. La structure ontologique des choses n'est pas constituée de ce qu'elles seraient en elles-mêmes de manière stable ou « substantielle ». « La catégorie universelle n'est pas la substance mais l'événement »⁷.

Les entités ne sont pas ontologiquement constituées de substances stables. Etre pour les réalités équivaut à « être telles qu'elles sont en actualité » dans notre expérience présente. La créativité implique ainsi l'actualité (en émergence ou en moment actuel d'advenir à l'être) comme tissu ontologique constitutif des réalités. Elle consiste en une synthèse dans laquelle l'entité est considérée comme en pleine instance actuelle d'« avènement en tant que créée » ; instance de mouvement ou « procès » de surgissement dans l'être. Et un tel surgissement est produit par plusieurs causes. « Etre » signifie « être maintenant » ou en actualité « advenante ». Cette idée s'oppose à celle d'un être éternel et d'une permanence substantielle. La réalité est toujours telle qu'elle est en devenir et dynamique devant nos yeux et non telle qu'elle aurait toujours été en substance. Le réel est une donnée toujours en émergence, en devenir. Il est toujours en train de se créer, d'être créé et de créer. Le réel est en tant que tel pétri de créativité.

⁵ Comme chez Whitehead, la créativité implique que toute entité est une unité qui advient à l'être à partir d'une multiplicité de causes et grandit (nous y reviendrons systématiquement et avec plus de détails). Il serait intéressant d'approfondir l'idée de la créativité en théologie néoclassique en la comparant à celle de la pensée whiteheadienne que Hartshorne considère comme une source d'inspiration. Mais, dans une telle démarche de rapprochement, il est utile de garder les nuances et accents particuliers du penseur de Harvard sur ce sujet en rapport aux interprétations de Hartshorne. Pour une étude plus détaillée à ce sujet, voir A. CLOOTS, « The Metaphysical Significance of Whitehead's Creativity » in *Process Studies*, 30, 1, 2000, pp. 35-36. L'idée de la créativité est bien éparpillée dans les travaux de Whitehead. On pourrait la retrouver plus facilement dans :

- A.-N, WHITEHEAD, *The Concept of Nature*. Cambridge, Cambridge UP, 1920; *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge, Cambridge UP, 1919; *The Function of Reason*. 1929. Boston : Beacon, 1958; *Modes of Thought*. 1938. New York, Free Press, 1968; *Process and Reality*. 1929. Corrected Edition. Ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York : Free Press, 1978; *Religion in the Making*. 1926. New York, Fordham UP, 1996; *Science and the Modern World*. 1925. New York, Free Press, 1967.

⁶ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 1.

⁷ *Ibid.*, p. 187.

« Si la créativité est considérée comme principe ultime, alors, pour une philosophie du devenir, les termes de base comme " réalité ", " ce qui est " et " ce qui est en train d'être " doivent signifier réellement : " la réalité comme maintenant ", " la vérité maintenant ", " ce qu'il y a maintenant ", " l'univers maintenant ", " ce qui est en train d'avoir lieu maintenant (comme conditionné par ce qui a déjà eu lieu) ". En dehors de ces significations, ces catégories ont un sens ambigu »⁸.

« Ce qui est » doit être synonyme de « ce qui est événement, en actualité, en instance de créativité ». Le fait même d'être, c'est d'être créant. « *To be is to create* »⁹.

Catégorie explicative du sens de toutes les réalités, y compris celle de Dieu, la créativité mérite d'être analysée de manière plus détaillée. Il sera dès lors possible de dégager de manière plus éclairante les autres principes métaphysiques et théologiques qu'elle implique ainsi que le sens de l'être divin et celui de la création qui y trouvent leur fondement.

B. Rappel sur le sens du concept d'entité (chose, réalité)

Dans cette explication de la créativité, il s'agira de montrer comment cette catégorie est « structurante » de l'être des choses, des réalités du monde et de Dieu. Il s'agira de parler du « comment les choses, les entités émergent » et sont constituées par la créativité plutôt que par des substances. Mais auparavant, il nous paraît important d'évoquer les conceptions hartshorniennes et whiteheadiennes de « chose », d'« entité », de « réalité existentielle ».

Les notions telles que « choses », « réalités », « entités » utilisées ici renvoient à celles d'événements, d'entités actuelles, d'occasions et de sociétés d'occasions. Il faut retenir que ces notions ont des résonances différentes chez Whitehead, Hartshorne et d'autres penseurs du devenir. Le propos n'est pas ici de discuter d'ores et déjà les nuances de ces termes. Il s'agira de les utiliser pour représenter de façon variée la notion d'unité ultime du réel telle que la pensée de Hartshorne (plus ou moins dans la ligne de Whitehead) l'oppose à la substance chez Aristote (et chez Thomas d'Aquin). L'un des textes les plus synthétiques sur ce qu'on peut appeler « unité ultime comme constitutive des choses ou des réalités » peut servir de guide à ce niveau. Il est tiré des recherches de Kachappilly,¹⁰ l'un des commentateurs hartshorniens les plus connus.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰ K. KACHAPPILLY, *God of Love. A Neoclassical Inquiry*, Bangalore, Dharmaram Publications College, 2002, p. 83. Cette partie du travail (qui traduit presque ligne après ligne un des textes de Kachappilly) est située ici à titre de rappel. Les parties précédentes de la thèse en avaient déjà présenté les notions de base.

Dans la pensée hartshornienne, « la notion d'événement représente parfois celle d'entité actuelle (cf. une des parties précédentes de la thèse) en opposition à la notion d'individu tel qu'il l'entend dans ses lectures d'Aristote. L'événement pris comme une unité temporelle ou une section fluente du procès actuel, comme un procès en instance d'expérience dans un être humain, est plus précis (concret) que l'individu ».¹¹

Pour Hartshorne, « Aristote n'aurait pas dû limiter sa recherche du " déterminé " ou du " concret " aux " espèces " ou aux " individus ". Il aurait dû aller jusqu'aux événements. En termes whiteheadiens, Hartshorne attribue à Aristote l'erreur d'une conception inadéquate de la concrétude »¹². Selon le théologien néoclassique, « [...] le Stagirite situait encore la concrétude dans l'abstrait (espèce) et lui donnait la place du " réel " »¹³.

Dans le même sens, « Griffin explicite lui aussi cette idée de Hartshorne : le terme "événement(s)" indique que les unités de base de la réalité ne sont pas des substances *induring thing*, mais des événements momentanés »¹⁴.

En comparant la théologie néoclassique à la pensée de Whitehead, Kachappilly précise encore que « le terme de base de Whitehead est " entités actuelles " ou " occasions actuelles ". Le terme d'entité actuelle est l'équivalent whiteheadien de l'*ousia* aristotélicienne qui a été considérée dans la philosophie traditionnelle comme l'" ultime existant ". Pour Whitehead, les entités actuelles ou les occasions actuelles sont les " choses réelles finales " dont le monde est fait. Il n'y a rien d'autre derrière les entités actuelles qui soit réel. Dieu fait également partie des entités actuelles. Whitehead conçoit chaque entité actuelle comme un acte d'expérience émergeant des données. Les entités actuelles sont constituées de moments d'expériences. Le modèle de base de ces entités est un moment de l'expérience humaine qui dispose d'une authentique unité et qui démontre une dérivation de certaines données passées et de certaines déterminations personnelles en devenant, au final, une chose déterminée. De cette compréhension des entités actuelles, il s'ensuit que ces dernières sont constituées d'interconnexions. Par leurs interconnexions, elles forment des composés tels que les pierres, les arbres, les humains. Pour Whitehead, l'univers est donc une sorte de solidarité d'une

¹¹ K. KACHAPPILLY, *op. cit.*, p. 76 ; cf. aussi C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 174.

¹² *Ibid.*, p. 77.

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77 et D. R. GRIFFIN, " Charles Hartshorne's Postmodern Philosophy ", in Robert Kane and Stephen H. Phillips, *Process Philosophy and Theology*, ed. Hartshorne, Albany : State University of New York Press, 1989, p. 5.

multitude d'entités actuelles »¹⁵. La multitude de données ainsi formée constitue pour sa part ce que le penseur d'Harvard appelle "société".

Reprenant la pensée de Whitehead, Kachappilly précise que, « [...] lorsque les entités actuelles sont ensemble dans la séquence d'un certain ordre impliquant des relations génétiques entre elles, cette mise ensemble s'appelle société. Une société se distingue par une caractéristique définie ou une forme qui est héritée par chaque membre des membres précédents de la société. On distingue alors des sociétés linéaires ou personnellement ordonnées et des sociétés non linéaires »¹⁶. D'une part, « [...] les sociétés linéaires sont celles où les caractéristiques définies forment une ligne singulière d'inhérence. Un des exemples de ces genres de sociétés est celui de la "source de conscience" ou une personne »¹⁷. D'autre part, « [...] une société non linéaire est exemplifiée par un arbre, une colonne, une cellule. La société non linéaire d'occasion est appelée par Hartshorne un "composé d'individus " »¹⁸.

Le concept d' "individu" chez Whitehead évoque un agrégat d'entités actuelles.

« Le mot individu réfère proprement à une entité actuelle et aussi à un composé (d'entités actuelles), qui existe à son niveau personnel en fonctionnant individuellement. Alors l'" actualité " devient un tout, ou existe comme un tout en devenir. Comme un tout indivisible, elle constitue un individu, une identité singulière, une unité. Quand elle se tient en elle-même comme une unité émotionnelle, elle jouit aussi des moments décisifs d'un achèvement propre »¹⁹.

Pour Hartshorne, « il [...] existe deux composés d'individus : une cellule est une certaine société qu'il appelle " individu microscopique ". Etant donné que tous les autres individus apparents sont constitués à partir de ceux qui sont plus petits, ils constituent la catégorie d'individus appelée macroscopique »²⁰.

Au total, « [...] les données aussi bien microscopiques que macroscopiques, constituent la réalité même des choses qui, dans leurs unités collectives, composent l'univers »²¹.

¹⁵ Voir K. KACHAPPILLY, *God of Love. A Neoclassical Inquiry*, Bangalore, Dharmaram Publications College, 2002, p. 79.

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ *Ibid.*, p. 79.

Hartshorne distingue alors plusieurs modes d'unités qui constituent l'univers. Il parle des atomes, des cellules, des pierres, des plantes, des animaux et des êtres humains. Il rejette dès lors une conception absolutiste des propriétés générales de l'« individu »²².

Cette dernière serait fondée sur l'interprétation étymologique traduisant « individu » par « in-divisible ». Une telle conception donnerait à l'individualité la signification de la « simplicité », de la « non-composition », du « manque de parties »²³. En approfondissant Whitehead, le théologien néoclassique propose alors une théorie « relativisée » de la notion d'individu. Dans une perspective whiteheadienne, « il développe (voir son article *Compound Individual*²⁴) la distinction entre des sociétés qui sont faites d'une unité personnelle dominante et celles qui leur sont différentes. Un corps humain avec son âme illustre le type de société disposant d'une unité personnelle dominante. Dans cette perspective, Hartshorne considère "Dieu et le monde" comme un individu composé, constitué, d'une part de Dieu agissant comme l'unité dominante (l'âme) et, d'autre part, du monde qui est son corps »²⁵. « Dieu-monde » est ainsi une société personnelle individuelle composée. Cette notion permettra d'éclairer, plus loin dans l'exposé, le concept de la corporéité de Dieu.

Cependant, si les choses [entités actuelles, sociétés d'occasions, sociétés ordonnées d'occasions, individus composés (Dieu-monde)] sont ainsi faites, comment émergent-elles dans la créativité ? Comment y reçoivent-elles une structure ontologique ? Comment Dieu émerge-t-il et est-il constitué par la créativité tout en y donnant une contribution décisive ? Quel est son rapport à toutes les autres réalités (elles aussi émergentes dans la synthèse créatrice) ? Quel genre de relation entre Dieu et le monde peut-on en dégager ?

C. Concepts liminaires sur la créativité

1. Créativité, unité, pluralité, nouveauté

La créativité est une synthèse dans laquelle se crée, se produit, chaque événement ou actualité (occasions actuelles, sociétés d'occasion, individus...), comme une donnée en instance d'« émergence » à partir d'une pluralité d'autres réalités. La chose « qui est » ou qui

²² *Ibid.*, p. 82.

²³ *Ibid.*, p. 82.

²⁴ *The Compound Individual. Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, ed. Otis H. Lee, New York : Longmans Green, 1936, p. 193-220.

²⁵ K. KACHAPPILLY, *God of Love. A Neoclassical Inquiry*, Bangalore, Dharmaram Publications College, 2002, p. 83.

est « en instance d'émerger » est structurée à partir d'un processus de création dans lequel plusieurs données entrent en interaction *many become one*²⁶.

Chair constitutive du réel, la créativité peut être représentée comme une événementialité toujours en progression, en activité, en nouveauté. Dans cette événementialité, chaque réalité advient à l'être (devient) comme produit unifié d'une synthèse des causes plurielles (*many*) en interaction. L'influence (mutuelle) de ces causes, fait que la donnée unitaire (*one*) émergente constitue une nouveauté par rapport à ses antécédents causaux.

Le fait de la créativité peut être illustré à partir de plusieurs domaines.

a. Illustration en psychologie

L'explication du principe de la synthèse créatrice comme lieu où l'« unité » émerge à partir de la pluralité est récurrente chez Hartshorne. A plusieurs reprises, il l'a illustrée par des exemples puisés dans divers domaines de la vie et de la science. Dans le cadre des phénomènes psychologiques, par exemple, il indique que l'expérience de telle perception ou de tel souvenir est toujours une entité unifiée résultant de multiples données²⁷. Lorsque ces dernières sont unifiées, elles produisent un phénomène que nous identifions comme, par exemple, « sentir de la chaleur » ou « percevoir de la couleur »²⁸.

Pour qu'il y ait une perception, des multitudes d'activités et de processus se réalisent d'abord de manière inconsciente aux niveaux cellulaires et intercellulaires. Au final, leur mise ensemble produit une perception, un souvenir. Telle perception et tel souvenir sont des produits unifiés à partir d'une synthèse de plusieurs événements (antécédents) aux niveaux infra-cellulaires et cellulaires²⁹.

« Plusieurs données de l'expérience nous prouvent que tout effet résulte d'une pluralité de causes plutôt que d'une origine déterminée. Tel est le cas des sensations et des perceptions... Dans ces données, on remarque une mise ensemble de plusieurs faits pour produire une unité de sensation. A son tour, cette unité donne à chaque perception et à chaque souvenir sa place et sa valeur unique dans l'expérience que l'on est en train de vivre. Alors, cette dernière devient unique et irremplaçable ».³⁰

²⁶ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 16 ; Voir aussi S. SIA, *op. cit.*, p. 73-75.

²⁷ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 2.

²⁸ *Ibid.*, p. 2-3.

²⁹ S. SIA, *op. cit.*, et C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 5 et 7.

³⁰ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 2.

L'explication à donner sur les origines ou les causes explicatives des événements doit être plurielle³¹. On est amené à considérer que les causes qui sont à l'origine des réalités sont forcément multiples au lieu d'être unitaires³².

« Une expérience ou un événement présent singulier n'émerge, entre autres, qu'à partir d'une interaction de plusieurs événements passés. Si la réalisation d'une synthèse créatrice équivaut à l'expérience, alors expérimenter est un acte d'unification perpétuelle par plusieurs réalités qui accèdent plus vite à une unité. En revanche, tout en émergeant ("devenant") comme une "unité", la réalité en production devient une singularité à l'intérieur de la pluralité des choses. Par le fait même, elle ne peut plus être unifiée. "Le multiple" devient "l'un". En retour, l'unité ainsi produite fait partie d'une multiplicité d'autres causes pour d'autres synthèses productrices, et ainsi de suite »³³.

La synthèse est dès lors une mise en unité de plusieurs actes « expérientiels », qui demeurent, chacun pour leur part, une unité singulière dépendant des faits précédents. Elle est alors une accumulation, une « addition » ou une « mise ensemble » d'actes ou de facteurs premiers dans un tout³⁴.

A partir de ce principe, la théologie néoclassique trouve dans la synthèse créatrice un des paradigmes de référence pour approcher la question de l'un et du multiple³⁵.

« La synthèse "expérientielle" est une solution au problème de l'un et du multiple. Une expérience met ensemble ses données, ces dernières demeurant plurielles. Cependant, la synthèse par laquelle et en laquelle ces données sont unifiées reste une. Dans cette perspective, l'unité concrète s'impose comme une unification, une intégration. En revanche, les éléments unifiés conservent leur(s) multiplicité (s). L'unité et la pluralité se complètent. Elles ne s'excluent pas l'une l'autre »³⁶.

Comment les actualités ou les données émergentes conservent-elle dès lors leurs spécificités face à la synthèse d'où elles sont produites et qui leur est coextensive?

³¹ *Ibid.*, p. 2.

³² *Ibid.*, p. 2.

³³ S. SIA, *op. cit.*, p.73.

³⁴ S. SIA et *Ibid.*, p.73-75.

³⁵ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 3.

³⁶ *Ibid.*, p. 3.

b. Identité propre de la donnée unifiée

+ Singularité de l'événement dans la pluralité des causes et limitation de l'action divine créatrice

La causalité de l'émergence d'une entité est toujours plurielle. Pour déterminer la singularité de l'unité (entité ou chose) émergente dans la synthèse, il importe de préciser aussi quels sont les genres de données dont l'action entre en ligne de compte dans la pluralité des causes. En déterminant la valeur de l'unité émergente par rapport à la multiplicité des antécédents causaux, on comprend aisément que Dieu n'est pas l'unique cause de la création. Il crée en collaboration avec une diversité d'agents. En théologie néoclassique, l'action divine créatrice est alors partiellement limitée. La synthèse créatrice productrice de l'être et de la vie se fait à partir d'une société des causes et non d'un créateur unique.

Pour Hartshorne (sous l'inspiration de Whitehead), trois ordres d'éléments interviennent dans la production d'un événement, notamment (1) les autres entités qui constituent les environnements passés de l'entité émergente, (2) Dieu et (3) l'entité elle-même. A l'intérieur des rapports interagissant entre (1), (2) et (3), comment comprendre l'identité singulière de l'entité elle-même?

Dans l'esprit de la théologie néoclassique, bien que l'action de Dieu (2) fasse partie de la pluralité des causes créatrices, l'événement émergent (3) ne s'y rapporte pas comme un produit passif ou une simple créature. Selon Hartshorne, « chaque synthèse (actualité émergente) est une réalité singulière irréductible à ses parties antérieures »³⁷. (3) se situe aussi par rapport à (2) et à (1) comme un élément doté d'une altérité, constituée de décision et d'action et d'un apport (impact). Cette action peut être caractérisée comme une capacité effective d'interaction et de détermination pour soi-même et vis-à-vis de ses antécédents causaux et de Dieu. « Chaque expérience est un acte libre dans son unité finale, " une actualité auto-crée " enrichissant la source des actualités par un nouveau membre »³⁸.

Il faut notamment considérer que pour qu'un événement mérite d'être reconnu comme « réalité » en tant que telle au milieu d'autres données qui sont intervenues pour sa production, il est censé se produire en se situant et en se créant une valeur spatio-temporelle par rapport à son environnement. Lorsqu'un événement advient, il « intervient », il secoue son

³⁷ S. SIA, *op. cit.*, p.73-75.

³⁸ Voir *Ibid.*, p. 73-75.

environnement à la manière d'une onde. Par cela même, il agit en se frayant un espace. Il se qualifie en qualifiant ou en déterminant dans une certaine mesure (en créant, en quelque sorte) l'être de son (ses) environnement(s).

Or, le fait de s'approprier une qualification spatio-temporelle se traduit nécessairement en termes d'action, de mise en relation interne³⁹ avec les autres événements (antécédents causaux passés et Dieu). Chaque événement dispose d'une capacité d'*advenir* en qualifiant d'autres données. Chaque événement se produit en « créant ». En qualifiant les autres éléments, l'événement s'approprie une identité. L'événement qui se crée est toujours « événement de... », « événement par », « événement pour »,... événement causé (entre autres) par un événement agissant... L'événement surgit en donnant un sens nouveau à son environnement et, par là même, il produit (qualifie) sa propre signification. L'événement décide et agit pour lui-même et sur son environnement causal.

Ainsi, dans la multiplicité des causes de sa production, il faut compter la décision propre de l'événement, son « actuation » de l'être qui qualifie ses antécédents causaux. Cette efficacité décisionnelle ou capacité de détermination est coextensive à son identité, à son être. Emerger, être en créativité, c'est aussi participer de manière « décisive » au processus de sa propre production en même temps que contribuer à qualifier (créer) ses antécédents causaux passés et Dieu. La consistance d'un événement inclut alors sa part individuelle dans l'être de la créativité. Etre en créativité, c'est à la fois être « cause » et « effet » dans la créativité. Ainsi, l'événement constitue-t-il, (bien que de manière partielle), une donnée réellement « auto-décidante ». Par rapport à ses antécédents causaux, l'événement est alors irréductible aux éléments passés qui, de leur côté n'auront eu qu'une part de contribution dans sa genèse. Il dispose donc d'une identité, ou d'une singularité propre.

En tant qu'effet, l'événement échappe partiellement à la connaissance de sa cause. En quelque sorte, étant donné que l'altérité même de l'événement par rapport à ses antécédents causaux est aussi une part qui fait qu'elle est une donnée constitutive de son être, l'événement

³⁹ Voir *Ibid.*, p. 73-75. De manière intuitive on peut dire que la relation interne est celle qui fonde l'être même d'un ou des terme(s) relatif(s). Affirmer qu'un événement X est en relation interne avec un événement Y signifie que l'être de X ne se comprend pas (n'advient pas) sans impliquer strictement la consistance ontologiquement même de celui de Y. En cas de relation bidirectionnelle, on dirait que X est en relation interne avec Y et inversement, pour affirmer que l'être de X implique strictement celui de Y et inversement. Appliqué à Dieu et aux événements, on dirait que Dieu est en relation interne avec l'événement X pour signifier que là où se pose l'être de Dieu, l'on obtient l'être de X. Inversement, l'être de Dieu n'advient pas sans être quelque peu défini par la présence de l'être de X. Cette affirmation est confirmée par la double présentation des aspects, l'un concret et l'autre abstrait, de Dieu chez Hartshorne pour fonder une relation réelle entre Dieu et la création. A côté des relations internes, il existe aussi des relations dites externes.

est « pluricausal » mais aussi immanquablement autocausal, autocréateur. L'événement se crée et agit. Et si l'événement agit, alors il interagit, car en contribuant à sa propre singularité, il permet d'identifier (de donner sens) la singularité et l'altérité de son environnement. En quelque sorte, il lui donne une certaine qualification. Ainsi, entretient-il une relation interne et externe avec cet environnement passé et présent, quoiqu'il le crée partiellement.

L'événement fait partie de ses sources causales et de la causalité des éléments constitutifs de son environnement. En tant qu'unité issue d'une synthèse, il est, à la fois, effet et cause, « créature-créateur ». Si, au lieu d'être uniquement « effet », la nouvelle donnée créatrice est aussi cause, alors elle inclut nécessairement une singularité, une nouveauté par rapport aux éléments qui ont concouru à son émergence. Elle est ainsi et toujours « autre chose » que ses antécédents, tout en étant partiellement seulement prévisible comme effet. La donnée en émergence vient à l'être comme une nouveauté qui en partie seulement aurait pu être entrevue dans le passé. Elle possède ainsi une véritable dimension (quoique partielle), d'imprévisibilité, de nouveauté.

+ Nouveauté⁴⁰ et ancienneté :

« La donnée nouvelle ou créatrice qu'est chaque événement, (acte de synthèse créatrice, d'émergence ou d'être) est une unification qui affecte les différentes parties (ayant contribué à sa causalité). Elle est nouvelle parce que la réunion des différents éléments dont elle est l'émergence est une unité provenant des expériences passées. Elle en est partiellement un effet »⁴¹.

L'expression « synthèse créatrice » est choisie pour mettre en exergue le fait que le produit de chaque créativité est un nouvel état, une singularité. Dans toute expérience, il y a un élément nouveau tout comme il en est un qui est ancien. L'élément considéré actuellement comme ancien doit être compris comme constitué par les expériences précédentes. La persistance de ces dernières aura contribué à donner lieu à une nouvelle expérience. De fait, dans une expérience singulière, on peut rencontrer une diversité de données ou de choses expérimentées. On doit y distinguer particulièrement, et entre autres éléments, le produit premier qui est entré en jeu dans l'émergence du nouvel élément. La synthèse est ainsi une sorte de préservation, quoique partielle, d'un ensemble de données reliées entre elles (dans un

⁴⁰ Chez Hartshorne, à un certain niveau, la créativité et la « nouveauté » émergente disent une seule et même chose : « Creativity, emergent novelty is universal » ; voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 6.

⁴¹ S. SIA, *op. cit.*, p. 73.

processus temporel). Cette " préservation " (le passé) est le lieu même d'où provient sa nouveauté (la singularité produite dans le présent⁴²).

S'impose ainsi une « imprédictibilité » ou une « indéterminabilité »⁴³ de l'événement à l'intérieur du rapport synthétique unissant les antécédents causaux et la nouveauté émergente. Cette dernière ne dépend que partiellement des éléments (passés - ou mieux, en instance de passer-) qui sont entrés en jeu dans sa production. Il n'y a pas moyen de prédire totalement un événement à partir des données en instance de « se passer » (ou passés) qui contribuent à sa production⁴⁴.

Dans la synthèse créatrice, la singularité de l'événement échappe partiellement (avec un grand impact) à l'influence de ses constituants « antécédents ». Etant donné qu'elle est dotée de décision et de singularité, l'émergence de l'événement est partiellement spontanée, indéterminée et imprédictible.

c. Créativité et devenir

Une des intuitions fondamentales de la conception de la créativité chez Hartshorne prend en compte le fait que ce qui se crée « devient » et est par le fait même créatif. Le devenir est l'autre nom de la créativité. Pris comme synonyme de la créativité, il constitue alors forcément un équivalent de l'être chez Aristote. Le devenir est à comprendre comme un fait constitutif de toute donnée « qui est » dans l'être. Tout ce qui est de l'être (en langage aristotélicien) est à considérer comme « devenant » ou en procès d'« avènement ». Etre, c'est advenir comme unité « émergente » (en « é-vénement », ou en « de-venir ») à partir d'une synthèse de plusieurs causes. L'ordre de ces causes inclut l'autodétermination propre de l'entité « advenante ». Telle qu'elle est, toute réalité, y compris Dieu, est fondamentalement constituée d'un devenir ou d'un procès, autrement dit de créativité.

Si Hartshorne n'offre pas un traitement systématique du rapport entre devenir et créativité, son propos est néanmoins précis sur l'équivalence de ces deux données expressives de l'ultime ou de l'être. Par moments, il indique que le devenir est la réalité en elle-même⁴⁵. Dans ce sens, il fait corps avec la créativité. Lorsqu'il défend la valeur du devenir par rapport à l'être, le théologien néoclassique introduit une « disjonction » entre devenir et créativité. Autrement dit, le contenu du devenir traduit le sens de la créativité.

⁴² S. SIA, *op. cit.*, p.73-75.

⁴³ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 3, 4, 5.

⁴⁴ S. SIA, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁵ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 13.

« Le devenir "ou" (voir le disjonctif anglais (*or*)) la créativité elle-même est nécessaire et éternel(le) parce qu'il n'existe rien de plus général au-dessus de lui (d'elle) »⁴⁶. Même lorsque Hartshorne confronte l'hypothèse d'un devenir non créatif à celle d'un devenir créatif, il démontre in fine que la signification du concept du devenir qui l'intéresse est celle dont la nature est « synthétique-créatrice » (*Creative Synthesis...*).⁴⁷

Dans tous les cas, le devenir est caractérisé par une des propriétés fondamentales de la créativité : « une synthèse qui met ensemble [...] ». ⁴⁸C'est le vrai sens du devenir que d'être une synthèse créatrice qui met ensemble des facteurs antécédents dans une nouveauté unitaire⁴⁹.

Ainsi, la philosophie du devenir équivaut à la philosophie de la créativité et la créativité traduit « l'expérience partagée » dans laquelle les choses adviennent à l'être au travers d'un procès de synthèse créatrice. Les réalités sont ainsi « ontologiquement » structurées par des synthèses créatrices en changement perpétuel. En même temps, étant donné que le devenir traduit la synthèse créatrice qui est partiellement « indéterministe », cette catégorie prend aussi en compte l'étiologie des choses dans une perspective causale pluraliste (déterminisme partiel). Cette dernière implique une autonomie partielle de l'événement (indéterminisme partiel et autocréation). Cependant, le fait que la créativité et le devenir prennent tous les deux en compte la problématique du déterminisme et de l'indéterminisme implique pour l'étiologie des êtres une question de « causalité ». Qu'est-ce une cause ? Quel est son rapport à l'effet ? La cause détermine-elle l'effet ?

Or, la problématique de la causalité implique d'une manière ou d'une autre la question du rapport entre Dieu et la création. Le thème de la causalité dans son rapport à la problématique du déterminisme et de l'indéterminisme impliqués par la synthèse créatrice des êtres, est une des catégories fondamentales chez Hartshorne. La théologie néoclassique y expose une de ses grandes révolutions par rapport à la philosophie et à la théologie classiques.

Si Dieu et les choses créées sont tous des faits dans la synthèse créatrice à l'intérieur de laquelle tout est cause et effet à la fois, quelle peut être leur relation ? La description du genre de relation qui peut découler de l'insertion de Dieu dans la créativité doit forcément être marquée par les propriétés mêmes de toute « événementialité » dans la synthèse créatrice. D'autres thèmes intrinsèques à ce sujet permettent d'y arriver avec plus de clarté.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

d. Spontanéité ou indéterminisme dans la créativité

« Emergente sous forme d'événement, la synthèse est spontanée ou libre. Ni les expériences individuelles ni celles qui sont collectives, rien ne peut dicter l'unité exacte qui doit émerger. Le terme descriptif " créatrice " suggère que le résultat de cette synthèse n'est jamais entièrement contenu ou strictement impliqué par les données précédentes. Une expérience " événementielle " est dite créatrice en vertu du fait que littéralement elle n'est jamais prédictible. Une condition (ou des causes initiales) restreint toujours l'auto-surgissement possible, mais sans le spécifier avec une précision absolue. Ce manque de précision est dû non pas à notre ignorance, mais plutôt au vrai sens de la créativité. Dans toute expérience, il y a toujours une certaine originalité et une fraîcheur. Se demander pourquoi les antécédents ne déterminent jamais les choses données, c'est ignorer le sens et la spontanéité de la créativité. Ce qui est créatif est comme tel imprédictible, " indéterminable " d'avance. Une synthèse émerge plutôt qu'elle n'est déterminée. C'est pour cela qu'une expérience ne peut jamais être complètement décrite dans son unité et sa qualité totale. On peut seulement spécifier les caractéristiques de ses constituants »⁵⁰.

En appliquant ce principe au rapport entre Dieu et le monde, on est forcé, même si Hartshorne n'y insiste pas, de considérer qu'il y a une marge d'absence de Dieu au monde et du monde à Dieu⁵¹. A cet égard, il construit sa théorie plutôt dans la perspective de déforcer la pensée classique selon laquelle la créature dépendrait intégralement et unilatéralement du créateur. Le théologien néoclassique n'insiste pas sur l'une des implications de sa théorie selon laquelle l'« événement Dieu » doit être aussi partiellement indéterminé vis-à-vis de l'« événement monde » et inversement. Dieu et le monde seraient toujours maintenus en relation réelle. Néanmoins, si l'on poursuit la logique de la créativité jusqu'au bout, on doit également affirmer qu'en tant qu'événements, Dieu et le monde demeurent partiellement mystérieux (obscurs), fugaces l'un pour l'autre. Alors, la relation réelle n'est que partielle. Il est à remarquer en passant que, dans le contexte de son temps, Thomas plaçait plutôt l'obscurité

⁵⁰ S. SIA, *op. cit.*, p. 73-75, et C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 3.

⁵¹ Dans *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984, pp. 68-84, Hartshorne tente de répondre au darwinisme par une théologie de la création incluant le hasard. Si la création inclut une part de l'action de Dieu, celle de la donnée créée et celle de l'imprédictible (hasard), alors il n'y a plus moyen d'opposer une alternative : Création « nécessitariste », déterministe fondée sur l'action de Dieu comme cause unique *ex nihilo* et évolutionnisme indéterministe et athée. A partir de la créativité de Dieu (déterminé et indéterminé), l'évolution déterminée des créatures (aussi en autocréation) et le hasard doivent coexister comme paramètres explicatifs. Dans une telle perspective, il est alors possible de concilier le créationnisme (chrétien) et l'évolutionnisme athée.

(mystère) du côté de Dieu (libre vis-à-vis de la créature) et la cognoscibilité ontologique totale, du côté de la créature (la créature étant librement produite « en différence de nature » par l'intelligence et la volonté du créateur pour lequel elle n'a aucune obscurité)⁵². Par conséquent, en la créant et en la soutenant dans l'être, Dieu connaît totalement la créature alors qu'il demeure lui-même acte pur et « mystère trinitaire » au regard du monde. Hartshorne a voulu corriger cette idée thomiste en ne théorisant pas assez l'obscurité du créateur et en soulignant bien fort la dépendance divine vis-à-vis du créé. En négligeant, partiellement, la transcendance et le mystère du créateur, le thème de l'obscurité divine ne semblait pas être une priorité dans ses investigations.

Cette idée de l'obscurité partielle des événements et du créateur est très significative pour une mise en rapport de la pensée de Hartshorne avec la théologie positivo-négative thomasienne et les questions postmodernes de construction/déconstruction en langage théologique. Avant de continuer l'exposé de la pensée de Hartshorne, il nous semble utile de nous y arrêter étant donné que cette thématique concernée sera abordée dans un de nos arguments.

La remarque qui mérite une attention particulière ici est celle qui fait constater que chez Hartshorne, bien qu'elle ne soit pas exploitée, l'obscurité partielle évoquée ci-avant est même confirmée par un autre principe théologique néoclassique plus avéré de telle sorte qu'une certaine dimension négative est perceptible en théologie néoclassique. En effet, le théologien néoclassique pense que, du point de vue des interactions concrètes entre l'être divin et les réalités du monde, rien n'est connaissable. La nature divine concrète ne peut être décrite selon des schèmes catégoriels. Donc même s'il n'exploite pas au compte de Dieu le principe d'obscurité partielle entre événements qui s'échappent, Hartshorne reconnaît ailleurs et autrement une dimension inconnaissable de Dieu.

⁵² Cette méthode thomiste de la description de Dieu semble en accord avec la doctrine même de la connaissance analogique de Dieu commentée par David Tracy (néothomisme en théologie fondamentale). Dans sa critique contre Hartshorne, David Tracy, sans utiliser le concept d'obscurité (qui est mien à ce niveau) évoque un certain nombre des principes qui vont dans ce même sens : voir la critique de David Tracy contre Hartshorne sur la décontextualisation de Thomas d'Aquin dans *Analogy and Dialectic : God Language in The analogical Imagination in Catholic Theology*. Référence donnée par D. -R. MASON, en évoquant : D. TRACY and J.-B. COBB, Jr., *Talking About God. Doing Theology in the Context of Modern Pluralism, with an Introduction by David R. Mason*, p. 28. La même question de la différence entre l'être et Dieu (mystère) revient chez P. CAPPEL dans *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger, Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Cerf, 2001, p. 221.

2. Remarques sur l'obscurité divine

a. Reconnaissance plus explicite de l'obscurité divine chez Hartshorne.

Il est vrai que tout en reconnaissant une certaine obscurité, un indéterminisme partiel entre événements, Hartshorne ne va pas jusqu'à en conclure qu'en ce qui concerne Dieu, l'être divin échappe déjà partiellement au monde de la même manière que la création lui échappe aussi partiellement. Dans ce sens, toute la théorie de l'événement, de la créativité serait un principe prônant la « différence » ou l'obscurité partielle de l'entité (Dieu y compris) par rapport à ses causes et effets. Par conséquent, comme toute entité émergente, Dieu serait décrit comme étant en relation interne avec la création. De plus, comme tout événement, il serait une donnée qui échappe aussi partiellement à son environnement créatif. Dans une telle perspective, on aboutirait à une théorie des relations internes réelles couplée à celle des obscurités (ou mystères) respectives de Dieu et de la création. Hartshorne n'exploite pas cette perspective de pensée.

Par contre, en parallèle à ce principe d'obscurité partielle des événements, qu'il n'exploite pas pour le cas de Dieu, le théologien néoclassique énonce tout de même plus explicitement que du point de vue de leurs interactions concrètes, Dieu et le monde ne sont pas connaissables.

En effet, dans *A Natural Theology for Our Time...*⁵³, Hartshorne essaie de répondre à la question : qui a créé Dieu ? Dans sa tentative de réponse, Dieu est présenté à la fois comme une réalité émergente « auto-crée » (comme tout événement) de manière inexplicable (obscur), et comme effet des autres créatures. Et en parallèle à cette idée, bien qu'il ne la traite pas de manière détaillée, le théologien néoclassique évoquera de manière ferme la perspective d'une pensée du mystère (obscurité) de Dieu. Cette prise de position se laisse percevoir dans *Divine Relativity...*⁵⁴ : « En quel sens Dieu n'est-il pas connaissable ? Nous devons nous garder d'une incompréhension. Dire que les catégories suffisent pour désigner l'individualité divine est infiniment loin d'impliquer que l'actualité divine entière est humainement connaissable. Reconnaître un individu comme distinct des autres est une chose ;

⁵³ C. HARTSHORNE, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois, Open Court, 1967, p. 113

⁵⁴ C. HARTSHORNE, *Divine Relativity : A Social Conception of God*. The Terry Lectures, 1947, New Haven and London, Yale University Press, 1948. p. 40- 41. Sur la même position, Voir aussi C. Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois, Open Court, 1967, p. 77. Voir aussi Santiago Sia évoque cette idée de Hartshorne dans S. SIA, *God in Process Thought*, Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 1985. p. 29 (Ce passage cite C. HARTSHORNE, *The Kinds of Theism*, p. 130).

autre chose est de reconnaître que le même individu est dans ses états actuels comme distinct des autres états possibles pour lui... La doctrine traditionnelle a rejeté la notion des états alternatifs possibles pour l'individu divin. Mais si Dieu est suprêmement relatif tout comme suprêmement non relatif, alors, dans son aspect relatif, ses actualités changent avec les variations advenant dans les choses auxquelles il est relatif. Aussi est-il potentiel en prenant en compte les termes de sa relativité. Reconnaître l'actualité de la déité, comme relative à l'univers présent et passé, signifiera reconnaître l'univers comme Dieu le connaît. Mais, dans les faits, nous ne connaissons pas exactement et distinctement ne fût-ce qu'une seule donnée concrète de cet univers. A moins qu'il soit prouvé que le nombre des données est fini, notre connaissance de l'actualité relative de Dieu doit être donnée comme infinitésimale. Même si le nombre des données était fini, dès lors que notre saisie d'une donnée quelconque est plus ou moins vague ou incertaine, il semble qu'aucune rationalité finie ne pourrait exprimer la déficience de notre connaissance de l'univers et de Dieu comme relatif à l'univers. Une fois encore nous voyons la complexité de cette notion : nous connaissons les créatures, *Dieu nous est caché*. Les créatures " comme elles sont " coïncident avec les " créatures comme termes de relations divines cognitives ". Avoir une connaissance des créatures " comme elles sont " équivaut à connaître " Dieu comme il les connaît ". Autrement, ce sont " les créatures ", et ainsi "Dieu comme relatif à elles", qui *échappent* à notre compréhension. Qu'il possède des relations *nous pouvons le savoir, mais quelle relation au juste, et à quoi, nous ne pouvons jamais le savoir*. Nous ne pouvons justement pas le savoir, même en un cas singulier concret. Pourquoi justement notre habileté à comprendre l'artiste divin surpasserait-elle notre habileté à comprendre l'art divin? N'est-ce pas parce que le travail est une phase du travailleur ? ».

Cette limitation que Hartshorne pose dans la connaissance de Dieu, corrélativement à une finitude dans notre science de la création (en ses actualités), est un des rares endroits où il insiste explicitement sur une certaine obscurité (fugacité ou abscondité) de Dieu, sa *différence* (Heidegger (retrait) ?). Par rapport à l'ordre de la connaissance, il est à prendre en compte ici que Hartshorne précise bien que c'est au niveau du pôle concret que l'identité de Dieu tout comme celle des entités (dans leurs modes d'interactions) est inconnaissable. L'on peut remarquer déjà qu'il s'agit là d'un des terrains d'oppositions de Hartshorne à la nature concrète de Dieu telle que la pense Whitehead. En effet, il considérerait la présentation whiteheadienne de la nature concrète de Dieu comme trop transparente, autrement dit, encore abstraite par rapport à la fugacité (obscurité) de Dieu dans la concrétude. La pensée de Hartshorne est surprenante à ce niveau, à tel point qu'on se poserait la question de la pertinence de la critique qui lui était adressée par David Tracy (théologie fondamentale

mélangeant *Process Thought* et néothomisme) sur la dimension mystérique en Dieu. De fait, tout en étant d'accord avec Hartshorne sur le besoin d'une conceptualité adéquate de Dieu, Tracy, fort sensible à la question de la « construction et déconstruction (Derrida) » et à la relativité herméneutique du langage (Ricœur), souhaitait que le théologien néoclassique dépense moins de temps à élaborer un discours rationaliste qui occulte finalement le mystère de Dieu comme « adorable ». Selon David Tracy, l'inclusion de la dimension mystérique en Dieu permettrait d'éviter certaines incohérences, confusions et contradictions en *Process thought*. La critique de Tracy date de 1985, selon D. Dombrowsky⁵⁵. Cependant, la prise en compte d'une certaine dimension du mystère en Dieu (du moins du point de vue concret) existait déjà chez Hartshorne en 1947 dans *Divine Relativity*... La question est importante et n'a pas connu d'étude approfondie confrontant Hartshorne et Tracy.

On pourrait aussi approfondir la notion du mystère de Dieu et des entités chez Hartshorne en prenant en compte son principe (évoqué ci-avant) de la stricte identité partielle comme impliquant une « non identité partielle », une obscurité partielle dans le devenir. L'intérêt de ce thème de l'obscurité divine dans le devenir sera souligné à la fin de la thèse. Car en évoquant son corollaire thomiste qu'est la théorie de l'« analogie », il sera possible, via une prise en compte de la position de Tracy, de dégager l'impact conjoint de la pensée de Hartshorne et de celle Thomas en théologie fondamentale de la relation de création par rapport à l'altérité de Dieu et du monde. On verra que, d'une part, les deux théologies se veulent universalistes en prônant une connaissance inattaquable sur Dieu et que, d'autre part, elles pointent toutes deux (chacune à sa manière) vers des directions postmodernes de la reconnaissance de l'obscurité de Dieu, sa différence face à nos langages théologiques à « déconstruire (Derrida) ». En comparant les deux pensées sur cette question, la thèse fera ressortir des suggestions pour les questions de théologie fondamentale en postmodernité.

b. Une idée hartshornienne du mystère en rapport à la Trinité et à l'insurpassabilité.

Dans la même perspective de pensée de ce qui précède, il convient de signaler que d'autres aspects de son système font penser que Hartshorne était d'accord avec une certaine dimension d'abscondité en Dieu. Nous voulons parler en l'occurrence, de son rapport à la complexité de la Trinité. Le théologien néoclassique compare la complexité du sens du

⁵⁵ D. DOMBROWSKY, *Analytic Theism, Hartshorne and The Concept of God*, State University of New York, 1996, p. 164-165.

rapport entre Dieu dans ses états concrets et les autres entités, au mystère de la Trinité.⁵⁶ Hartshorne est unitariste mais le passage curieux (au regard de l'unitarisme hartshornien) qu'on lit en note ici, révèle indirectement combien, tout en étant rejetée par la théologie néoclassique, la Trinité gardait pour lui plus ou moins une dimension de mystère.

Aussi faut-il reconnaître que l'aspect agnostique et mystique de la théologie de Hartshorne n'a pas été souvent mis en avant par les hartshorniens eux-mêmes. Certes, le théologien néoclassique n'a pas toujours été favorable à « l'idée de mystère » qu'il considérait avec Beardyaev comme une invention des humains, mais il l'évoquait néanmoins fréquemment et à maints égards. Et elle est importante dans sa pensée de la nature divine concrète. Hartshorne, n'a jamais préconisé une troisième nature divine, mais comme on l'évoquera plus loin, une dimension mystique (« agnostisée ») de Dieu, est pourtant présente dans sa pensée. Elle permet d'assouplir son rationalisme « pan-expérientialiste ».

Par ailleurs, il est à noter que la même question de l'obscurité de Dieu comme événement peut être discutée du point de vue de la catégorie de l'insurpassabilité (on y reviendra plus loin) au niveau de l'aspect divin abstrait. Car une des propriétés qui fait la force analytique de ce concept d'insurpassabilité consiste (en améliorant Anselme) dans le fait qu'il évoque une donnée qui *échappe* à toute concurrence par toute autre chose. Comme l'écrit Hartshorne, l'insurpassabilité n'est pas une sorte de *limite* supérieure sinon il n'y aurait plus croissance en Dieu. Elle évoque l'« illimité » (qui peut croître, bien sûr), c'est-à-dire une donnée qui dispose d'une dimension « inaccessible » à toute autre entité. Selon nos investigations, normalement, puisque qu'elle est inaccessible, cette dimension doit disposer d'un horizon de mystère, d'obscurité (qui échappe) et se situe forcément toujours au-delà de tout ce qui est « surpassable ». L'insurpassabilité est ainsi immanquablement négative : elle affirme quelque *chose d'absent* en toute autre entité. Cette dimension divine absente en tout « ce qui est surpassable » doit être obscure. Elle est alors aussi mystérieuse. Si on présente l'insurpassabilité du point de vue de Derrida, on dira qu'elle fait toujours *différer* son contenu tout en exposant les traces. L'insurpassabilité serait structurée par une part de *dé-raison* de *folie*. Dans une perspective de la pensée de Lévinasienne, il serait question d'*Altérité*. En termes heideggériens, « Il » serait dit : toujours présent (identique) mais aussi *différent*,

⁵⁶ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 124: « Two events will be embraced in the later divine events in which God perceives remote descendants both of us and of our far-off contemporaries. All terms and relations thus become divinely known, and are immortalised beyond possibility of corruption. But the analogy between divine states and states of localised individuals is by this assumption rendered much more complex and difficult to conceive than if one could dismiss relativity considerations. It is a little like the *mystery of the trinity*, only incomparably more complex».

comme *en retrait*. Il est à remarquer que Hartshorne n'a pas théorisé sa pensée de l'insurpassabilité dans ces perspectives qui exigeraient de prendre en compte la relativité herméneutique des concepts.

Bien au contraire, il la fondait sur sa dimension logique universellement démontrable et structurée (sous l'influence de Carnap). Chez Hartshorne l'insurpassabilité est *a priori* une propriété métaphysique, qui doit être corroborée par toute expérience. Sa dimension logique, formelle et rationnelle mettait ainsi dans l'ombre son aspect « obscur », « il-logique », irrationnalisable » et mystérieux. Le théologien néoclassique n'a dès lors pas « théorisé » cette dimension d'obscurité de Dieu au niveau abstrait (de l'insurpassabilité). Et pourtant, comme celle du niveau concret, l'obscurité au niveau abstrait constituerait une des données qui permettraient de dégager les apports et les limites de la théologie néoclassique en théologie fondamentale postmoderne.

Après les remarques énoncées ci-dessus concernant l'« altérité divine », le thème de l'indéterminisme causal peut être approfondi en rapport à d'autres questions qu'il pose au thomisme et à d'autres théologies. Les enjeux de l'« indéterminisme causal partiel » de la créativité dans la compréhension de la relation entre Dieu et la création se laissent découvrir de manière plus problématique encore dans la confrontation avec les différentes propriétés divines selon la théologie classique. A titre d'exemple, ce thème de l'indéterminisme amène à celui de la limitation de la puissance causale de Dieu dans le processus de création.

3. Interprétation de l'idée de causalité créatrice à la lumière de l'indéterminisme créatif

De manière synthétique, Santiago Sia, l'un des continuateurs hartshorniens les plus importants, attire l'attention sur ce sujet en ces termes :

« Par rapport à plusieurs systèmes de pensée [...] la doctrine de Hartshorne sur la synthèse créatrice ou la créativité est une sorte d'interprétation nouvelle du principe de la causalité. Chaque acte y est considéré comme causal ou créateur. D'une part, l'acte créateur est influencé par ses actes passés et, d'autre part, il ne requiert ces derniers que partiellement. La nouvelle expérience découle d'une détermination partielle des expériences précédentes. En quelque sorte, ces expériences restreignent sa liberté. Cette dernière n'est jamais absolue. Cependant elle existe tout de même et de manière réelle »⁵⁷. La liberté est donc une « co-liberté ».⁵⁸ Elle est un acte véritablement social. « Par conséquent, Hartshorne définit la

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁵⁸ Hartshorne n'utilise pas cette expression, mais elle me paraît adéquate pour exprimer son idée de partage de liberté dans la synthèse créatrice. Voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p.7.

causalité comme un fait par lequel tout acte donné de créativité est influencé ou est rendu possible, mais sans être totalement déterminé par les actes précédents »⁵⁹. Cette idée de Sia traduit bien une des affirmations fondamentales de Hartshorne :

« C'est là le sens ultime de la création dans la liberté ou l'autodétermination de toute expérience comme une nouveauté. Cette dernière se réalise toujours comme résultant du "pluriel" (*many*) précédent à partir duquel elle ne peut, par une quelconque relation (rapport), être pleinement décrite. Bergson et Pierce, indépendamment l'un de l'autre, sont arrivés les premiers à cette conclusion. De toute façon, Whitehead l'a clarifiée pleinement. La liaison partielle de l'émergence de l'événement à une pluralité (et non pas à une unité) des conditions précédentes implique ainsi une nouvelle compréhension de la relation entre l'effet et la cause. Peut-on prévoir la production d'un effet à partir d'une cause?»⁶⁰.

Sia confirme cette idée en soulignant qu' « étant donné qu'un passé libre agit étroitement sur tout acte créateur, il peut exister une certaine mesure de prédiction. Mais cette prédiction ne peut jamais être totale »⁶¹. Pour Sia, l'on peut comprendre dès lors, que « Hartshorne compare le principe de causalité aux rives d'une rivière qui canalisent un flot d'eau dans sa direction mais ne déterminent pas complètement son mouvement »⁶².

La puissance des sources causales passées n'est que relative ou partielle dans la détermination de la sortie des effets.

Les actes passés conditionnent les actes nouveaux⁶³; ils établissent et limitent ainsi les possibilités pour une autre liberté et une autre activité créatrice⁶⁴. Cependant, ils ne déterminent pas totalement ces possibilités car l'unité émergente conserve sa part de nouveauté (indétermination)⁶⁵. Comme effets, « les événements supposent des causes. Dans ce sens, une cause est alors nécessaire ; elle est une condition *sine qua non* pour un événement. Cependant, quand bien même toutes les conditions nécessaires pour un événement seraient prises en compte, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que l'effet attendu aurait lieu »⁶⁶. La cause est nécessaire mais pas l'effet. L'idée de causalité implique celle de la

⁵⁹ Cf. S. SIA, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁰ C. HARTHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 3.

⁶¹ S. SIA, *op. cit.*, p. 75.

⁶² *Ibid.*, p. 75.

⁶³ C. HARTHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 8.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 9 : « Thus the freedom of present creativity is not absolute, or in a vacuum. It accepts limits. » Voir aussi *Ibid.*, p. 7.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 2-3 : « Each experience is thus a free act, in its final unity a self-created actuality, enriching the sum of actualities by a new member ».

⁶⁶ S. SIA, *op. cit.*, p. 77.

nécessité. Cependant, elle n'entraîne pas des précisions sur l'émergence ou l'« événementialité ».

Hartshorne s'oppose à l'axiome qui préconise alors qu'une « cause ne peut donner ce qui lui manque »⁶⁷. Ce principe équivaut à l'idée selon laquelle la genèse temporelle est un simple passage de quelque chose qui était éternellement prédéterminé par sa cause. Contre cette idée, Hartshorne pense que le passage d'un état à un autre est toujours une création. Un effet n'est pas précisément déterminé d'avance à partir d'un antécédent. Il est tout simplement « ad-venant »⁶⁸.

Le penseur néoclassique considère que son explication de la causalité s'articule autour des acquis des théories scientifiques modernes, notamment la physique statistique et la mécanique quantique qui font un large recours aux statistiques et aux probabilités.

« Il considère qu'un nombre croissant de scientifiques aujourd'hui conçoivent la loi de la causalité comme statistique plutôt que déterministe. Après les recherches de Newton, bon nombre d'anciens systèmes de métaphysique ont considéré la loi de la causalité seulement comme une source déterminant la sortie de toute situation »⁶⁹.

Le théologien néoclassique soutient cette idée, en rappelant que la science est devenue critique. « A la différence de l'ancienne conception, la mécanique quantique suggère avec force qu'aucun principe de causalité totalement déterministe ne peut être prouvé. Les événements individuels ont lieu d'une manière fortuite dans certaines limites. La causalité est une limitation d'occurrences. C'est uniquement lorsqu'un grand nombre d'événements similaires se rencontrent en plusieurs occurrences (confirment statistiquement le même fait), qu'il peut y avoir prédiction (et d'ailleurs toujours en termes de probabilités) »⁷⁰.

Dans ces conditions, la cause peut dès lors, être conçue comme reliée à ses effets. Cette liaison ne sera pas à établir par nécessité mais par probabilité. Il en découle que l'existence d'une cause signifie seulement « qu'il peut y avoir plus ou moins une classe d'effets (et non tel effet précis déterminé). L'existence de la cause nécessite l'occurrence de quelque effet (sans préciser le ou lesquels) avec un rang spécifique de variabilité (probabilité) »⁷¹.

Dans ce contexte, on comprend que la pensée hartshornienne concernant les rapports causaux soit statistique ou indéterministe. Ce qui s'offre à la prédicabilité, ce ne sont jamais

⁶⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁸ Voir *Ibid.*, p. 75-77.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 75-76.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 75-76.

⁷¹ *Ibid.*, p. 75-76.

des événements particuliers mais seulement des classes d'événements. Hartshorne affirme que « ce qui est plus récent n'advient pas de lui-même, à titre d'effet qui peut être complètement anticipé. Seule la forme d'avènement, la classe du plus ou moins probable "advenant" (dont il peut y avoir quelque donnée ou autre) peut être prédicable. L'événement matériel est toujours réellement créé au sens de la créativité »⁷².

La théologie néoclassique rejette tout déterminisme absolu. Elle tient au principe selon lequel le sens ultime de la création est fondé sur la liberté, l'autodétermination ou l'expérience.

« C'est pourquoi une expérience émerge de tout ce qui précède. Mais elle ne peut être décrite en termes de relation causale stricte. Dans la mesure où on considère que chaque expérience est une nouvelle entité unitaire, les arguments déterministes manquent de pertinence. En l'occurrence, l'argument selon lequel une action doit être déterminée par un caractère ou par un motif le plus fort devient indéfendable »⁷³. Un caractère ou motif acquis du passé ne peut pas avoir plus d'influence ou d'impact qu'un des facteurs entrant présentement en compte dans l'expérience actuelle. Ce caractère ou ce motif ne peut pas dicter de lui-même l'unité avec d'autres facteurs⁷⁴.

Pour illustrer ce principe le théologien néoclassique avance un certain nombre d'exemples dont les plus significatifs sont tirés du domaine de la psychologie et de la neurophysiologie du cerveau.

« Les stimuli qui font surgir une expérience sont nombreux : simultanément aux cinq (ou plus) sens dont c'est pleinement le rôle, la mémoire, elle aussi, est capable de nous relier inconsciemment à mille incidents du passé. Cependant, toute cette multiplicité d'influences se réalise pour produire une expérience singulière unique, la tienne ou la mienne, en cet instant même. L'effet est le même. Cependant, les causes sont, nombreuses. Littéralement, rien qu'en considérant les cellules de notre cerveau, par exemple, il peut y en avoir cent, mille ou des millions. La vaste multitude des facteurs doit fluer ensemble (en synthèse) pour former une nouvelle entité. Cette dernière constitue l'expérience qui structure notre être en ce moment précis. Lorsque plusieurs stimuli sont donnés, ils nous communiquent beaucoup à propos de leur réponse. Néanmoins, le fait de penser que ces derniers peuvent nous expliquer tout (en termes de cause) est logiquement impossible. Car une synthèse émergente est nécessaire, pour

⁷² *Ibid.*, p. 75.

⁷³ *Ibid.*, p. 3.

⁷⁴ Voir *Ibid.*, p. 3.

décider seulement du fait que chaque donnée entre à l'intérieur de l'ensemble (unifié) complexe " sensori-émotionnel" et intellectuel qu'est l'expérience »⁷⁵

Un autre motif quelconque peut aussi intervenir alors à titre d'élément imprévu (inattendu) mais déterminant ce « tout ». La synthèse doit ainsi s'envisager comme un but vers lequel tout l'ensemble converge. Elle est une sorte de donnée qui, à son tour, entre encore en une nouvelle synthèse avec d'autres éléments. « Ainsi le but dernier est, autrement dit, une nouvelle synthèse, et vous êtes en train d'entrer dans un cercle »⁷⁶.

Selon Hartshorne, expérimenter doit être un acte libre et non quelque chose de rationnel au sens d'une réalité cadrée, prévue par une étude⁷⁷. L'issue finale des différentes synthèses ne peut jamais être prédéterminée. La synthèse créatrice inclut l'ordre de l'obscurité.

« Pourquoi ce principe n'est-il pas toujours pris en compte dans la vie quotidienne? Réponse : Notamment, parce que notre esprit réfléchit principalement en excluant le mode combien utile et exceptionnel de la créativité. A l'instar de l'homme qui, dans Molière, n'avait jamais réalisé qu'il faisait de la prose toute sa vie, nous fermons innocemment les yeux à ce propos sans y penser »⁷⁸.

Pour revenir à la question de la relation entre créateur et créature, Hartshorne nous amène à prendre en compte que le rapport entre indéterminisme et causalité implique que le créateur n'est pas totalement créateur. Il est non seulement « créature » (c'est-à-dire une entité dont l'être émerge en dépendance partielle des autres entités) mais il crée, forcément en interaction avec le « *many* », la pluralité d'autres événements. Alors, à la manière des autres événements émergents, dans le processus de production des choses, Dieu est partiellement seulement, libre.

4. Illustration de la créativité à partir du thème de la liberté

a. Les actes libres

La conception de la causalité à même le principe de créativité passe aussi par une prise en compte particulière de la notion des rapports entre le présent, le passé et le futur. A l'intérieur de ce domaine d'étude de la temporalité, le thème de la causalité s'éclaire également par une compréhension du mécanisme psychologique de la liberté.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 6.

Toute constitution d'un acte libre se fait à partir des événements tout aussi libres appartenant au passé pour décider en vue du présent et du futur⁷⁹. Hartshorne explicite cette idée comme suit : l'élément émergeant comme réalité libre dans la vie actuelle est limité partiellement par les faits passés. La liberté actuelle est donc une « co-liberté » incluant des limitations nécessaires par les faits du passé⁸⁰.

Des données illustratives du processus de décision dans la vie ordinaire peuvent confirmer ce phénomène. Vivre, c'est avoir besoin de décider. Or, le fait de décider se renouvelle à tout moment, en considérant déjà les choses présentes dès le départ dans une confrontation au futur. Par ailleurs, une telle confrontation ne se fait qu'en analysant le futur dans l'imagination, comme s'il était déjà réalisé⁸¹. Comment cette opération se produit-elle?

« Nous devons introduire ici une part de la créativité, dit Hartshorne, son aspect le plus obvie dans la mémoire. Dans la mémoire, on prend en compte les décisions personnelles précédentes comme ayant rapport avec les décisions présentes. On participe ou on (re)vit les expériences du passé, avec leurs décisions créatrices. On se souvient des perceptions passées d'autres pensées (y compris des sentiments (*felt*) passés) et de ce qu'elles ont décidé. Puis, on perçoit *hic et nunc* ce que ces données "pensent", "sentent", et "décident" (déterminent) dans un prochain présent. Ensuite, on prend en compte l'ensemble de ces données en les synthétisant avec les décisions personnelles présentes. La liberté de la créativité présente n'est pas absolue ou dans un vide. Elle inclut des limites. Cependant, ces limites sont établies par d'autres actes de liberté, ceux-là mêmes qui sont connus par la mémoire ou la perception. La liberté est finement limitée par la liberté elle-même, comme incorporée dans d'autres actes libres. Ces actes comprennent mes propres actes (ceux qui sont personnels ou qui relèvent de la liberté propre du sujet) ou ceux des gens avec qui j'ai des relations, des ennemis, des frères, des compagnons animaux ou des compagnons créatures »⁸².

Au final, dans cette perspective de pensée, Hartshorne s'interroge pour savoir si la prise au sérieux de la part des actes libres du passé ne s'impose pas dans la compréhension de tout acte de liberté. « Pourquoi ne pas ignorer ces actes (les actes libres du passé) ? Parce que le vrai sens de la liberté, c'est le passage des multiples antécédents expérimentés dans une nouvelle unité d'expérience du multiple (ce multiple devenant l'ensemble fluent des actes précédents de la liberté). Nous expérimentons dans une unique synthèse libre les expériences variées toujours actualisées dont nous nous souvenons ou que nous percevons à partir d'autres

⁷⁹ Pour cette idée voir *Ibid.*, p. 7-8.

⁸⁰ Pour cette idée voir *Ibid.*, p. 7.

⁸¹ Voir *Ibid.*, p. 6-7.

⁸² *Ibid.*, p. 7.

données du passé. Nous ne pouvons pas simplement expérimenter notre présent comme expérience libre. Ce dernier serait libre de quoi ? Il doit y avoir un contenu. Dans la mémoire et l'expérience sociale (et certain parmi nous le croient), en toute expérience, nous trouvons ce contenu donné par d'autres expériences ; chacun avec sa propre liberté appartenant à d'autres époques ou à d'autres individus. Nous vivons dans l'expérience, nous sommes faits d'expérience, l'expérience est toujours là. Nous n'en sommes pas totalement libres, même si nous sommes créatifs. Et notre créativité n'est pas pour autant totalement annulée par la facticité de l'expérience »⁸³.

Fort de ce principe, la théologie néoclassique souligne alors le caractère social de la créativité ou de la synthèse créatrice :

« L'expérience doit avoir des stimuli ; il doit y avoir des objets d'expérience, des données qui sont toujours là, prêts à être expérimentées. Il en est ainsi même dans les rêves. Alors, pour cette philosophie, il n'y a rien dans le monde qui soit autre que l'expérience créatrice. Quels sont alors les objets qui sont là pour être expérimentés ? Simplement les cas précédents d'expérience. Certains parmi eux sont des expériences personnelles antérieures telles qu'on s'en souvient maintenant. Les autres sont des données d'autres genres. Par exemple, les cellules d'un corps sont, comme beaucoup de penseurs l'ont suggéré, constamment en train de fournir leurs expériences. Ces dernières étant versées dans notre expérience plus " inclusive ", constituent ce que nous appelons notre sensation... Bien plus, lorsque deux d'entre nous se parlent, chacun répond au fait que l'on devient des stimuli l'un pour l'autre. Il y a toujours un degré de liberté. La limite de l'acte présent de liberté est la somme des actes passés auxquels elle est une réaction. L'expérience comme synthèse émergente s'alimente par ses propres produits précédents, et rien d'autre. Telle est "l'ultimité" de la créativité. Le fait d'avoir sa part à partir de la créativité constitue le caractère social de l'expérience, son aspect sympathique de participation et d'identification avec d'autres données »⁸⁴.

Ainsi l'émergence de toute liberté est une synthèse incluant en sa propre constitution une « pré-limitation » issue de plusieurs libertés. Ce principe implique dans l'immédiat que toute entité en « événementialité » est détentrice d'une liberté et qu'il n'y a pas de réalité sans liberté.

⁸³ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 8.

b. L'extension de la liberté à même le champ illimité de la créativité

Si la liberté inclut les libertés des événements passés, alors elle est partiellement prédictible ou limitée par ces dernières. Hartshorne généralise cette loi au niveau de tout ce qui est réalité ou données, du niveau de « l'infrahumain » jusqu'au divin :

« Nous avons dit que la limitation de la liberté par des actes libres passés constitue ce qui rend possible une certaine mesure de prédiction. Pour expliquer plus clairement ce principe, il importe de prendre en compte l'existence, non seulement des types humains et infrahumains de liberté, mais aussi de la liberté suprême ou des choix divins de certains modèles d'ordre ou de lois pour ce monde. Ces choix divins doivent être pris en compte comme principe incluant l'influence d'autres formes de libertés. Une liberté est toujours limitée par des actes d'une autre liberté plus achevée ; les actes divins de rapports et influences cosmiques doivent inclure les réalités de l'ordre du monde ».⁸⁵

La généralisation de la loi des « inter-limitations » de liberté implique la reconnaissance que les libertés autres que divines ne sont pas des « libertés nulles ». Elles sont des libertés à part entière. La liberté est toujours là, mais ses formes et ses degrés ne sont pas toujours facilement identifiables. Il est important de distinguer les formes les plus élémentaires de la liberté et celles qui sont les plus hautes. Nous ne devrions jamais comprendre la vie et le monde comme une extension où l'on trouverait un fait qui serait une « liberté nulle ». Une « liberté nulle » devrait être une « expérience nulle » ou une « réalité nulle ». (Or, de même que celle de l'expérience nulle, l'idée de la « réalité nulle » est vide de sens comme le pensent si bien certains philosophes)⁸⁶.

De nombreuses philosophies ont rejeté cette idée de liberté nulle qui correspondrait à l'absence de créativité, à l'absence d'être ou à l'absence d'expérience. Dans ce sens, pense Hartshorne, Whitehead, Varisco et d'autres ont proposé de généraliser et de prendre l'acte libre d'expérience comme principe universel de réalité. Il ne s'agit pas d'affirmer que la liberté humaine est le seul principe de réalité, loin de là. Elle n'est qu'une forme de liberté. Il existe d'autres vertébrés disposant de leurs modes propres d'expérimentation. On peut y compter les animaux les plus élémentaires avec leurs expériences, et prendre en compte d'autres espèces avec leurs libertés sans limiter la liste des formes de liberté⁸⁷.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 6.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 6.

« L'ordre de liberté s'étend à tout l'univers, à tout ce qui est de l'être. Cet ordre doit explicitement inclure le domaine moléculaire et atomique. De l'homme jusqu'aux molécules et atomes, nous avons une série de modes d'organisation. Rien ne peut dire qu'en-dessous de cette série il n'y a plus d'expérience. Si les atomes répondent à des stimuli, comment peut-on démontrer autrement qu'ils ne sentent (*feel*) pas ? Et si vous dites qu'ils n'ont aucun organe sensible, on devra vous répondre : les cellules animales n'en ont pas non plus alors qu'elles semblent percevoir leur environnement. Un tel argument exige que nous considérions l'univers comme un vaste système d'expérience des individus (ici entités individuelles), à des niveaux innombrables. Chaque individu est dans une certaine mesure libre, étant donné qu'expérimenter est partiellement un acte libre. La créativité - la nouveauté émergente - est universelle. Nous comprenons dès lors pourquoi les physiciens ont eu à reformuler les lois de la nature comme des lois statistiques et jamais comme des uniformités absolues »⁸⁸.

Le principe de la causalité statistique et non unitaire, qui renforce l'idée de la dépendance et de la limitation du pouvoir causal divin dans la créativité, est un des aspects de philosophie entraînant de grandes conséquences sur le plan de la cosmologie. Hartshorne renforce son affirmation par d'autres arguments concourants dont l'impact plus ou moins direct sur la théologie n'est pas moindre. Tel est le cas de l'argument du rapport asymétrique causal entre le passé et le présent. Ce rapport explicite et fonde d'une autre manière l'idée hartshornienne de la relation entre une cause et un effet.

c. Le temps dans la créativité

« Si on applique le principe de la synthèse créatrice à la philosophie du temps, il appert que Hartshorne est en train de soutenir l'évidence que : le temps est asymétrique dans sa structure logique. Dans le temps, le " passé " dispose d'une manière ou d'une autre d'un impact dans le présent. Cet impact se réalise de manière partielle et sans influencer la totalité des détails individuels du présent. A l'inverse, le présent ne dispose d'aucun enjeu sur le passé. L'enfance d'un homme est essentielle pour qu'il devienne un homme mais " son devenir homme, hic et nunc " n'est pas nécessaire pour qu'il devienne (ait émergé ou ait été produit comme) un enfant. Il peut avoir été enfant sans arriver à être adulte aujourd'hui. Tout enfant (passé) n'arrive pas nécessairement à l'âge adulte, mais tout adulte (présent) a

⁸⁸*Ibid.*, p. 6.

immanquablement été enfant »⁸⁹. Par ailleurs, le présent présuppose le passé finalement de manière plus complète qu'il n'implique le futur⁹⁰. Le présent n'implique le futur qu'en tant qu'il le (le futur) précède. Par contre, le futur n'implique pas le présent comme un élément auquel il (le futur) succéderait par nécessité. La donnée qu'on devient concrètement demain n'est que partiellement liée à ce qu'on est aujourd'hui. Alors le futur n'est pas une nécessité. Il constitue une émergence partiellement liée au présent⁹¹.

L'élément qui succède à un fait antécédent est toujours d'une manière ou d'une autre une addition et non une conséquence.⁹²

Le futur n'est pas déductible (par nécessité) du contenu des événements présents (malgré les prévisions statistiques qui, d'ailleurs, ne sont que des hypothèses de probabilité).

CHAPITRE II : L'OPPOSITION DE CERTAINES IMPLICATIONS DE LA CREATIVITE A LA PENSEE THOMASIENNE

A. Primauté du devenir sur l'être

Une des réactions fondamentales de la philosophie/théologie néoclassique de la créativité à la pensée de Thomas d'Aquin consiste à opposer le procès à l'être et à souligner la primauté du devenir, son éternité. Là où Thomas d'Aquin, en réaction à l'éternité du mouvement et du moteur premier d'Aristote, pose « un Dieu libre », créateur simple de l'être, par son intelligence et sa volonté, Hartshorne pose la primauté du devenir et d'un Dieu structuré ontologiquement de créativité. De nouveau, l'« incommensurabilité » des deux systèmes s'impose à un certain niveau. Hartshorne déclare explicitement que la théologie classique à ce sujet n'est pas défendable.

« Toute l'histoire de la pensée ne montre-t-elle pas que les partisans de la conception de la suprématie de l'être doivent, soit considérer le devenir comme une illusion (quoi qu'il signifie dans ce cas) soit l'abandonner en dehors de l'être, et dans ce cas, la description de la réalité totale, " ce qui devient" et " ce qui ne devient pas", est laissée pour compte. Par un tel traitement de la question du devenir, la pensée philosophique reste alors inachevée. Elle ne peut s'achever sans contradiction. Au contraire, il faut affirmer que " ce qui devient" peut très

⁸⁹ S. SIA, *op. cit.*, p. 75-76.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 75-76.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 75-77.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 75-77.

bien être une synthèse dont les données (en finale dans ce cas du devenir) deviennent et ont besoin en tout et partout de devenir. Pour cela, un acte de synthèse ne crée pas sa propre donnée concrète. Cette dernière doit avoir été faite par des actes précédents »⁹³.

Il découle de ce qui précède que l'unique perspective de choix entre le devenir et l'être (en termes de substance) est celle de l'affirmation de la suprématie de la synthèse créatrice. Seuls le devenir et /ou la créativité sont éternels, incréés, et fondateurs de tout.

« Plus encore, une synthèse comme telle, l'universel, ne peut être créée, car pour une telle création il n'y aura pas de données à synthétiser. Le devenir (ou la créativité elle-même) est nécessaire et éternel parce qu'il n'existe rien d'autre d'aussi général et ultime au-dessus de lui [...] »⁹⁴. Dans ce sens le théologien néoclassique souligne encore que, « de toute façon, l'élément souvent oublié [...] est que la donnée commune contenue dans les diverses réalités comme dénominateur est une abstraction, alors que la totalité concrète est diverse et non commune. L'Etre comme l'" identique " est dans le devenir d'une nouvelle totalité, et non l'inverse. A partir des événements successifs, nous pouvons tirer ce qui est commun; mais chaque événement est plus qu'un autre comme tel un dénominateur commun de lui-même et de ses prédécesseurs. Le devenir n'est pas un mode spécial de la réalité de telle sorte qu'en dehors de lui, il y aurait de l'être (substance sans devenir) ou quelque chose de « non-devenant », de non créatif. Le devenir constitue plutôt la structure même de la réalité. Il embrasse tout »⁹⁵. Cependant, quels peuvent être les enjeux de ces différents éléments explicatifs de la créativité (devenir) dans la philosophie de Dieu chez Hartshorne ?

Pour tirer les conséquences de la philosophie de la créativité dans la conception théologique néoclassique de Dieu, il importe de se rappeler qu'à l'instar de ce qui s'est passé chez Whitehead, l'être divin hartshornien est d'abord un produit de la synthèse créatrice. Il est une donnée en événement, en relations internes et externes avec les autres événements et avec l'ensemble de la créativité. Bien plus, à une extension près, et c'est là une des différences d'avec Whitehead, Dieu est non seulement un élément de la créativité, il en est la forme la plus élevée. Les penseurs du procès de Louvain ont dès lors, dans ces conditions reproché à Hartshorne un certain monisme faisant coïncider Dieu avec la créativité (cet exposé y revient plus loin). Dieu ferait un avec la créativité et serait immanent à d'autres événements que lui⁹⁶. Certains propos de Hartshorne impliquent cette hypothèse :

⁹³ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 14.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁶ Selon Van Der Veken, un tel Dieu ne conviendrait pas à la foi.

« Si Dieu était purement immuable, il serait simplement une abstraction du procès. Or, il y a bien des raisons pour éviter cette doctrine. Dieu ne doit pas avoir quelque chose d'externe et qui le connecte avec le procès. Il doit plutôt, littéralement et absolument, embrasser tout l'ensemble avec lui. Si tel était (mais probablement ne l'est-il pas) le sens de la doctrine védantiste de la " non-dualité ", nous devrions l'accepter. Dieu est d'une certaine façon " quelque chose de totalement autre ". Il n'existe pas isolé, d'un côté, et avec des choses inférieures, de l'autre côté. Il n'y a tout simplement pas un *alongside* avec Dieu. Il n'y a pas du " en dessous de Dieu ". Il est le lieu de toutes les choses et toutes les choses sont en lui dans le sens le plus littéral »⁹⁷.

Hartshorne va même plus loin dans la question du mal. Du point de vue de NCnc, l'on évoquait déjà la coexistence de Dieu avec la souffrance et même le mal. Si Dieu existe, il est en actualité quelque part, en relation interne avec tout ce qui existe. Si le mal existe parmi les événements, Dieu ne peut pas ne pas être qualifié par lui. Du point de vue de l'aspect concret (créativité), la même conviction resurgit :

« Dieu est dans son ensemble avec le mauvais (*togetherness-with-evil*) et, dans ce sens, il est qualifié par le mal. Il est au mal son relatif interne. On peut employer cette analogie : quelqu'un qui a une proximité avec un méchant n'est pas nécessairement méchant mais il en est d'une certaine façon affecté, il souffre de la relation d'être en connexion avec quelque mal. Attribuer à Dieu l'immunité en rapport au mal dans tous les sens, c'est simplement le dégrader au statut d'une abstraction par rapport à la réalité totale. En faisant de la déité le modèle d'une telle distance par rapport au concret, on renforcerait notre propre tendance à refuser la solidarité avec ceux qui sont blessés et dans le malheur. La proximité (*togetherness*) intrinsèque par rapport au bien et au mal n'est pas un défaut. Elle constitue une perfection de la « concrétude ». Le plus grand bien de facto ne peut se réaliser qu'en tant que synthèse créatrice complète de tout ce qui est réalisé par le procès »⁹⁸.

Cependant, il convient de remarquer que, pour Hartshorne, le mal en Dieu n'affecterait pas sa haute perfection, il ne le rendrait pas infortuné ou mauvais. Néanmoins, une question, qui était déjà posée dans l'exposé de NCnc sur le même sujet, était celle de savoir comment un mal peut être réellement une négation du bien sans avoir un effet négatif concret en Dieu.

L'inclusion de Dieu dans la créativité lui faisant côtoyer le mal, est lourde d'implications et de problématiques en théologie, au point que le rapport de l'être divin à la synthèse créatrice mérite à lui seul un développement plus détaillé pour éviter une lecture

⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

superficielle de la pensée de Hartshorne. La suite de cet exposé tentera de cerner de plus près le texte de *Creative Synthesis*... sur la place de Dieu dans la créativité.

B. Changements des caractéristiques classiques de Dieu au travers du concept de créativité.

Qualifié par tous les événements, y compris le mal, que devient Dieu à l'intérieur de la créativité ?

1. Le décentrement divin de la causalité créatrice

Du point de vue du thème de la causalité le théologien néoclassique constate avec regret que « [...] les théologiens ont beaucoup parlé de la création divine du monde, et aussi de la création artistique humaine. Mais en général ils ont supposé que les créatures subhumaines " étaient non créatrices ". Aussi la création divine était-elle généralement présentée comme entièrement différente de la nôtre. Cette idée était fondée sur la pensée selon laquelle la création divine était dite *ex nihilo* alors que la nôtre proviendrait toujours de quelque chose de déjà créé »⁹⁹. A l'opposé de cette ligne de pensée,¹⁰⁰ Hartshorne avance un principe qui peut être appelé « dé-théocentricité » de l'acte de causalité ou de création : il n'y a pas que Dieu qui soit créateur. Tout « est » « créant ». Tout « est » également produit d'une synthèse créatrice. L'acte créateur n'est plus, étiologiquement parlant, théocentrique. Il devient simplement un fait parmi les éléments « créatifs », immanent à toute la synthèse créatrice. L'idée aristotélico-thomiste d'une cause première, d'une cause formelle, d'une cause matérielle et celle d'une cause finale est problématique. Plus précisément, l'identification thomiste de la cause première et du Dieu unique créateur est remise en cause.

« Si la créativité est le principe premier, alors non seulement tout être doit être capable de créer mais en plus tout être doit être en actualité créatrice »¹⁰¹.

Dans de nombreux systèmes de pensées « [...] la créativité n'a pas été prise en compte [...] comme principe ultime »¹⁰². Sa possibilité n'a pas été entrevue. Elle a été pensée comme un effet d'un Dieu unique créateur. Les autres événements ont dès lors été considérés comme ayant une créativité nulle¹⁰³.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰⁰ Il est à remarquer que le concept de l'« *ex nihilo* » n'est pas sans faire penser à Thomas d'Aquin.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰² *Ibid.*, p. 1.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 1.

Mais selon la théologie néoclassique, le fait d'ignorer les implications « pan-créatrices »¹⁰⁴ de la synthèse créatrice entraîne un positionnement de Dieu en dehors de l'expérience universelle généralisée, partagée par chaque événement et la totalité des éléments en devenir. Une telle tendance de pensée ferait de Dieu « un créateur unique ». Dieu serait considéré comme un despote trônant sur des créatures dépourvues de capacité créatrice et de possibilités de poser des actes susceptibles de le toucher dans sa sensibilité. Selon Hartshorne, une telle théologie buterait sur de grandes difficultés de cohérence logique.

2. Les difficultés de l'exclusion de Dieu de la créativité selon Hartshorne

Si la démarche de l'introduction de Dieu dans l'expérience créatrice partagée paraît toujours un principe complexe chez Hartshorne, il reste néanmoins qu'il prend le soin de préciser comment l'exclusion de l'être divin de la synthèse créatrice ne peut se faire qu'au prix de difficultés philosophiques et théologiques complexes.

a. Première difficulté

La créativité implique que, d'une manière ou d'une autre, tout est créature et créateur à la fois. Par conséquent, il est problématique, contradictoire (du point de vue de la créativité) d'affirmer :

- que Dieu est situé en dehors de la créativité au point qu'il a créé les choses *ex nihilo* (donc aussi des entités sans participation à leur propre genèse),

- qu'il n'a jamais été créature, même de ses propres actes¹⁰⁵.

« Considérons encore la conception traditionnelle au sujet de la matière. Dieu était dit " créer " un monde ou quelque chose de bien distinct de lui-même. Le monde était décrit comme créature et Dieu comme créateur. Il était présenté comme le seul être totalement " in-créé ". Cette doctrine est nettement ainsi définie. Mais pour de nombreuses raisons, on doit reconnaître que la vérité est moins simple qu'on ne le croirait. D'abord, l'acte de créer était pensé comme une décision volontaire dont le créateur pouvait s'abstenir. A supposer qu'il s'en soit abstenu, le monde n'existerait pas. De toute façon, rien d'autre n'aurait pu non plus exister,

¹⁰⁴ Ce concept signifie ici que dans la créativité toutes les choses sont chacune cause et effet. Être c'est décider, créer, qualifier son environnement et entretenir des relations internes (réelles) avec lui. Dieu, s'il fait partie des événements, devrait recevoir les qualifications transformantes des autres événements. Et ces dernières le structureraient ontologiquement.

¹⁰⁵ Il est à remarquer que la difficulté dont parle Hartshorne ici n'a de sens que si l'on se situe du point de vue de la créativité. Du point de vue où l'acte pur est plénitude de vie, Dieu peut être posé en dehors de la créativité et demeurer *causa sui*, plénitude de vie, créateur de ses propres actes tout en demeurant transcendant.

en l'occurrence la décision elle-même. Mais à la place vide de cette décision, il existerait la décision de ne pas créer ou de créer un monde autre que le nôtre»¹⁰⁶.

On est alors amené à reconnaître qu'à la place du « nihil » de la décision, il y aurait toujours quelque chose (de créé), en l'occurrence la décision de ne pas décider de créer.

Car, « [...] un agent libre doit créer quelque chose en lui-même, même s'il décide de créer quelque chose d'autre ou de ne pas créer du tout. Ainsi la décision, si elle est libre, est toujours de facto une création »¹⁰⁷. Dieu ne peut pas ne pas créer.

Pour Hartshorne, l'idée d'amener le monde à l'être par un *fiat* est en contradiction avec celle d'affirmer une absence de créativité en Dieu. Car le *fiat* suppose le fait du processus de sa propre provenance par décision divine. Ce processus est créateur. Le *fiat* présuppose donc une créativité en Dieu. Il s'oppose au principe de simplicité et d'*actus purus* préexistant à toute création¹⁰⁸. Le fait de décider par un acte libre est déjà une création. Quand je dois passer d'un état A où je n'ai pas encore « décidé quelque chose » à un état B où je produis ma décision, par mon passage de A à B, je change d'état, « je deviens », je suis fait nouveau, « je suis créé » en moi-même. Il en découle que, même avant de faire sortir une création par *fiat*, l'être divin, « en produisant la décision libre » de créer dans ce mode (de *fiat*), était déjà un Dieu créatif par (et en) son être même. La production d'un acte libre avant même le *fiat* est une autocréation. « *Freedom is self-creation* »¹⁰⁹. Dieu ne peut pas ne pas être créatif. « Un agent libre doit créer quelque chose en lui-même »¹¹⁰. Et s'il est en lui-même créatif, il est fondamentalement « créatif de quelque chose ». Il est structuré de créativité.

Autrement dit, « la liberté est une autocréation, quoi qu'elle puisse être. Dans tous les cas, la volonté qui détermine librement quelque chose, ou s'abstient librement d'agir, se

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁸ Il convient de remarquer ici l'absence des propos de Thomas d'Aquin (*ST.*, *Ia*, *q.* 45, *a.* 3. *sol.* 1 et 2.) chez Hartshorne : la création comme « Acte est Dieu lui-même ». Et comme « passion elle est en dehors de lui ». Si Hartshorne était attentif à ce principe thomiste, cette discussion de la coexistence de Dieu avec la créativité serait orientée autrement. Il serait possible d'envisager par exemple que la créativité comme acte soit constitutive de la divinité et comme passion, lui serait extérieure. Cependant et même alors, du point de vue de Hartshorne, cette approche serait encore insuffisante. La visée de Hartshorne consiste surtout à poser la créativité comme passion " structurante " de l'être divin : un état de croissance qu'il est censé subir à partir des créatures. Dans tous les cas, la conception de la fusion entre Création comme action en Dieu et créativité comme « action-passion » chez Hartshorne, peut constituer un thème significatif pour envisager une autre façon de concevoir la relation de création. En respectant les spécificités et le contexte de chacune des deux pensées, une étude intéressante peut être faite à ce sujet.

¹⁰⁹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 9.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

détermine, de facto, elle-même »¹¹¹. Elle crée quelque chose en elle-même. Ainsi, même en créant par *fiat*, Dieu, s'il est dit un « être libre », doit être « créatif ». Même si l'on affirme qu'il n'est pas créé par quelque chose d'autre, il est au moins créature de son propre agir.

Il en résulte qu'on ne peut affirmer sans contradiction que le créateur n'est en aucun sens et en aucun de ses aspects, créé. Il ne peut être vrai que Dieu ne soit, en quelque aspect, « créé », une créature, un résultat même de son propre agir. « La conception d'un Dieu en lui-même déjà créature ne date d'ailleurs pas d'aujourd'hui. Elle était déjà en vigueur dans des philosophies anciennes, notamment en Egypte, en Inde et en Amérique centrale »¹¹². Selon Hartshorne, et contrairement à la pensée thomasienne, il n'y a donc pas de simplicité de Dieu.

b. Deuxième difficulté : les créatures peuvent-elles être aussi des créateurs ?

S'ils sont siens, les actes et les décisions posés par un être humain le constituent. Il en est responsable, il doit être dit créateur et non simplement créature. Il est dès lors impossible d'affirmer qu'un être humain existe par le fait qu'il est capable de décider (créer), et de considérer à la fois qu'il est une « liberté nulle », un être non créatif vis-à-vis de Dieu (pris comme créateur unique). L'être humain et toutes les créatures doivent être dits créateurs et créatures à la fois.

« Deuxièmement, considérons la pensée selon laquelle la créature est simplement créature et en aucun cas créateur. Prenons le cas de l'homme. Nous avons appris "qu'il est fait". Il ne peut pas se faire par lui-même. Et pourtant, nous disons aussi, en bon anglais, qu'une personne " fait " (au sens de *do* ou *make*) une résolution ou une décision. Ainsi, une personne adulte est, en un certain degré, substantiellement composée de ses décisions passées. S'il est vrai que cette personne est la source de ses décisions, par extension, ne s'est-elle pas faite elle-même ? S'il est nié qu'elle ait produit ses décisions, pourquoi alors peut-elle les considérer comme siennes ? Ces décisions appartiennent-elles à Dieu ou à la personne en question ? Ou alors à tous les deux ? Une même décision peut-elle appartenir à deux agents ? Cette difficulté [...] est sérieuse. Je ne trouverai pas de clarté à ce sujet à partir des discussions classiques, par exemple celle de Thomas d'Aquin. Naturellement, on peut soutenir que les mystères divins nous dépassent. Quoi qu'il en soit, comme Berdyaev y fait astucieusement allusion, les mystères semblent aussi avoir été totalement créés par les hommes. C'est l'être humain qui a soigneusement inventé des expressions comme : " Créateur et créature ou " *creatio ex nihilo* ". Dans sa forme simple, cette doctrine que nous sommes en

¹¹¹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 9.

¹¹² *Ibid.*, p. 10.

train de remettre en cause ne relève pas non plus de la Bible. Elle constitue plutôt une version biblique inventée par une certaine philosophie théologique. Sa stylisation peut avoir été coupée de certaines vérités et avoir introduit des erreurs »¹¹³.

Hartshorne poursuit son interprétation et sa critique du thème de la liberté au prisme de celui de la créativité, en remettant en cause l'hypothèse suivante : à supposer qu'on affirme que la consistance des décisions d'un être, est déterminée ou faite par des décrets divins, ou des caractères inscrits dans les gènes ou encore par l'environnement social ; dans ce cas là, on aboutirait à l'affirmation selon laquelle les décisions d'un être humain ne lui appartiennent pas. Il n'en est pas l'origine. Et si on veut dire par là qu'un tel être est une « liberté nulle » ou ne décide « nullement », on aboutit à une contradiction. En effet comment pourrait-il (cet être humain) attribuer à Dieu une créativité (ou une capacité créatrice) dont il ne fait lui-même aucunement l'expérience ?¹¹⁴

« Il est souvent dit, dès lors, que Dieu, ou la nature, ou la société, a fait mon caractère original et mon environnement, il a (ou ils ont) par là déterminé mes décisions. Toutefois, le mot caractère est simplement une étiquette pour la qualité générale des actions passées de la personne. Ainsi, expliquer les actions par un caractère est un jeu de mots. Vous pouvez effectivement substituer l'expression " gènes hérités " par le mot " caractère ". De toute façon, si les actions suivent strictement les gènes, ou l'environnement des situations cosmiques, ou les décrets intemporels des dieux, en quel sens un homme peut-il être encore créatif ? Et s'il n'est pas créatif, comment peut-il connaître le sens de la créativité qu'il attribue à Dieu ? »¹¹⁵

L'homme ne peut pas connaître (faire l'expérience de) la créativité qu'il attribue à Dieu s'il n'en a pas une expérience réelle. « Vous pouvez dire que l'action libre ou créatrice est simplement volontaire, faire comme on souhaite. Mais est-ce tout cela qu'évoquait le sens de l'expression " Dieu est libre " ? Alors, s'il vous plaît, observez que, lorsqu'il est dit que Dieu est libre de créer ou de ne pas créer ce monde, il est par là refusé que les actions suivent nécessairement les caractères. Ainsi, le déterminisme théologique attribue à la déité la forme parfaite de liberté " causalement " transcendante, et aux hommes une absence totale de liberté dans le même sens. Alors, la différence établie entre Dieu et l'homme n'est pas dans l'ordre du fini séparé de l'infini, ou du parfait par rapport l'imparfait, mais dans la béance entre l'infini et le rien (le nul). Comment, je me le demande, en commençant de zéro, le cheminement du

¹¹³ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

concept jusqu'au cas suprême peut-il se faire ? On doit commencer par quelque chose, et non de rien, pour en faire dériver l'idée du maximum et de " l'insurpassable " »¹¹⁶.

Autrement dit, pour poser l'existence d'une forme parfaite de liberté, il faut partir d'une forme réelle même imparfaite. Comment serait-il possible de poser l'existence d'une liberté réelle et parfaite à partir du néant ou d'un degré nul d'expérience ? ¹¹⁷

L'ensemble de cette argumentation aboutit à poser la problématique de la possibilité pour toute entité dans la créativité de disposer d'une manière ou d'une autre d'un degré de pouvoir de décision, de création. Et ce pouvoir doit valoir quelque chose en face de et en corrélation avec l'action créatrice de Dieu. Si les autres êtres ne sont pas des niveaux nuls, dépourvus de toute créativité, d'activité, de décision, alors Dieu n'est pas la limite ultime exclusive et monopolistique de toute créativité. Il est co-créateur. Par conséquent, il doit être l'objet d'une action créatrice d'autres entités. Dans le cas contraire, il faut supposer que les autres entités sont des créativités nulles. Alors dans le contexte de la pensée du procès, ces dernières n'existeraient pas, il n'y aurait aucune entité, aucun être ou aucune créature, car être c'est créer.

Au lieu de nier la créativité dans les créatures, l'approche logique de cette question doit amener à l'affirmation que Dieu est à la fois auto-créatif, créateur et créature des autres entités. Il est aussi, en quelque aspect, un produit des créatures. Le concept de « créature » doit inclure à ce niveau, non seulement les êtres animés, mais également ceux qui sont dits inanimés. De même, dans un certain sens, ces derniers, sont radicalement « autodéterminants » et mutuellement en interaction (à la fois comme créateurs et comme effets). Dépouillée de contradiction, une telle conception théologique, peut être dès lors une philosophie de la créativité universelle¹¹⁸.

«Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas nous arrêter au stade de considérer Dieu et l'homme comme autocréateurs. Nous devons continuer à concevoir que les animaux les plus bas, et même les atomes, sont en quelque sorte, dotés de pouvoirs simples et légers d'autodétermination et de création. Car, si la créativité suprême est la nature divine et la créativité inférieure, la nature humaine, les animaux les plus bas doivent alors constituer des degrés de créativité encore plus bas. L'effet doit en quelque façon refléter la nature de sa cause. Comment un être infiniment créatif peut-il produire un être absolument non créatif ?

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 11.

Ce qui est dévolu à Dieu en affirmant qu'il le possède absolument et de façon suprême, comment peut-il être absent (nul) de l'existence actuelle ? » ¹¹⁹

c. Troisième difficulté

La troisième difficulté que présente l'affirmation du contraste absolu lorsqu'on sépare Dieu et le monde créé peut être présentée de la manière suivante : « Un agent libre n'est pas seulement " autodéterminant ". De facto, il agit et détermine son environnement (voir explication supra de la synthèse créatrice). Il est censé agir sur tous ceux qui le connaissent (tous ceux qui expérimentent ainsi donc sa présence). Si je " pose " une décision de poser tel ou tel acte, et que vous en êtes conscients (Autrement dit "connaissant " ou " expérimentant"), alors, en accomplissant la " décision " en question, je dois finalement et effectivement pouvoir établir la probabilité selon laquelle vous devriez avoir connaissance de son déploiement effectif. L'expérience que vous avez ainsi du déploiement de ma décision est une réalité qui vous change en vous constituant autrement. Du moins vous passez certainement de l'être de celui qui n'avait pas l'expérience de mon "acte ayant lieu " à celui de l'être qui est constitué de la connaissance de ma décision. Vous êtes changé » ¹²⁰. Dans la pensée du théologien néoclassique, Dieu ne pourrait échapper aux implications de ce principe. Ces dernières permettent de mettre au clair la conception d'une relation entre Dieu et le monde qui soit réelle en l'être divin.

« Cette considération s'applique tout naturellement à la relation entre Dieu et nous. Elle s'applique à cette relation plus strictement et absolument plutôt qu'ailleurs. Car étant donné qu'il n'est pas question ou nécessaire de savoir comment vous avez pu m'observer de manière certaine, il est possible que vous n'ayez pas connu ma décision » ¹²¹.

Or tel n'est pas le cas de Dieu. Si les actes (événements futurs) lui échappent, il reste néanmoins vrai que toute réalité présente est en relation réelle ou d'influence avec lui. ¹²²

Rien ne peut avoir lieu hic et nunc sans être de facto connu de Dieu. Sinon il ne serait pas « insurpassable ». L'ensemble des acronymes NCcn l'implique bel et bien.

«A supposer que j'agisse, Dieu ne peut pas manquer de connaître que je décide telle ou telle chose. Cette " incapacité " (impossibilité) de ne pas connaître une chose si elle existe, constitue alors son infailibilité » ¹²³.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹²¹ *Ibid.*, p. 10.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 12.

¹²³ *Ibid.*, p. 12.

Par conséquent, (nous ajoutons) si la connaissance réelle (qui pose l'infailibilité) détermine ici ou change quelque chose dans le « connaissant », alors tout ce que nous faisons détermine quelque chose en Dieu. L'infailibilité (le fait que rien n'est censé échapper à la connaissance de Dieu et que Dieu connaît tout ce qui se passe dans le cosmos) correspond dans ce sens au fait que Dieu est créature de « tout ce qui est » (ou de tout ce qu'il connaît). Il est alors « cosmiquement » créature. En connaissant tout ce qui est hic et nunc en actualité, Dieu en est créé (changé). L'infailibilité (au sens de Hartshorne) entraîne une dépendance vis-à-vis du cosmos.

« Si nos actions n'ont pas une telle efficacité, alors nous n'avons aucune capacité de décision ou de liberté. Ou bien nous déterminons la connaissance divine, ou alors nous ne déterminons rien du tout. Il y a cent ans, Jules Lequier, a soigneusement argumenté à ce sujet. Son approche n'a pas été réfutée. De toute façon, elle a été ignorée »¹²⁴.

L'opposition à cette dernière difficulté consistant en un refus d'inclure Dieu dans un processus de relation interne et réelle avec les créatures aboutit à une suggestion générale de Hartshorne : le panenthéisme.

Ce concept constitue une catégorie clé de la théologie néoclassique¹²⁵. Il traduit un des aspects du sens de la relation entre Dieu et le monde en ces termes : Dieu est tout en tous et tout est en Dieu. Dieu et le monde « se constituent mutuellement » dans une synthèse créatrice partagée. A l'intérieur de cette synthèse, « ce qu'est » Dieu dans le concret est de manière moniste (on l'expliquera plus loin) *All-inclusive*. Pour Hartshorne, le panenthéisme permet d'apporter des réponses cohérentes aux trois types des difficultés (le (I), le (II), et le (III)) évoqués ci-dessus. Une brève approche sur cette catégorie peut être éclairante sur la fonction qu'elle exerce dans l'ensemble du système hartshornien.

3. Le panenthéisme

Hartshorne adopte le terme de panenthéisme comme un des concepts explicatifs de la relation entre Dieu et la création¹²⁶, telle qu'elle est impliquée à la fois par la créativité et par la logique du NCnc. Cette catégorie complexe peut être présentée de manière synthétique à partir de plusieurs éléments de la théologie néoclassique. Son explication peut également être

¹²⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁵ Sur le même concept voir aussi : P. CLAYTON and A. PEACOCKE (ed.) "Panentheism : A Post-modern Revelation," in *How We Live and Move and Have Our Being : Reflections on Panentheism for a Scientific Age*, (Grand Rapids : Eerdmans, 2004), p. 36-47.

¹²⁶ Voir S. SIA, *op. cit.*, p. 85.

accentuée de manières diverses. Dans la perspective de cet exposé, les données ci-après peuvent en éclairer le sens et l'enjeu dans le thème de la relation de création.

Le panenthéisme semble être fondé sur deux affirmations fondamentalement connexes:

(1). Dieu est à la fois réellement relatif au monde et est indépendant de celui-ci. Il est en relation interne mutuelle avec toutes (pan) les entités créées dans le monde. Qualifié par le procès (créativité) de la totalité du réel (incluant le monde) et par celui de chaque événement, Dieu « devient »/est ontologiquement (au sens d'être en devenir) constitué, structuré. Le monde et l'ensemble du réel sont (pan-en-théisme) tout en Dieu. Plus précisément, l'expression implique que tout est en devenir et en instance de « structurer » l'être divin en procès. A l'inverse, le monde est aussi en relation interne avec l'être divin. Il en reçoit l'être en procès. Il en est un « événement » perpétuel (theos-en-pan...)¹²⁷. En d'autres termes, Dieu est un événement perpétuel dans et par le monde et, inversement, le monde est un événement perpétuel dans et par Dieu¹²⁸.

(2) Dieu inclut le monde sans fusionner avec lui. Il est immanent et transcendant selon les implications de la formule NCnc. Il est à rappeler que NCnc affirme fermement une éminence de Dieu. Dans ce contexte la propriété (N) de Nécessité de Dieu est de l'ordre abstrait. Cette dernière fait qu'il jouit d'une transcendance irréductible en vertu de son insurpassabilité. Cette insurpassabilité est logiquement démontrée¹²⁹ en explicitant et en renforçant la pensée d'Anselme. La transcendance divine que traduit l'insurpassabilité fait que l'être divin ne peut fusionner avec le monde¹³⁰ et qu'il ne peut s'y diluer. Cependant, par le fait qu'elle s'énonce à

¹²⁷ Dans les paragraphes qui suivent, on relèvera que Van Der Veken propose une catégorie similaire (théo-en-panthéisme eschatologique) mais avec une volonté de discuter la question du rapport entre Dieu, la créativité, la perfection du monde et le sens de l'eschatologie.

¹²⁸ Il convient de faire remarquer au passage que lorsqu'il explique le panenthéisme, Hartshorne n'insiste plus beaucoup sur la liberté mutuelle partielle entre l'« événement Dieu » et l'« événement Monde ». A ce niveau, on pourrait avoir l'impression que la perspective moniste hartshornienne fait coïncider Dieu et le monde, au risque de faire confondre panenthéisme et panthéisme. Et pourtant, tel n'est pas l'avis de Hartshorne. On l'expliquera plus loin, le panthéisme n'est pas dans la ligne de la théologie néoclassique. L'équivalence entre les deux doctrines ne pourrait être possible que si Hartshorne ne maintenait pas une différence entre Dieu et le monde. Or, cette différence implique, comme on l'a évoqué dans la présentation de la créativité, une certaine autonomie, une obscurité mutuelle entre l'être divin et la création. Cette remarque est utile au passage, car elle mettra en lumière un certain sens possible de la réception de la pensée de Hartshorne dans le contexte de la postmodernité.

¹²⁹ Voir C. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1962, p.49

¹³⁰ Il est à remarquer que Hartshorne ne mentionne nulle part que sa reconnaissance d'une obscurité (transcendance) divine dans l'aspect concret rencontre en un certain niveau la pensée thomassienne d'une transcendance qui ne s'achève que par une immanence totale sans s'y diluer. On peut imaginer

partir du concret et ne trouve sens que dans les actualités divines, une telle nécessité (insurpassabilité) abstraite est toujours déjà immanente quelque part en tout événement. NCnc permet ainsi à la pensée de Hartshorne d'être une théologie « panenthéiste-transcendentaliste-immanentiste » qui évite de faire fusionner Dieu et le monde. Bien qu'elles croisent ici la pensée de Thomas d'Aquin, les définitions (1) et (2) du panenthéisme sont à prendre au sens de la philosophie du devenir plutôt que du théisme classique. De fait, ces deux ordres d'affirmation ((1) et (2)) sont fondés sur la distinction entre la dimension concrète et la dimension abstraite de Dieu. Cette distinction n'existe pas dans la pensée de l'Aquinate.

Toutefois, le concept de panenthéisme, d'une part, fait penser à celui du panthéisme¹³¹ et d'autre part, implique une étude du thème de la « transcendance » de Dieu en théologie classique. Comment la pensée de Hartshorne se situe-t-elle face à ces deux thématiques diamétralement opposées du sens de Dieu par rapport à celui du monde ?

Basé sur le fait que Dieu dans la créativité est à la fois, comme tout événement, cause et effet, et sur l'ensemble des acronymes NCnc, le concept de panenthéisme se veut une voie médiane qui s'oppose aux deux tendances jugées extrêmes par le théologien néoclassique :
-le théisme orthodoxe (selon Hartshorne), qui soutient que Dieu comme cause universelle est indépendant de l'univers (son effet) et que le monde (en dehors de l'actualité divine) n'est pas une partie constitutive de l'être divin¹³².

que malgré une ressemblance dans les affirmations, la divergence des points de départ est tellement forte qu'elle exige de ne pas rapprocher imprudemment les deux pensées comme si elles disaient totalement la même chose. Ce qui leur est commun, ce ne sont peut-être pas les contenus des concepts mais c'est une donnée qui semble plutôt générale à beaucoup de pensées théologiques et philosophiques: le fait que la raison quand elle pense les choses et Dieu, elle les pose comme le même et le différent. Thomas d'Aquin et Hartshorne ont exploité cette réalité interne à tout fonctionnement de la raison sans pourtant en faire un objet d'étude approfondie. Thomas a pensé Dieu dans le monde (immanent) mais en même temps son être présent dans le monde comme totalement transcendant (différent). Selon la pensée thomasiennne, notre connaissance de Dieu est analogique... De même Hartshorne pense Dieu comme « insurpassable », abstrait (théorisable). Mais, sous un autre aspect, le même Dieu est immanquablement immanent. Et dans cette immanence, il demeure «non théorisable » (son être est inconnaissable, « échappant » à toute conceptualité). Ainsi, tout en étant sous ombre dans leurs études « conceptualisant » l'être divin, l'activité rationnelle qui pose Dieu comme produit d'une « différence », d'« un contraste » entre deux aspects différents est présente chez les deux penseurs. Elle n'est pourtant pas propre à eux. Cette dimension « différenciante » de la raison « produisant » Dieu et les choses comme des « composés complexes » résultant des contrastes ou des différences a déjà été théorisée par un certain nombre de philosophes. Une des parties ultérieures de l'exposé y reviendra avec plus de détails en situant en ce lieu, une des données que ce croisement de la pensée de Thomas et de Hartshorne laisse découvrir à la théologie : la pratique « différenciante » ou « différencielle » de la théologie comme acte de raison (*Fides Quaerens intellectum*).

¹³¹ Sur le rejet du panthéisme par Hartshorne, voir C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 88-92.

¹³² Cf. S. SIA, *op. cit.*, p. 85.

-le panthéisme, qui affirme que Dieu inclut toute la réalité et qu'il n'existe pas de cause ultime distincte et indépendante de la réalité cosmique (un tel principe fait de l'univers et de Dieu deux réalités fusionnées).

Reste cependant une question concernant le rapport de Dieu au réel : en effet, si Dieu est tout en tous, alors il est tout dans la créativité. Autrement dit, il embrasse toute l'extension de la créativité. Tout dans la créativité est divin et tout en Dieu est la créativité. Or la créativité est bivalente sur le plan éthique : elle embrasse tout, y compris le mal. Comment Dieu totalement amour, « co-ex-tendu » à la synthèse créatrice, peut-il embrasser l'ambivalente créativité (réellement structurée de bien et de mal) ? Cette question peut être formulée autrement en reprenant le débat de Van Der Veken et de Hartshorne sur le thème « *Ultimate and God, the Same ?* »¹³³

C. Remarques de Jan Van Der Veken et d'André Cloots sur le rapport fusionnel entre Dieu et la créativité

1. Entre Dieu et la créativité qui précède l'autre ? Dieu est-il la créativité ?

Si Dieu est le lieu de toutes choses, s'il est « insurpassable », il ne doit pas y avoir de créativité en dessous ou en dehors de Dieu. Dieu et la créativité coïncident pour le moins. Selon Van Der Veken, se pose alors la question de savoir comment Dieu peut être parfait si la créativité est un principe neutre faisant surgir le bien et le mal. Comment Dieu peut-il participer au surgissement du bien et du mal ? La coïncidence de Dieu avec l'ultime est-elle déjà faite pour que Dieu soit tout en tous ? Dans le cas contraire, ne faut-il pas penser que l'inclusion de toutes les réalités en Dieu doit être plutôt eschatologique (voir la catégorie *eschatological- theo-en-panthéism* de Van Der Veken) ? Comment un Dieu, en participant à la créativité même du mal, peut-il encore être « le Dieu amour » de la foi¹³⁴ ? Lorsqu'il répond à Van der Veken¹³⁵, Hartshorne précise que la catégorie de l'ultime réalité est une donnée plutôt contrastée dans sa pensée. Elle est *All-inclusive* et *All-exclusive*. Elle est structurée de

¹³³ J. VAN DER VEKEN : « Ultimate Reality and God : The Same? » in L.-E. HAHN,, (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne, Hartshorne autobiography, 29 Critical Essays, Hartshorne Replies to his Critics, Hartshorne Bibliography*, XX, La Salle, Library of Living Philosophers, 1991. p. 203.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 211-212.

¹³⁵ Voir J. VAN DER VEKEN, *op.cit.*, p. 618.

transcendance duale¹³⁶. Du point de vue abstrait, elle est une réalité sans contingence. Du point de vue concret, elle contient la contingence mais en incluant à la fois le côté abstrait. Rien n'existe en dehors de l'*All-inclusive*. Il ne dépend de rien. C'est une simple tautologie que d'affirmer que le *All-inclusive* ne peut dépendre de quelque chose en dehors de lui sauf de rien...¹³⁷ La question de Van der Veken trouve-t-elle une réponse ? Apparemment non. En effet, qui est l'ultime, *All-inclusive* et *All-exclusive* ? Dieu ou la créativité ? Ou les deux unifiés en Un ?

Car si la créativité est *All-inclusive*, elle est en tout. Elle coïncide avec Dieu. Car rien ne peut « être » sans et en dehors de la créativité et rien ne peut « être » sans et en dehors de Dieu. A l'inverse si Dieu est *All-inclusive* et *All-exclusive*, il inclut, tout au moins, la créativité. Et si, pour être *All inclusive*, Dieu doit, tout au moins, inclure la créativité, alors la question demeure encore radicale : un tel Dieu serait-il religieux ? Pour Hartshorne, le Dieu religieux (*worshipful*) est plutôt un point de départ pour parler du *All-inclusive*. La précision laisse penser que le Dieu religieux peut contenir encore une autre dimension qui échappe au *All-inclusive*. Car cette propriété n'intervient que pour décrire sa perfection. Dans ce cas-là, la réponse hartshornienne a valeur indicative pour impliquer l'irréductibilité complète du Dieu religieux à celui qui est décrit comme *All-inclusive*. Hartshorne précise que, dans son approche, il commence toujours par la religion et que des propriétés divines, on doit passer vers le Dieu (religieux), et non du Dieu (religieux) vers ses propriétés¹³⁸ philosophiquement décrites.

On comprend alors que la foi du croyant est la source même de la théologie néoclassique. La religion est a priori une condition de possibilité pour le développement de la théologie néoclassique. Mais in fine, plus loin dans sa réponse à Van Der Veken, Hartshorne précisera encore que l'une et l'autre, la philosophie et la théologie (religion) doivent s'écouter dans les questionnements sur Dieu.¹³⁹ Cette indication assume toujours l'idée hartshornienne selon laquelle la primauté du Dieu religieux vis-à-vis des ses propriétés implique son irréductibilité aux propriétés et descriptions métaphysiques. De telles propriétés ne font qu'explicitement la catégorie de *worshipful* littéralement applicable à Dieu. Mais si la synthèse créatrice est aussi l'*ultime*, alors la primauté de la déité religieuse ne semble explicitement pas sauver Dieu de son identification avec la créativité. Une fois de plus, dans sa réponse, on perçoit la pensée de Hartshorne, croyant moniste, balancer entre l'idée d'une certaine

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 618.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 618.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 618.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 618-619.

obscurité divine (son irréductibilité) aux catégories métaphysiques (notamment celle de la synthèse créatrice) et la nécessité de rendre la créativité littéralement applicable à tout (y compris à Dieu). Une des propositions métaphysiques dit : « l'expérience existe ». Donc rien, même la négation de l'expérience ne peut falsifier cette proposition. Si Dieu existe, il doit vérifier la synthèse expérientielle ou la créativité. Or cette catégorie constitue aussi « l'ultime » en langage de Hartshorne. Coïncide-t-elle avec Dieu ? Est-elle Dieu ? La question de Van Der Veken demeure. Il se pourrait que la manière pour la créativité d'être *All-inclusif* et celle de Dieu diffère. Mais Hartshorne n'a pas exploité cette perspective de pensée qui l'aurait probablement amené à penser comme Thomas d'Aquin une différence de nature entre Dieu et la création. La créativité ne peut-elle pas être un ultime concrètement inclusif vis-à-vis de tous les événements tout en étant seulement un ultime du point de vue de raison (pour reprendre le langage de Thomas) vis-à-vis de Dieu, dans la mesure où elle inclut seulement l'idée analogique d'une cause participante dans la création ? Dans ce sens n'y aurait-il pas lieu d'affirmer l'existence d'un ultime analogique en dessous de Dieu et réel dans la création ? Alors la créativité serait une sorte « d'ultime niveau pour les entités actuelles », mais participant (analogiquement) à un ultime encore plus parfait et plus transcendant.

2. La précision d'André Cloots

La même problématique de l'unification hartshornienne moniste de Dieu est envisagée autrement par André Cloots avec des précisions.

André Cloots tient à préciser les différences entre la pensée de Whitehead et celle de Hartshorne au sujet du rapport créativité, catégorie de l'ultime et Dieu. Il indique la difficulté déjà présente chez Whitehead de préciser le sens de la créativité comme réalité ultime, et de la créativité comme principe ultime d'explication¹⁴⁰. Il serait intéressant de poser la question de la différence chez Whitehead entre l'ultime comme catégorie explicatrice du tout et l'ultime comme réalité source de tout. Si pour Whitehead, seules les entités actuelles fondent l'être de toute entité et si la créativité est la catégorie explicatrice de tout, on pourrait pressentir, combien le « co-auteur » du *Principia mathematica* a dû chercher à préciser le sens de la créativité elle-même, la question de son rapport à Dieu mise à part. Dans ce contexte, pour Whitehead, Dieu n'est pas l'ultime.

Par contre, Cloots précise que, chez Hartshorne, Dieu et la créativité font « un », de sorte qu'il est difficile de parler d'une seule notion de l'ultime en *Process Thought* (dans la ligne de

¹⁴⁰ Voir A. CLOOTS, *The Problem of the Ultimate in Process Philosophy. Hartshorne's Metaphysical Difference from Whitehead*, (texte inédit).

Whitehead et de Hartshorne). Dans la formule hartshornienne qui est différente de celle de Whitehead du point de vue de la source et du contenu, l'ultime coïncide avec Dieu¹⁴¹. Une donnée essentielle de la conception de Dieu chez Hartshorne consiste en ce que l'être divin ne peut pas être moins qu'une réalité *All-inclusive*. Selon la philosophie néoclassique, tout ce qui est, est caractérisé par la créativité. Et tout ce qui est caractérisé par la synthèse créatrice ne peut être en dessous de Dieu. Ainsi, d'une manière ou d'une autre, Dieu inclut toute la créativité. Cette conviction centrale de Hartshorne trouve son fondement d'une part, dans la perspective de sa conception de l'objet de la religion et, d'autre part, dans sa pensée philosophique de l'unité du réel. Pour Hartshorne, les deux sont en relation interne¹⁴².

A travers l'analyse de la dissertation doctorale de Hartshorne, indique Cloots, « L.W. Session a mis au clair le fait que l'influence originelle et l'intuition de base de Hartshorne ne sont pas whiteheadiennes. Elles proviennent plutôt d'une tradition idéaliste. Bien que Hartshorne ait développé cette intuition dans plusieurs directions il prônait déjà, dès le début de ses études, l'unité de la réalité comme divine. Le titre de sa dissertation doctorale y fait penser. *An Outline and Defense of the Argument for the Unity of Being in the Absolute or Divine Good*. L'arrière-fond idéaliste est indubitable (il est d'ailleurs reconnu à plusieurs occasions par Hartshorne lui-même). Aux côtés d'autres philosophes plus ou moins idéalistes, poursuit Cloots, le panthéisme orienté de Josiah Royce y joue un rôle particulièrement décisif. Royce était, en effet, le premier philosophe professionnel que Hartshorne ait étudié. De toute façon, Hartshorne tente d'intégrer les critiques de William James sur Royce en travaillant le concept de Dieu dans la perspective de son maître, William Ernest Hocking ». ¹⁴³

La remarque de Cloots concernant la l'identification entre Dieu et la créativité par Hartshorne, rejoint celle de Van Der Veken¹⁴⁴. Dans une perspective moniste, Dieu serait uni à toute la réalité et comment pourrait-il alors être structuré par la créativité structurant tout ce qui est (être, c'est être en créativité) ?

Dans tous les cas, l'explication de la déité contrastée (*All inclusive* et constituant à la fois l'ultime) soulignée par Hartshorne semble poser Dieu en concurrence avec la notion de la créativité qui, elle aussi constitue l'ultime et structure tout ce qui est. Dieu serait alors *All-inclusive* et *All-exclusive*, ce qui permet de sauver sa perfection par rapport au mal, mais

¹⁴¹ Voir A. CLOOTS, *Philosophical and Religious Backgrounds of Hartshorne's Panentheism*, A. (texte inédit).

¹⁴² Cf. A. CLOOTS, *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ André Cloots et Jan Van Der Vecken sont membres de la *European Society of Process Thought*, Institute of Philosophy, Cardinaal Mercierplein, 2, 3000 Leuven.

comment alors pourrait-il embrasser toute la créativité? Le moins que l'on puisse noter à ce niveau, c'est que la mise en rapport de Dieu avec l'ultime chez Hartshorne ne s'effectue pas comme dans la théologie de Thomas d'Aquin (où l'être d'Aristote et le Dieu révélé trinitaire ne fusionnent pas). Il s'ensuit que le genre de mise en relation du principe premier qu'on appelle Dieu chez l'Aquinat diffère de celui du théologien néoclassique.

Cette remarque est à prendre en considération, tant il paraît clair que les conceptions du mot « Dieu » chez les deux penseurs sont différentes. La forme la plus élevée de la créativité et le Dieu créateur (de la révélation au prisme du « moteur premier » aristotélicien) ne peuvent être remplacés l'un par l'autre. Alors, « herméneutiquement » parlant, la pointe de la critique hartshornienne appliquée à la relation de création chez Thomas d'Aquin pose problème. Du point de vue herméneutique, les deux catégories évocatrices de Dieu ne s'équivalent pas, l'une ne pourrait remplacer l'autre et jouer les mêmes fonctions sémantiques.

Tout compte fait, il reste encore à retenir que, selon Hartshorne, un des enjeux de la créativité et du panenthéisme en théologie relève peut-être synthétiquement de cette affirmation :

« Selon l'ancienne conception, telle qu'elle est soutenue par nombre de théologiens et philosophes, Dieu influence toutes les choses, et rien ne l'influence. Pour lui, il n'y a pas de stimulus. Ainsi, quand il influence ou stimule le monde, il est dans une situation entièrement différente du monde. Etant donné que, normalement, un stimulus est un effet d'un stimulus précédent, alors, il était pensé que Dieu ne pouvait répondre à un stimulus. Il crée juste du rien. Je pense que c'était là une manière machiavélique et obscure de parler. Nous connaissons la créativité seulement comme une réponse à un stimulus antérieur et, si nous refusons de permettre une analogie entre une telle action créative ordinaire et la création divine du monde, nous sommes en train d'utiliser un mot dont nous ne pouvons justifier le sens. Notre doctrine philosophique est que la créativité divine est la forme la plus élevée de l'émergence de la synthèse « expérientielle » ou de réponse aux stimuli de la liberté »¹⁴⁵.

Pour le théologien néoclassique la relation entre Dieu et le monde doit être pensée comme une influence réciproque. Cette influence est un fait ontologique et à la fois psychologique descriptible en termes d'échanges impliquant des sentiments (des « sentirs »). « Dieu nous influence suprêmement parce qu'il est suprêmement ouvert à notre expérience. Il répond délicatement à toutes les réalités, comme nous répondons plus ou moins délicatement

¹⁴⁵ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 12.

aux changements dans nos cellules nerveuses. Naturellement, sa délicatesse est infiniment grande. En un mode hautement supérieur, il contribue à notre vie, étant donné qu'en un mode également supérieur, il reçoit nos contributions. Comme un parent ou un guide sensible, il se réjouit d'observer nos sentiments et nos pensées. Il répond à ces derniers avec une perfection d'appréciation qu'aucun parent ou guide ne peut atteindre. Parce que seul Dieu peut nous apprécier et apprécier nos prochains à leur juste valeur, nous répondons inconsciemment à cette appréciation d'une autre façon que celle de nos rapports à d'autres choses. Ainsi, de cette manière, l'ordre du monde est possible, malgré la considération que seule la liberté existe pour limiter une autre liberté »¹⁴⁶.

Cependant, aussi claires qu'elles puissent paraître, les implications du panenthéisme ne se limitent pas à ce niveau.

Lorsque Hartshorne explique le mode de « co-présence »¹⁴⁷ de Dieu et de tous les événements, il dérive du panenthéisme une autre implication clé sur la relation entre l'être divin et les éléments créés : le « panpsychisme ». La coprésence réelle de Dieu et du monde ne se fait pas en termes de juxtaposition d'objets sans âmes¹⁴⁸. Il s'agit bien aussi d'une présence mutuelle des « psychés » entre elles. De cette façon tout est structuré d'une âme et tout est habité de l'âme divine. Il y a coprésence des âmes en tout ce qui est créatif. Dans la

¹⁴⁶ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 12.

¹⁴⁷ Il est intéressant de comparer ici la pensée de Hartshorne avec la philosophie traditionnelle africaine fort enracinée dans le thème de « co-présence » et de « pan-vitalisme » et de « pan-énergisme » entre les entités. Tout est habité de présence personnifiée, d'énergie, de force vitale. Dieu lui-même est déjà une grande source omniprésente de vie, d'énergie, de force. Cette pensée est évoquée par nombreux philosophes et théologiens africains. Les travaux de Cheik Anta Diop constituent des points de repères à ce sujet. Voir C.-A. DIOP, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris, Présence Africaine, 1998. Au Congo Tshibangu Tshishiku a fait un rapprochement plus détaillé entre la *process thought* et la conception africaine de la vie dans son ouvrage : *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*. Kinshasa, St-Paul Afrique, 1987. Par ailleurs, lorsque Hartshorne oppose le Dieu de la créativité à celui de Thomas d'Aquin l'on se demande s'il pense quand même au Dieu thomasiens qui est plénitude de vie (ST., Ia, q. 18.)

¹⁴⁸ Interprété aussi à partir de la pensée de Whitehead, le concept de panpsychisme a été travaillé comme référence pour tout un courant de discussions en *Process Thought* sur les rapports dits « paranormaux » entre l'esprit et la matière. Dans cette direction, le thème de la relation entre Dieu et la création serait discuté en prenant en compte la problématique des « miracles » et des interactions directes de Dieu avec les créatures, les rapports entre les anges et des créatures chez Thomas D'Aquin (ST., Ia, q. 105, a. 2, a. 3, a. 4, a. 6, a. 7, a. 8. ; ST., Ia, q. 103, q. 104, q. 111-115)

Pour en savoir plus sur le panpsychisme et ses divers enjeux en *Process Thought*, voir les travaux de D. R. GRIFFIN, notamment, « *Mind and Molecules : Medicine in a Psychosomatic Universe*, » Marcus P. Ford, ed., *A Process theory of medicine : Interdisciplinary Essays*, Edwin Mellen, 1988, pp. 115-55; Voir aussi, D. R. GRIFFIN, *Revised form as "Of Minds and Molecules : Post-modern Medicine in a Psychosomatic Universe" in David Ray Griffin, ed., The Reenchantment of Science : Post-modern Proposal*, New York, State University of New York Press, 1988), 141-63.

perspective de la *Process Thought*, ce principe est dénommé panpsychisme. Quels en sont les enjeux dans la doctrine de la relation entre Dieu et la création?

D. Le panpsychisme.

Hartshorne définit le « panpsychisme »¹⁴⁹ comme la conception selon laquelle toutes les choses sont constituées d'âmes ». Dans la ligne de l'interprétation d'Alan Gragg à ce sujet, le théologien néoclassique aurait fait remarquer que, dans un contexte où les réalités ultimes de l'expérience (donc la constitution ontologique des choses) ne sont pas considérées de la même manière que dans la conception traditionnelle de l'âme humaine, ce concept de panpsychisme peut être l'objet d'incompréhension¹⁵⁰. Le panpsychisme prend en compte une analogie selon laquelle tout ce qui est créatif, autodéterminant, doté de décision est constitué d'une âme à la manière de l'être humain. Alors, autant il existe de formes d'entités (en partant de Dieu jusqu'aux réalités microcosmiques), autant il peut y avoir de sortes d'âmes. De Dieu aux électrons et autres choses..., toute réalité dispose, à sa façon, d'une âme. Cette âme est constituée par l'activité « expérientielle » « décidante » ou le fait de « synthèse » par laquelle la chose est dite « être » ou « venir à l'être ». On se rappellera que, selon Hartshorne, dans le procès de son avènement à l'être, toute entité a sa part de décision, d'« actuation » qui détermine déjà partiellement mais réellement l'être des autres réalités environnantes. Cette capacité à la détermination, à la décision est une activité qui traduit la dimension psychique (le fait qu'il y ait de l'âme) de la chose. Donc, si tout est fait de « synthèse expérientielle », tout a de l'âme. Le panpsychisme est traduisible par la catégorie : « pan-expérimentalisme »¹⁵¹.

¹⁴⁹ L'exposé de cette thèse suivra quelque peu la synthèse du panpsychisme chez Hartshorne, réalisée par Alan Gragg, Editée par E. Patterson comme partie de la série des textes « Makers of the Modern Theological Mind », pour le « Word Books », Wasco Texas 1973. La version utilisée dans ce texte se trouve sur Internet dans : <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=2070&C=1882>
Au sujet du thème de panpsychisme voir aussi D.-W. VINEY, « Charles Hartshorne and the Existence of God (SUNY Press, 1985) », in *Process Studies*, 30, 2, 2001, pp. 211-236 ; Voir aussi J. KIM, « Physicalism and Panexperientialism : Response to David Ray Griffin (Supervenience and Mind, Cambridge University Press, 1993) » in *Process Studies*, 28, 1-2, 1999, pp. 28-34 ; -Voir aussi J.-J. SHEPHERD, « Panpsychism and Parsimony » in *Process Studies*, 4, 1, 1974, pp. 3-10. Sur le rapport Esprit et Matière, voir C. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection* ..., p. 216-233.

¹⁵⁰ Voir Alan Cragg, *op. cit.*, On line

¹⁵¹ Il est à remarquer qu'en restant conforme à la pensée de Hartshorne, l'on pourrait trouver d'autres équivalents significatifs à ces catégories, notamment le « pan-crétionnisme » pour dire que « tout est créatif », le « pan-vitalisme », (exploité par la philosophie et la théologie africaines) le « pan-energisme », le « pan-relationnisme » et le « pan-spiritualisme ». Ces thèmes peuvent signifier, comme dans la pensée africaine, que tout est habité de vie, d'énergie, de spiritualité et de force vitale (voir : Tempels, Mujinya, Mabika). Le développement de la philosophie et de la théologie africaines du procès à ce sujet est déjà amorcé à partir de leurs sources négro-égyptiennes antiques par J. MABIKA NKATA, *La mystification fondamentale*, Merut Ne Maât. Aux sources négrites de la philosophie. Presses universitaires de Lubumbashi, 2002.

De toute façon l'âme chez Hartshorne peut exister en différentes formes et degrés qui ne sont pas nécessaires identiques à l'âme humaine.

Et « si tout a de l'âme, il en résulte que le panpsychisme considère la tradition entière du matérialisme atomique de Démocrite et la mécanique classique de Newton comme une erreur métaphysique colossale »¹⁵².

Dans la même perspective, « Hartshorne s'attaque de manière surprenante au matérialisme scientifique à la mode. Il affirme qu'il n'existe aucune évidence acceptée qui permette de soutenir que les particules atomiques et subatomiques doivent être dépourvues de vie et de conscience. En d'autres mots, l'affirmation de la science moderne selon laquelle l'univers est fondamentalement composé de matières mortes ou de purs mouvements mécaniques est complètement gratuite. La pensée qui avance que, sur terre, l'esprit aurait émergé de ce qui, au départ, était pure matière serait fallacieuse. Il n'y a pas eu préexistence de la matière à la genèse de l'esprit. Sur la même base, Hartshorne rejette aussi l'affirmation cartésienne selon laquelle l'extension est le critère principal de différence entre matière et esprit... L'esprit est en symbiose avec la matière et la matière est habitée de spiritualité »¹⁵³.

Le théologien néoclassique admet que « le panpsychisme apparaît inacceptable au regard du sens commun, dans la mesure où l'on peut penser qu'une pierre ne peut "sentir" ou être composée d'entités capables de "sentir". Il écarte cette objection en mettant en avant que

¹⁵² A. CRAGG, op. cit., on line : « Hartshorne defines "panpsychism" (from Greek words meaning "all-soul") as "the view that all things, in all their aspects, consist exclusively of 'souls,' that is, of various kinds of subjects, or units of experiencing, with their qualifications, relations, and groupings, or communities. He acknowledges that the term is somewhat misleading, because the ultimate unit-experiences are not the same as the traditional concept of the human soul; but he is content to employ it because of some analogy of feeling-experience between human souls and the actual entities. Hartshornian panpsychism, then, realizes that there might be infinitely many different kinds of "souls," ranging from electrons to God, and, therefore, recommends that we generalize our own internal experience as a cautiously employed "infinitely flexible analogy." It would set no limits to the possible variety of psychic life, leaving to the science of comparative psychology the task of actually describing the various kinds of souls there are; but it does contend that all things, including ultramicroscopic entities, consist of "minds" or "souls" even if many of them are on an extremely low, subhuman level.²⁴ Hartshorne avows that we are chiefly indebted to three great philosophers, Plato, Leibniz, and Whitehead, for the creative insights that have brought panpsychism to its present impressive status as a full-scale metaphysical system [...]Hartshorne vigorously argues that there is no evidence whatsoever, whether scientific or metaphysical, that even unambiguously suggests that the ultimate atomic units of the universe are dead, inert, and unconscious. To be sure, his panpsychism holds that the ultimate constituent units of all things are atomic; but they are atoms of conscious experience" at least remotely resembling human mental experiences. Hence, panpsychism categorically rejects as a colossal metaphysical error the entire tradition of atomistic materialism from Democritus to Lucretius to classical Newtonian mechanics».

¹⁵³ *Ibid.*, on line

la conception scientifique des structures atomiques et cellulaires, animales aussi bien que végétales dépasse la conception du réel du sens commun »¹⁵⁴.

Cette idée permet à Hartshorne de soutenir une certaine conception de la vie même dans un corps mort. Il « est d'accord avec le sens commun pour soutenir que le cadavre humain est un objet mort comme corps humain. Cependant, par son " pan-expérimentalisme ", il insiste sur le fait que même un cadavre est composé de plusieurs réalités vivantes. A l'intérieur de ces dernières, une certaine vie de l'âme est effective »¹⁵⁵. Dans cette perspective le théologien « pan-expérimentaliste » pense que « l'affirmation selon laquelle il n'y a qu'une distinction relative et non absolue entre l'esprit et la matière est soutenue par les recherches récentes en physique. Ces dernières ont montré que les différences entre la matière et les sortes de radiations ne sont que des différences de degré. Impliquant une unité complexe et une créativité entre l'esprit et la matière, le réel est fondamentalement doté d'une structure sociale (panpsychique) unifiant les différentes entités existantes »¹⁵⁶. S'il y a de l'âme en tout et que « tout ce qui est » résulte d'une « synthèse expérientielle » partagée, alors le réel, l'être devrait être conçu comme une donnée socialement structurée.

E. Structure sociale du procès

L'ontologie et la cosmologie de Hartshorne peuvent être exprimées par trois catégories synonymes. Elles sont dites, « réalisme social », « organisme social » ou « procès social ». ¹⁵⁷ Ces concepts ont pour but d'indiquer que « la réalité ultime actuelle est un vaste procès social ou une sorte de complexe de myriades de procès sociaux. Chacune des milliards de milliards d'expériences d'occasions qui entrent en compte dans la composition de l'univers est immédiatement et intrinsèquement constituée des interrelations et interinfluences. Elle est sociale dans sa nature, car l'expérience est toujours l'expérience de quelque chose d'autre. Elle est toujours l'expérience par et avec d'autres expériences (*feelings of feelings*). Par conséquent, pour autant qu'elle implique une relation interne et externe à l'altérité (une sorte de socialité), la " sympathie " est une catégorie clé dans la métaphysique de Hartshorne »¹⁵⁸.

¹⁵⁴ *Ibid.*, on line

¹⁵⁵ *Ibid.*, on line

¹⁵⁶ *Ibid.*, on line

¹⁵⁷ *Ibid.*, on line

¹⁵⁸ A. CRAGG, on line : " It is now possible to understand why Hartshorne designates his ontology and cosmology as "societal realism " , " social organicism " , or "social process " . He means that ultimate reality actually is one vast social process or complexity of myriads of social processes. Each of the quadrillions of experiences-occasions that comprise the universe is immediately and intrinsically social in nature, for experience is always experience of something else, namely, other

Chaque occasion actuelle dispose d'une référence intrinsèque aux occasions précédentes, avec lesquelles elle possède un certain degré de sympathie, de participation. Etant donné qu'elle y réagit, en partageant des qualités, elle (l'occasion actuelle) accède à une nouvelle qualité dépassant celle dont elle disposait. Ainsi, il n'y a pas d'individu complètement isolé dans l'univers¹⁵⁹. « Chacune des réalités ultimes dans le cosmos est liée à quelque degré de connaissance ou d'expérience à un autre événement ultime (répondant "sympathiquement" à sa connaissance ou expérience). Les occasions précédentes agissent sur les occasions subséquentes et les occasions subséquentes réagissent sympathiquement aux précédentes. L'univers entier peut être envisagé comme une infinité virtuelle de séries de " pulsations instantanées " et de " pulsations de sympathie " »¹⁶⁰. L'univers entier est une grande machine psychique de sympathie, d'amour.

Partant d'un tel principe, une conséquence de grand enjeu peut être tirée à propos de la réalité de Dieu. Il est ontologiquement structuré de relations ou de socialité. Il n'est pas une substance « Une » et absolue faite (contradictoirement) de relations qui lui seraient extérieures. « Il n'est que relation », et sa dimension absolue (stabilité, simplicité, éternité) n'est qu'une possibilité « abstraite ». Par des nuances fines, Hartshorne fonde en ce lieu une de ses objections contre les relations trinitaires qu'il considère comme des « pseudo-relations » ou « relations non constitutives ». En effet, ces dernières sont unies à une substance absolue constitutive de Dieu. Dieu est ontologiquement social¹⁶¹ et non ontologiquement « substance-relation ». A ce niveau, le principe hartshornien s'oppose à Thomas d'Aquin qui propose en Dieu des relations « subsistantes »¹⁶².

Pour le théologien néoclassique, la réalité même de Dieu, telle qu'elle s'offre de la créativité, est sociale. Elle est totalement « relation », tandis que, dans la Trinité, les relations font un avec une substance simple et absolue. Bien plus, le Dieu « relation » ou « société »

experiences ("feeling of feelings") - Accordingly, "sympathy" is a key category of Hartshorne's metaphysics".

¹⁵⁹ A. CRAGG, on line : "Every actual occasion has intrinsic reference to preceding occasions, with which it has some degree of sympathetic participation, echoing their qualities, but with a new overall quality of its own as it reacts to them. That is, there are no completely isolated individuals in the universe".

¹⁶⁰ A. CRAGG, on line : "Every one of the ultimate units in the cosmos is related by some degree of awareness to some other ultimate events and responds sympathetically to this awareness. Preceding occasions act causally upon subsequent occasions, and the subsequent occasions react sympathetically to the preceding ones. The entire universe, therefore, may be envisioned as a virtually infinite series of instantaneous throbs and pulsations of sympathy. Moreover, all the larger (or more abstract) entities which are composed of the experience-events, from electrons to stones, to animals, to people, to God, are bound in the bonds (or enjoy the freedom and love) of the universal sympathy".

¹⁶¹ *Divine Relativity*..., développe largement cette perspective à la p. 25.

¹⁶² Voir *Id.*, p. X (préface).

inclut le monde en son être, alors que le Dieu « Un (substance) et « trine » (relation, société) produit le monde *ex nihilo* par son intelligence, sa volonté ou le Verbe (qui n'est qu'une des relations). Point n'est besoin de faire observer ici que chacune des deux doctrines dispose d'une logique propre. Mais la tentation a été forte chez Hartshorne d'interpréter les relations trinitaires à partir d'une sorte de « théo-relatio-nologie » néoclassique. Un de ses mots les plus forts sur la Trinité est repris dans un de ses ouvrages au titre significatif *Divine Relativity*... Les relations trinitaires y sont traitées comme des pseudo-relations¹⁶³ en rapport à ce qu'il appelle de manière privilégiée : la « relation au sens primaire ». Cette dernière est l'être même de la chose. N'impliquant aucune substantialité, ce type de relation est événementiel et pur produit de synthèse créatrice. On est loin de la catégorie aristotélicienne de la relation et du concept thomiste de « relation subsistante ». Une question d'herméneutique capitale émerge ici : si la relation (1) chez Hartshorne est événementielle et présuppose l'absence totale de la substance et si la relation (2) thomiste (presque aristotélicienne) est une donnée d'un autre genre (présupposant la substance), comment (1) peut-il être utilisé pour critiquer (2) sur le même registre du rapport de Dieu en lui-même (Trinité) et de celui du rapport de Dieu au monde ?

(1) et (2) ne constituent-ils pas deux niveaux différents de relations requérant chacun une conception possible de rapport entre Dieu et le monde ? Bien plus, ce rapport ne peut-il pas prendre une charge sémantique particulière selon les conceptions mêmes de Dieu et du monde ? Ne faut-il pas préciser les principes qui, du point de vue de la problématique de la commensurabilité/incommensurabilité des doctrines, permettent mais de façon limitée seulement, la confrontation entre les deux pensées des relations divines ? (Nous y reviendrons en détail plus loin).

F. Remarque sur la nature sociale et relationnelle de Dieu et les relations trinitaires selon Hartshorne

La logique (en l'ensemble des acronymes NCnc) de l'aspect abstrait de Dieu aboutissait à la relativité divine articulée en contraste avec son absoluité. La créativité (dimension concrète) est une autre perspective (mais la plus radicale) qui mène au même résultat : Dieu est un être « ontologiquement » relatif en vertu de sa place dans la synthèse créatrice (panenthéiste, panpsychique et sociale) où se structure toute réalité. La même perspective d'argumentation sera complétée par les principes logico-métaphysiques de

¹⁶³ C. HARTSHORNE, *Divine Relativity* ..., p. 33.

transcendance duale et de « symétrie-asymétrie... ». L'ensemble de toutes ces théories amène à construire une « convertibilité » entre l'être divin et sa « surrelativité » *All-inclusive*. Cette dernière est opposée à l'être divin dépourvu de relation réelle issue du monde (voir *ST.*, *Ia q.28* et le dogme trinitaire). A ce niveau, le choc est frontal entre la pensée de Hartshorne et toute une grande tradition trinitaire dont la *Somme théologique* constitue une synthèse filtre. Hartshorne fait pressentir le débat dès les premières pages qui présentent *Divine Relativity...* en plein milieu des polémiques thomistes (les années 1940- 1950 à la faculté de philosophie et de théologie de Chicago) :

« La visée de ce livre, qui est extension considérable des conférences déjà données, est d'appliquer une analyse logique à l'idée religieuse de Dieu. Un tel projet doit s'attendre à l'opposition aussi bien de l'orthodoxie et des opposants sceptiques qui affirment respectivement que la conception de Dieu est au-dessus ou en dessous de l'application d'une telle analyse ¹⁶⁴».

La thèse principale y est appelée *surrelativism*, ou aussi *panentheism*. Elle consiste à soutenir que :

« A la manière du concret qui inclut l'abstrait, le " relatif " ou " changeant ", lequel dépend et varie avec la variété des relations, inclut en lui-même, tout en les dépassant, le " non-relatif ", l'immuable, l'indépendant, ou " l'absolu ". De cette doctrine soutenue par une preuve au deuxième chapitre, il s'ensuit que Dieu, comme " suprême ", " excellent " et concret, ne doit pas être conçu comme totalement absolu ou immuable, mais comme " suprêmement " relatif, " surrelatif ". Avec cette relativité supérieure, Dieu est supposé contenir un caractère abstrait ou une essence en considération de laquelle, mais seulement en considération (*respect*), il est absolu et immuable. Alors, le " surrelativisme ", comme principe logique singulier, et non pas comme une conjonction éclectique des doctrines, synthétise en une unité éminente le "relativisme" - tous les êtres (concrets) sont relatifs - et l'" absolutisme " - il existe un être absolument non-relatif (abstrait). Les guillemets montrent les qualifications par lesquelles la synthèse est affectée. La relativité divine, comme il est dit, inclut toute l'absoluité de Dieu c'est-à-dire l'éternité. Ce principe se démontre logiquement comme " non contradictoire ". (Quelques contradictions provenant de la conception traditionnelle de l'absoluité divine totale sont montrées au chapitre I, aux sections 2 et 3, et la première section du chapitre II. Dans cette perspective, la conception " personnelle " de Dieu requise par la religion est réconciliée avec les requêtes de la raison philosophique, [...]. Un Dieu personnel est celui qui possède des

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. X

relations sociales réelles. Un tel être est constitué par des relations et est relatif en un sens qui n'est pas entrevu par la doctrine traditionnelle d'une substance divine totalement " non relative " au monde bien qu'il soit dit " contenir " des relations d'amour entre " les personnes de la Trinité " »¹⁶⁵.

Bien plus, dans *Omnipotence and Other Theological Mistakes*¹⁶⁶, cette critique de la Trinité induit que les données « Père », « Fils » et « Esprit Saint » n'ont aucun sens sans les créatures. « " Père ", " Fils " et " Esprit Saint " constituent des puissances pour faire mais sans rien faire. L'amour des trois pour eux-mêmes et de l'un pour l'autre est une réponse vide et purement verbale. Elle n'est pas une réponse adéquate à la question « qu'est-ce que l'amour ? » quand les trois ne sont que des formes idéelles (avec une connotation d' " immutabilité " ». Seule la donnée Dieu-avec-les créatures, peut être une réponse. Autrement dit : Dieu en relation réelle avec la création »¹⁶⁷. *Omnipotence and Other Theological Mistakes* ... touche ici à ST., q. 28 1a et aux « relations trinitaires », telles que la *Somme Théologique* les traite dans sa conception de la relation entre le Dieu trinitaire et la création. Alors, Dieu est à la fois absolu (au niveau abstrait et donc seulement des possibilités) mais constitué réellement de relations¹⁶⁸.

Selon Hartshorne, les relations trinitaires ne sont pas réelles. Elles constituent de « pseudo-relations » car le Fils et l'Esprit Saint ne sont pas dits « constitutivement » relatifs¹⁶⁹. Cette perspective de remise en cause de la Trinité par l'exigence de considérer Dieu comme un être ontologiquement social ou constitué par ses relations au monde, s'annonçait déjà dans *Philosophers Speak...* au travers d'une discussion entre Hartshorne et un trinitariste du nom de Channing. W. E. Channing (1780-1842)¹⁷⁰, était aux yeux du théologien néoclassique, un grand réformateur et un humaniste plutôt qu'un métaphysicien. Il a manqué de pertinence dans les questions qu'il posait en matière de théologie trinitaire. Son échec est dû à l'influence du théisme classique dont il ne pouvait se défaire. Au lieu de simplement approfondir la question trinitaire à partir des principes de la « relativité divine » selon les vues

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. X (préface nouvelle éd.). Il convient de rappeler que l'opposition de Hartshorne à la Trinité ne l'a pas davantage empêché de la considérer comme une sorte de mystère. Le christianisme serait ici un exemple des religions faisant pressentir une certaine présence des relations en Dieu.

¹⁶⁶ HARTSHORNE, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984. .

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.* p.82.

¹⁶⁹ C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*(nouvelle éd.), p. 33.

¹⁷⁰ W. E. CHANNING, *A Sermon Delivered at the Ordination of the Rev. Jared Sparks*, Hews & Goss, Boston, 1819, cité par : HARTSHORNE, C., W.-L. REESE, *Philosophers Speak of God*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976 p. 151.

de la *Process Thought*, il s'est contenté des arguments propres à la pensée trinitaire classique. Dans l'ensemble, l'approche traditionnelle de cette théologie assumée par Channing consiste à déclarer d'abord inmanquablement la simplicité de Dieu puis à introduire en un second moment et de manière décisive la machinerie complexe de la Trinité et de l'Incarnation¹⁷¹. « Au lieu d'admettre qu'il y a un devenir divin ou un procès divin à travers la nouveauté et l'enrichissement, une sorte plus haute de temps en Dieu, analogue au type plus bas de temps en nous, les trinitaristes ont parlé d'un engendrement du Fils, qui n'est pas " créé ". Au lieu d'admettre qu'il y a une relativité plus haute, les trinitaristes ont parlé des relations entre les personnes divines sans concéder que cela signifie un aspect non absolu d'actualité divine »¹⁷².

Hartshorne poursuit : « Nous sommes d'accord avec Channing que ce n'est pas réaliste (*that it is uncandid*) pour les théologiens de déclarer que Dieu est immuable et simple – point final – et ensuite d'annoncer que cette simplicité n'est à comprendre en aucun sens qui pourrait rendre impossible une structure complexe des relations sociales et des dérivations. Dieu est sans accident – point final. Il ne peut surtout pas avoir une « accidentalité ». Une telle " accidentalité " lui est évitée, car elle rendrait impossible que les choses connues par lui soient dites " créées de manière seulement contingente et *ex nihilo* ". Dieu est sans relativité. Il est sans périodicité. Dieu est privé de contingence dans le sens où cette dernière empêcherait que nous soyons aimés par lui comme des termes d'une relation mutuelle interne. Ainsi, quand Channing présentait le tableau de la Trinité, il n'observait pas qu'il présentait là un Dieu que nous ne pouvons pas aimer (si nous prenons une telle doctrine pour consistante) pour la raison qu'Il (Dieu) ne peut pas lui-même aimer [...]. Le Dieu immuable du théisme classique n'a rien de "concevablement" analogue à l'amour »¹⁷³.

Le Dieu trinitaire structuré d'une nature immuable et de relations subsistantes est donc un Dieu non relatif en lui-même, non en devenir à partir de sa relation au monde. Dans les vues de Hartshorne la théologie trinitaire classique (dans sa formule thomasienne en l'occurrence) n'est pas métaphysiquement pensable. Son Dieu n'allie pas en son être même, à la fois la nécessité et la contingence.

Car dans sa nature, il demeure immuable et les relations trinitaires sont elles-mêmes non changeantes. Si ce Dieu était pensé au sens des rapports de NCnc et de sa « socialité » due à la créativité, il serait immuable au niveau abstrait ; cependant, considéré concrètement, le même être divin, serait en sa réalité même, contingent ou structuré d'une concrétude. Les

¹⁷¹Cf. C. HARTSORNE, *Philosophers Speak...*, p. 152.

¹⁷²*Ibid.*, p. 152.

¹⁷³*Ibid.*, p. 152.

relations trinitaires seraient elles-mêmes à interpréter comme la traduction de la mutabilité (niveau abstrait) et de la «socialité» (niveau concret), impliquant un devenir de l'être divin (en lui-même) et en rapport au monde. Un tel Dieu serait considéré comme ontologiquement structuré d'accidentalité. Cette dernière serait induite, en son être, par l'expérience d'amour en lui-même et partagé avec le monde. La Trinité classique constitue donc un indice, mais mal interprété, de la structure d'un Dieu «réellement fait des relations» en lui-même et vis-à-vis du monde. S'il demeure encore immuable, malgré ses relations trines, un tel Dieu (trinitaire) ne sait pas aimer au vrai sens du mot. Mais relu dans une perspective dipolaire, un tel théisme peut, en introduisant une liaison réelle de l'être de Dieu aux actualités, produire un concept de divinité faite en elle-même concrètement de relation et de devenir. L'immutabilité divine dans une Trinité où Dieu est réellement relatif au monde demeurerait seulement abstraite. Les relations trinitaires seraient alors seulement des indices d'une réalité divine qui, d'un certain point de vue, est «réellement» liée au monde. Elles n'offrent pas une pensée authentique de la relativité divine. Quelques années après la publication de *Philosophers Speak...*, Hartshorne, qui conservait toujours un certain respect pour la Trinité, a tenté une nouvelle fois d'élaborer quelques rapprochements de sa doctrine avec la théologie trinitaire. Il y consacra un petit exposé dans l'épilogue de *Man's Vision of God and the Logic of theism...*¹⁷⁴ Il soutint que son théisme peut éclairer la théologie trinitaire tout en maintenant les différences.

Par ailleurs, et pour poursuivre le propos de cet exposé, il convient d'énoncer que du panenthéisme, au «pan-relationnisme» («pan-socialisme») hartshornien dans lesquels la Trinité (avec immutabilité) est impossible, il ne peut que découler d'autres questions théologiques d'enjeu majeur.

A titre d'exemple : si Dieu est relation faisant partie intégrante de la synthèse créatrice, si tout est doté d'une «psyché», comment comprendre l'être divin par rapport à la corporéité ou à la matérialité du monde ? De même, si Dieu est en tous, quand et comment aurait-il créé le monde ? Comment comprendre le «au commencement Dieu créa le ciel et la terre» ? Ces questions qui concernent aussi bien le dogme de la création que celui de la Trinité¹⁷⁵ méritent une approche un peu plus détaillée des positions de Hartshorne.

¹⁷⁴ C. HARTSHORNE, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Connecticut, Archon Books Hamden, 1964. p. 347.

¹⁷⁵ Il est à remarquer que Thomas d'Aquin traite ces questions de manière connexe dans la *ST.*, *Ia*, q. 28.

G. Au commencement, Dieu a-t-il créé le monde ? La réponse de Hartshorne par le « pan-somato-psycho-théisme » de Hartshorne

En théologie néoclassique, la question du "commencement du monde" est traitée dans une perspective où la création est considérée comme « le corps même de Dieu ». En instance de créativité, tout l'ordre créé constitue un corps dont Dieu est l'âme. Inversement, à la manière d'une âme, Dieu est tout entier présent dans la création. Comme chez un être humain, cette dernière (la création) constitue son corps. Pareille idée peut être mieux exprimée par un concept comme celui du « pan-somato-psycho-théisme »¹⁷⁶.

Or, en exploitant l'analogie de la personne humaine (corps-âme), selon Hartshorne, le corps ne peut préexister à l'âme et l'âme ne peut exister éternellement en dehors du corps. Par conséquent, si le monde est le corps dont Dieu est l'âme, il ne peut y avoir un temps où la création existerait sans Dieu. Inversement, il ne peut y avoir un temps où, du point de vue de l'aspect concret, Dieu existerait éternellement sans monde¹⁷⁷. Il n'y a pas eu un temps où Dieu aurait existé avant de créer. Etant donné que la création est son corps, elle est « déi-temporalisée ». Ergo, il n'y a pas de « au commencement Dieu créa », comme si l'être divin existait d'abord sans avoir rien créé. Le développement hartshornien le plus détaillé de cette exégèse philosophique des premiers mots de la *Genèse* est présenté dans « *Omnipotence and Others Theological Mistakes...* »¹⁷⁸ Comment Hartshorne y situe-il la problématique du début de la création ?

¹⁷⁶ Cette catégorie, qui n'est pas de Hartshorne, est utilisée ici dans un but pédagogique pour faire imaginer la réalité de continuité qu'affirme Hartshorne entre trois entités différentes : Dieu, le corps (au sens physique) et l'âme.

¹⁷⁷ Voir HARTSHORNE, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984. Il est à rappeler que, du point de vue abstrait du N pris en lui-même à partir des arguments logico-modaux, « Dieu l' » « insurpassable » existe éternellement comme absolu. Cependant cette existence ne peut être pensée qu'à partir de sa dimension la plus réelle, celle qui est concrète du point de vue de la créativité. De ce point de vue, Dieu ne peut exister éternellement sans monde. Bien plus, même considéré du point de vue des possibilités abstraites, Dieu *N logiquement éternel*, est aussi lié à un monde nécessaire *n*. Au total l'unité binomiale « Dieu – monde » est éternelle du point de vue *logique* (aspect abstrait) et du point de vue de la *créativité* (aspect concret).

¹⁷⁸ Cf. HARTSHORNE, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984, 74.

1. Perspective générale de l'ouvrage

Hartshorne estime que la réception du concept de « Dieu créateur » dérivée des Ecritures par les grandes religions n'offre pas une théologie qui reflète l'intuition profonde de la piété ordinaire : « Dieu amour parfait et structuré d'une relation réelle avec le concret ».

En soulignant la préexistence de Dieu à un commencement du monde, les grandes religions (judaïsme, christianisme et islam) se sont servies des catégories de la philosophie grecque pour insister de manière outrée sur la transcendance de Dieu. Leur mise en avant de la catégorie du « *ex nihilo* » a édulcoré le sens propre de la création comme acte divin immanent et créatif en lui-même et dans le monde. La théologie néoclassique propose dès lors une interprétation du concept de « Dieu créateur » à partir de la créativité et du théisme analytique (logique). En améliorant la pensée d'Anselme, la présentation hartshornienne de la création offre une herméneutique comme adéquate du sens de Dieu créateur et du monde créé.

Il est à remarquer d'entrée de jeu que Hartshorne n'établit pas une évaluation des théologies et philosophies anciennes (médiévales) de Dieu par rapport aux contextes et aux requêtes de leurs temps respectifs. La théologie néoclassique n'est pas une heuristique et une herméneutique de l'histoire de la pensée médiévale. Elle se veut une réaction aussi bien aux textes de Thomas tels qu'elle les connaissait qu'à une certaine pérennisation dont ils étaient recouverts comme vérités inattaquables. Les réactions de la théologie néoclassique se veulent opposées au thomisme tel qu'il résonnait particulièrement avec Gilson, Maritain et d'autres thomistes de renom dans les années 50 à Chicago. Hartshorne traite de la théologie médiévale de la création telle qu'elle est actualisée et résonne de manière influente à son époque. Il l'observe dans ses difficultés déclenchées par les remises en cause néopositivistes (avec Rudolph Carnap, notamment). Dans ce même contexte, le système néoclassique entend réviser la théologie médiévale de la création en évaluant la pertinence au regard de plusieurs autres requêtes en réseau : celle de la mouvance whiteheadienne, celles de la pensée de Bergson et Berdyaev...

Omnipotens and Others Theological Mistakes... érige la pensée de Hartshorne en critère d'évaluation de la conception de « Dieu comme créateur » à l'intérieur d'une critique plus ou moins détaillée des erreurs qu'il relève dans la théologie classique.

Dans cette démarche, le critère de base est tout simplement basé sur une théologie convaincante du procès, inspirée de Whitehead et qui, pour le moins, est cohérente face à l'empirisme logique. On y perçoit que l'idée du « commencement Dieu créa le ciel... », pour autant qu'elle fasse présupposer l'existence d'un Dieu coupé du monde et situé en dehors de ce dernier, est déclarée tout simplement inacceptable. Par contre, le théologien néoclassique

laisse clairement entendre que, sa propre démarche est la seule pensée cohérente. Elle serait en ce sens un système particulièrement efficace même pour réconcilier le théisme et le darwinisme (moyennant des inflexions imposables à l'évolutionnisme¹⁷⁹).

De manière synthétique, dans l'ouvrage cité ci-dessus, les critiques des erreurs de la pensée médiévale sont énoncées comme suit :

« Dans cette section introduite avec des critiques et arguments, nous " critiquons " (dit Hartshorne), six idées au sujet de Dieu. Celles-ci ont été affirmées par un certain nombre de lecteurs ou de philosophes et théologiens éminents à travers plusieurs siècles et traditions religieuses. Elles sont considérées comme inacceptables par certains théologiens, certains philosophes et par moi-même. En d'autres termes, ce que nous remettons en cause est une vieille tradition, mais encore d'actualité [. . .]. Cette catégorie de tradition couvre l'ancien et le nouveau Testament de la Bible. Mon avis est que les " erreurs théologiques " en question confèrent au nom " Dieu " une signification qui n'est pas vraie par rapport à l'importance qu'on peut lui donner dans les écritures sacrées ou dans la piété religieuse concrète. Cette réalité résulte partiellement du fait que les théologiens en Europe médiévale et ceux du Moyen-Orient étaient formés à la philosophie grecque tout en ignorant d'autres philosophies. Ce phénomène est arrivé aussi bien à l'islam qu'au christianisme et, dans une certaine mesure, au judaïsme. Dans ces trois religions figuraient différents développements relevant du mysticisme. Ce dernier constituait un ensemble de doctrines déjà partiellement correctrices par rapport à toutes les formes grecques de vision du monde reprises par des théologiens officiels »¹⁸⁰.

Aux vues de Hartshorne, les théologiens traditionnels ont persévéré dans leurs erreurs et ont édulcoré le vrai sens de Dieu et de la création. Les erreurs en question peuvent être résumées de la manière suivante :

- 1) Dieu conçu comme absolument parfait et par-là non changeant¹⁸¹
- 2) Toute-puissance : Dieu est absolu, parfait et par le fait même sans changement

« Etant défini en tous les aspects comme un être parfait, Dieu est dit disposer aussi d'une puissance parfaite. Alors toute chose qui arrive advient par la puissance divine. Je meurs d'un cancer, Dieu en est responsable. On peut alors se poser la question de savoir pourquoi Dieu agirait ainsi contre moi ».¹⁸²

¹⁷⁹ Voir *Ibid.*, p. 68. Voir aussi C. HARTSHORNE, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois, Open Court, 1967, p. 92.

¹⁸⁰ C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 1.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁸² *Ibid.*, p. 3.

3) Omniscience

En vertu du fait que Dieu est présenté comme immunisé de tout devenir et est décrit, par ce biais, comme parfait, tout ce qui arrive doit être considéré comme connu de toute éternité de Dieu. Même lorsqu'elles ne sont pas encore décidées par nous, nos réalités de demain sont déjà connues de Dieu¹⁸³.

4) La bonté « non sympathique » de Dieu

L'amour de Dieu pour nous ne signifie pas pour les théistes classiques que Dieu sympathise¹⁸⁴ avec nous. « Cet amour n'implique pas qu'il se réjouisse ou " soit rendu " heureux par notre joie ou par les réalités agréables qui nous arrivent. Cet amour ne signifie pas non plus que Dieu devienne malheureux à cause des infortunes que nous connaissons. Bien au contraire, dans ce sens du théisme classique, l'amour de Dieu est à comprendre comme le fait pour le soleil de faire du bien au bénéfice des myriades de vies sur la planète et sans rien recevoir de retour comme jouissance »¹⁸⁵.

5) L'immortalité comme une vie après la mort

Si notre existence a de l'importance pour Dieu et que Dieu nous aime, alors il est impossible au corps sans vie de devenir simple cadavre.

6) La révélation infaillible

L'idée de révélation se fait traduire par le concept d'une connaissance spéciale provenant de Dieu. « Cette dernière peut être une vérité religieuse obtenue à partir d'une inspiration divine. Elle est alors possédée par quelques personnes ou transmise par elles à d'autres. Certes, il est vrai que tout le monde ne dispose pas des mêmes dons. Comme on le voit dans les sciences, en matière religieuse le degré d'expérience et de sagesse est aussi inégal entre les personnes. Certains peuvent être plus avisés que d'autres. Toutefois, il demeure une question : jusqu'à quel niveau peut-on attester l'infaillibilité d'un être humain ? Qui ici sur terre peut être le paradigme de l'infaillibilité ? »¹⁸⁶.

Les six erreurs peuvent être ramenées à un certain nombre de points forts au travers desquels la pensée de Hartshorne effectue une lecture critique des thèses qu'on peut situer dans la *Somme Théologique* :

- Dieu absolu/ relatif ;
- Dieu parfait, omniprésent;

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 3.

¹⁸⁴ Contre l'idée de la non-sympathie divine, voir *Divine Relativity...*, p. 48 qui développe le principe d'une déité ontologiquement sympathique.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 5.

- Dieu créateur, cause, ou co-créateur;
- Dieu omniscient ou infallible;
- la révélation et l'inspiration,
- Dieu changeant;
- Dieu substance/relation ?

L'on sait qu'à côté de la présentation de l'existence Dieu comme Nécessaire N, et contingent C, le principe de la créativité est un *des piliers de la relativité divine*.

Dans *Omnipotence and Others Theological Mistakes*, le principe de la synthèse créatrice, est exploité de telle manière qu'il constitue une des sources fondamentales de la relecture critique des différents points forts évoqués ci-avant¹⁸⁷.

Si Dieu est « co-créatif » avec les créatures à l'intérieur de la créativité¹⁸⁸, son rapport à la création indéterministe entraîne un indéterminisme. Il ne peut dès lors être totalement tout-puissant à tous égards. S'il y a indéterminisme, certaines réalités doivent échapper à sa connaissance (le futur, par exemple)¹⁸⁹. Si Dieu se crée par une relation interne et externe avec d'autres entités (décisions des créatures)¹⁹⁰, il doit sentir ce qui advient dans l'ordre créé¹⁹¹. Dieu doit être ontologiquement sympathique et social. A l'intérieur de ces différents propos critiques qui constituent des thèses révolutionnaires par rapport aux « attributs de Dieu » dans la *Somme Théologique*, Hartshorne situe son approche de la question du commencement de la création.

2. La création et la question du commencement du monde

a. La création, un mystère d'interaction¹⁹²

Etant donné que Dieu est de facto constitué par une relation réelle avec le monde qui est son « corps », l'idée d'une création *ex nihilo* devient inacceptable. En effet, cette dernière impliquerait la préexistence de Dieu tout seul et en dehors du fait d'« être créant » un monde. Dieu serait « désincarné ». Ce Dieu n'aurait aucun sens avec comme conséquence un rejet du principe de la créativité et des catégories du NCnc. S'il y a un « au commencement » il y aurait alors un « avant le commencement » où Dieu existerait sans création. La création serait dite *ex nihilo*, mais Dieu ne serait pas qualifié. Comment pourrait-il être dit « Dieu »

¹⁸⁷Cf. *Ibid.*, p. 7- 43.

¹⁸⁸Cf. *Ibid.*, p. 17-26.

¹⁸⁹Cf. *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁰Cf. *Ibid.*, p. 45.

¹⁹¹Cf. *Ibid.*, p. 39.

¹⁹²C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 74 et p. 77.

autrement dit créateur ? Quel monde déclarerait l'expérience selon laquelle il est Dieu (créateur)¹⁹³? L'idée d'une création « au commencement » est alors une contradiction par rapport au sens même de Dieu (créateur).

En traitant du rapport de cette théorie au problème posé par l'évolutionnisme darwinien¹⁹⁴ (création sans Dieu), Hartshorne fait ressortir sa position sur le commencement du monde par rapport à l'être divin : Dieu ne peut exister sans création. Ce principe présuppose un recours aux deux bases de la théologie néoclassique :

+ La structure logique modale et sémantique de Dieu comme découlant de la formule CNen

Si Dieu est nécessaire N (de manière éminente), le monde est nécessaire n aussi (même de manière non éminente). Hartshorne a rejeté la formulation (NCc) de Jules Lequier auquel il vouait une admiration pour l'ensemble de sa philosophie. Il ne peut exister de Dieu sans monde nécessaire n. Si Dieu ne peut être Dieu sans créer du tout, alors il doit avoir un monde, peu importe lequel. Le sens de la déité existante est lié à celui de la « mondanité nécessaire » (ou du monde nécessaire n) comme création.

Pour Hartshorne, Dieu ne peut exister tout seul et sans monde. S'il n'est pas le Dieu de ce monde-ci, il doit exister avec au moins un monde. Le monde constitue une « actualisation » du corps de Dieu. Le monde est un corps dont Dieu est l'âme. Hartshorne compare le rapport de Dieu au monde à celui d'un nouveau-né avec son corps. Il parle de l'analogie du corps humain de l'enfant grandissant avec son âme incorporée. L'enfant n'existe pas en dehors de son état corps-esprit. Au fur et à mesure que son corps (le physique) grandit, il se passe une interaction avec son âme¹⁹⁵.

Hartshorne déclare épouser l'idée du rapport entre le corps et l'âme chez Platon¹⁹⁶. Interprétée dans son sens (c'est-à-dire même si l'attachement authentique et intégral à Platon reste à préciser), cette idée s'articule bien avec son monisme. Dieu est l'âme *All-inclusive* du cosmos (pas seulement celui-ci) qui est son corps. La réalité de Dieu ne peut exister sans avoir un monde. Le fait d'avoir la création comme corps est une donnée réelle en Dieu. Il est ontologiquement structurant pour l'être divin. Le fond de cette idée implique un changement fondamental du contenu même que l'on donne intuitivement à la réalité « Dieu ».

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 69, 71, 72.

¹⁹⁵ Voir *Ibid.*, pp. 77, 78, 79.

¹⁹⁶ Il est probable qu'il s'agisse de l'idée de l'âme du monde décrite dans le *Timée* de Platon et non de l'âme individuelle des hommes, qui elle, peut exister seule.

Dans le langage, ordinaire quand on pense à l'être « Dieu » on se fait l'idée d'une réalité en dehors (au-dessus). Logiquement, la catégorie Dieu évoque un contenu impliquant automatiquement une « relation à une création ». Le réel « Dieu » ne peut exister sans qu'il y ait un monde, peu importe lequel. Un des sens de la catégorie « Dieu » est structuré par la réalité « relative » : « Dieu et monde ». « Dieu » veut dire plutôt « Dieu-monde » que « Dieu sans monde ».

« En tant qu'âme du cosmos comme corps, Dieu, à l'instar d'un enfant (nouveau-né), ne peut advenir à un autre état sans entraîner un changement dans l'être du monde. Inversement, le monde ne peut accéder à un autre état sans impliquer un changement dans l'être divin. Si l'enfant est clairement créatif de cellules de son corps après une étape de son développement corporel, Dieu dispose déjà des cellules du corps divin. Ces cellules ne sont rien d'autre que toi et moi et les autres réalités existantes. Tout devenir du monde fait advenir un autre état en Dieu et inversement. Toutes les étapes du corps cosmique naissent des phases précédentes déjà « divinement » (*divinally*) incorporées. Telle est justement l'implication ultime de l'analogie de l'*All-inclusive*¹⁹⁷. Hartshorne pense que cette idée est même originale par rapport à la pensée whiteheadienne. « Whitehead a parlé de la théorie de la réalité cellulaire mais il n'a jamais pris en compte la conception platonicienne du cosmos comme corps suprême »¹⁹⁸. L'analogie donnée par le rapport « esprit-corps » s'applique totalement à

¹⁹⁷Cf. *Ibid.*, p. 79. Cette idée peut être mise en face à face avec le développement de la pensée de Thomas sur l'ubiquité de Dieu, et l'on verra que, les contextes et les catégories étant différentes, les deux pensées ne peuvent être remplacées l'une par l'autre. On pourrait rapprocher la pensée de Hartshorne par exemple avec *ST.*, *Ia*, q. 8., a. 2 ; *rep.* et a. 3. *sol.* 1. On dit que Dieu est présent en toutes choses par essence : il ne s'agit pas de la leur, comme s'il était une partie de leur essence, mais de la sienne, parce que sa substance est présente à tous les êtres comme la cause de leur existence, nous l'avons dit.

2. Quelque chose peut être dit présent à quelqu'un en tant qu'il tombe sous son regard, alors qu'il est éloigné quant à la substance, on vient de le dire. C'est pourquoi il a fallu distinguer ces deux modes : par essence et par présence. 3. Il est de la nature de la science et de la volonté que ce qui est su soit dans celui qui sait, et ce qui est voulu dans celui qui veut. Donc, selon la science et la volonté, les choses sont en Dieu plutôt que Dieu n'est dans les choses. Au contraire, la puissance est par sa nature un principe d'action sur un autre ; aussi, en raison de sa puissance, tout agent dit un rapport et une application de son énergie à quelque chose d'extérieur. Et c'est de cette manière qu'on peut dire d'un agent qu'il est en un autre par sa puissance. 4. En dehors de la grâce, nulle perfection surajoutée à la substance ne fait que Dieu soit en quelqu'un comme objet connu et aimé ; par conséquent, la grâce seule détermine une manière singulière dont Dieu est dans les choses.

¹⁹⁸*Ibid.*, p. 79. La problématique du Corps de Dieu en rapport aux études de Hartshorne est développée par les travaux de D. DOMBROWSKY, voir chapitre *Divine Embodiment*, in « Analytic Theism, Hartshorne and the Concept of God », State University of New York Press, 1996, p. 84 .

Dieu. L'âme humaine désincarnée est sans signification et n'est qu'une fausseté. Un Dieu désincarné n'a pas de sens¹⁹⁹.

+ Le mystère de la « dé-maîtrise » du Dieu créateur

Cette idée de relation réelle, unitaire entre Dieu et le monde est liée à un autre principe dit « mystérieux » par Hartshorne : le fait pour Dieu de créer ce monde qui est son corps et que ce dernier soit caractérisé particulièrement par une part d'autonomie en vertu de laquelle il se fait lui-même²⁰⁰.

De fait, l'avènement d'une réalité du monde dépend d'une pluralité causale qui entre en synthèse. Dieu ne s'y situe pas comme unique cause immédiate. Il dépend d'autres éléments causaux (1). En vertu de (1), une part de l'impact dans la créativité échappe à Dieu. Bien plus, (2), cette pluralité implique une dimension importante de l'autonomie (décisionnelle) de la chose elle-même par rapport à l'ensemble des ingrédients de ses causes. Ainsi, dans sa créativité, la réalité émergente (la création, en l'occurrence) est donc partiellement déjà libre par rapport à Dieu. De (1) et (2), tout dans la synthèse créatrice d'où émergent et adviennent les choses ne dépend pas de Dieu. En fin de compte, Dieu et la créature sont ainsi interdépendants en même temps qu'ils échappent (librement) l'un à l'autre. L'un dépend de l'autre partiellement et l'un est libre de l'autre de manière tout aussi partielle. La création est alors une « inter-réaction/interaction »²⁰¹, une « action/réaction »²⁰², une « transaction sociale »²⁰³. Il n'y a pas de création dont Dieu serait la cause absolue dès lors qu'il

¹⁹⁹Voir C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, pp. 58, 59, 61.

²⁰⁰Cf. *Ibid.*, p. 80. Il convient de préciser ici qu'il n'y a pas que le monde qui échappe partiellement à Dieu mais aussi que Dieu échappe au monde : C. HARTSHORNE, *The Divine Relativity*, New Haven and London, Yale University Press, 1948, p. 90.

²⁰¹C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 77.

²⁰²*Ibid.*, p. 77.

²⁰³*Ibid.*, p. 77. Il est à noter que cette idée de la création comme « transaction sociale » est une interprétation de la Genèse qui pose en même temps Dieu comme un « Autre » devant sa création. Hartshorne ne l'exploite pas dans ce sens. Une des conséquences de cette forme de pensée consisterait à confirmer qu'à la création déjà, (qui n'est pas émanation), Dieu qui dit « Que la lumière soit » (cité par C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 74) vit « Que cela était bon ». Il en recevait ainsi un enrichissement. Dieu était alors « surpris » de la qualité de son œuvre. On peut en faire dériver une idée de l'altérité (non préalablement connue) de la qualité de la création pour Dieu. Inversement, pour être événement surprenant (enrichissant) devant « Dieu », la qualité agréable de la création ne connaît pas préalablement l'être divin. Les deux données (Dieu et la qualité de la création) sont surprenantes, événementielles, en un certain sens mystérieuses (obscur) l'une pour l'autre. Lue à la lettre, la Genèse pose ainsi un certain indéterminisme partiel, une certaine liberté partielle entre Dieu et la chose qu'il crée. Sans développer sa pensée dans ce sens, Hartshorne, lorsqu'il s'attaque au darwinisme, préconise la présence indéterministe de l'élément chance « hasard » (C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, pp. 67-69) dans la création. Selon le théologien néoclassique, la doctrine de la création devrait introduire un aspect

ne peut préexister au monde. En créant, Dieu ne se manifeste pas comme un moteur immobile, « pure actualité »²⁰⁴. Dieu est l'âme cosmique d'une création dont une part décisionnelle lui échappe. Pourquoi Dieu crée-t-il le monde comme une donnée dotée de capacité à lui échapper ?

Selon Hartshorne, une telle « dé-maîtrise » de Dieu vis-à-vis d'un monde qui est son corps est un mystère²⁰⁵. « Dieu a donc fait les choses en train de se faire elles-mêmes. Nous arrivons ici au mystère final²⁰⁶. Il est naturel qu'il s'agisse là d'un mystère car nous ne sommes pas divins. Mais nous avons encore des " clés " sans lesquelles il serait impossible de faire de la théologie. Le secret est dans l'analogie de l'esprit humain et de son corps. La relation entre esprit et matière s'illustre aussi dans le fait que nos cellules répondent à nos " sentirs " (et pensées), étant donné que nous répondons à leurs "sentirs". Théologiquement, le principe explique que la qualité et le but de Dieu consistent dans le fait qu'il apprécie et apprécie pleinement chaque " sentir " de valeur et l'intègre dans le degré le plus élevé possible que les créatures atteignent en termes de valeur. Résultat : Dieu charme chaque créature de manière compatible avec le degré de liberté de la créature »²⁰⁷. Et si les créatures sont libres, elles peuvent ne pas répondre au charme divin. Elles peuvent échapper à ce charme.

Dans l'esprit de la théologie néoclassique, il en découle pour Dieu et le monde une idée minimale de « créateur-créature ». « Ils ne peuvent être chacun ni simple créateur et ni simple créature. De toute façon, cela semble mystérieux. Mais il doit également être vrai que

d'indéterminisme, de chance, de surprise (nous ajoutons d'obscurité) entre Dieu et les choses. Dans une telle perspective, elle pourrait être davantage conciliable avec le darwinisme. L'idée du hasard, qui peut être traduite ici par celle d'obscurité ou de surprise, est intéressante à ce niveau pour poser le problème du rapport de la théologie de Hartshorne aux questions de l'indétermination dans la connaissance de Dieu et du monde. Si Dieu échappe à la création et la création échappe à Dieu, alors toute connaissance de Dieu (théologie) et du monde (science) doit être à la fois « claire et obscure », transparente et opaque, « référante » et différente (son objet). Nos mots sur Dieu et le monde sont construits en même temps qu'ils portent en eux-mêmes l'exigence de leurs déconstruction(s) (Derrida). Alors les propositions métaphysiques a priori et la créativité doivent générer en elles-mêmes leur(s) immanquable(s) déconstructions (ou « désuniversalisation »). Cette réflexion sera évoquée au moment final de l'exposé. Il sera question de traiter de la problématique de la « différence de Dieu » et de la création dans leurs relations mutuelles. On dégagera alors les enjeux de ce thème sur la réception à faire de la pensée de Hartshorne et de Thomas d'Aquin dans le contexte de la théologie fondamentale postmoderne.

²⁰⁴C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 77.

²⁰⁵Cf. *Ibid.*, p. 80.

²⁰⁶Concernant l'idée d'un concept de mystère divin et de la confrontation de Hartshorne à David Tracy (en 1985) sur la même question, voir D. DOMBROWSKY, *op. cit.*, p. 117 et 164-165. Dans la même ligne de réflexion voir aussi : D. DOMBROWSKY, "The Mystery of the Subjectivist Principle" (with Olav Bryant Smith), in *Process Studies* 32, 1, 2003, pp. 3-36.

²⁰⁷*Ibid.*, p. 80-81.

l'amour divin et l'effet du charme divin sont tels qu'il peut amener des êtres à "être capables" de répondre à son amour »²⁰⁸.

De là, il ne reste au penseur néoclassique qu'à soutenir de manière appropriée l'idée platonicienne d'une éternité du monde²⁰⁹.

b. L'éternité²¹⁰ du monde en Dieu.

Selon Hartshorne, si Dieu est l'âme dont le corps est le monde et que les deux forment un tout unifié, rien n'empêche qu'il soit coéternel avec la création. Cette idée n'implique pas non plus que le monde séparé de Dieu serait à lui seul éternel. Il s'agirait là d'une réalité éternellement rivale à Dieu. L'éternité constitue chez Hartshorne une propriété qui caractérise la donnée binomiale (relative) « Dieu-monde ». Elle ne peut être propre à Dieu seul ni au monde pris à part. Attribuer l'éternité à Dieu seul, c'est poser la possibilité d'un « au commencement Dieu créa... ». A l'inverse, affirmer que le monde (pris à part) peut être éternel à côté de l'éternité de Dieu, c'est poser une rivalité éternelle contre Dieu ; dans ce cas alors Dieu ne serait plus Dieu. Mais Dieu au sens de « Dieu (âme)-monde (corps) » est éternel avec une « création », peu importe laquelle.

« Les théologiens, dit Hartshorne, avaient l'habitude d'objecter contre l'idée d'un monde « coéternel avec Dieu ». Ils redoutaient que cette catégorie n'implique une affirmation de l'existence de quelque réalité rivale de l'éternité de Dieu »²¹¹.

« Il s'agit là d'une méprise sur le sens du " monde ". Si la création signifie le système des lois naturelles présentes (hic et nunc), il n'est nul besoin de la considérer comme éternelle. La création actuelle n'est pas éternelle. Par contre, si d'autres lois (impliquant l'existence d'un monde) sont concevables, on n'a pas à enlever à Dieu d'avoir utilisé éventuellement une de ces possibilités pour modeler un univers. Ces lois doivent déjà constituer l'existence des données non divines mais éternellement liées à Dieu. A partir de ces données, l'être divin peut avoir créé notre monde. De même, affirmer que " Dieu est sans monde " est probablement une idée absurde. Mais cette idée n'a pas à faire croire qu'il existe une donnée « individuelle » définie qui n'est pas l'être divin et qui pourtant serait éternelle. Le monde consiste en des individus. Ces individus sont concevables comme une totalité physique et spatiale. Cette

²⁰⁸ Voir *Ibid.*, p. 82-83.

²⁰⁹ Ce thème peut être mis en rapport avec les idées de Thomas d'Aquin sur l'éternité du monde. Voir THOMAS D'AQUIN, *De l'éternité du monde contre les « murmurateurs »* (*Opuscule XXVII*) et *ST.*, Ia, q. 10, a. 3, sol.1, 2, 3.

²¹¹ C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological...*, p. 94.

totalité qui est constituée d'une infinité d'éléments, est le corps dont l'âme est Dieu. Alors il n'y a pas d'individu " mondainement " éternel, rival à Dieu. Cependant, Dieu ne peut pas exister de toute éternité sans disposer de la totalité infinie d'individus constituant le monde comme corps »²¹². Ce corps est ainsi le lieu même de la présence divine.

Autant « Dieu » signifie éternellement co-créateur (co-créature), autant le monde comme totalité « co-créature » (co-créatrice) est éternellement constitutif du réel que nous nommons « Dieu ». « En prenant tout simplement en compte le fait d'" un passé divin ", Dieu doit disposer éternellement des individus (" créaturement " (*creaturly*)) éternels ou non. L'infinité d'individus est à prendre en compte ici dans le sens de Russell. Ce sens n'est pas contradictoire. Il est plutôt décidément transcendant »²¹³.

In fine, « Dieu avec une création » est éternel. Le monde et Dieu coexistent éternellement en constituant l'être relatif, « Dieu-monde » ou « monde-Dieu ». Seules des créatures précises sont contingentes. L'ensemble du principe implique que Dieu n'existe que de manière coéternelle en interaction avec un ou des mondes et qu'il existe de manière contingente avec des créatures particulières contingentes. « Le créateur est éternel et nécessairement créatif. Par contre les créatures particulières sont, quant à elles, constituées d'existences contingentes. La nécessité et la contingence sont nécessaires à l'un et à l'autre (Dieu et le monde). Mais la nécessité selon laquelle " il existe des choses contingentes " s'explique entièrement et de manière cohérente avec la contingence authentique de ces choses »²¹⁴.

Comme on peut le voir, d'un point de vue herméneutique, le concept d'éternité implique d'autres catégories de Dieu et de monde. Les deux réalités sont considérées ici comme des *corrélats logiques*. Cette éternité ne fait pas présupposer un Dieu et un monde tous deux *en actualités* comme *éternel*. Ce qui est en *actualité* ne peut être à la fois en *éternité*.

Cette pensée de Hartshorne montre comment le principe de la créativité et le schéma logique modal NCnc pour l'existence de Dieu s'appliquent au rapport entre Dieu et la création, du point de vue, non seulement de la « création continue hic et nunc », mais aussi de l'idée du « au commencement Dieu créât... ». Ainsi, quand Hartshorne met sa théologie en rapport avec

²¹² La force de la négation de Hartshorne mérite ici d'être reconsidérée. On se poserait la question de savoir comment et qui irait dans l'éternité pour vérifier si oui ou non Dieu peut ou ne peut pas exister sans monde. Si la créativité est telle qu'aucune expérience ne peut la contredire, quelle expérience suffirait-elle à prouver que dans l'éternité Dieu n'aurait jamais pu exister sans monde ?

²¹³ *Ibid.*, p. 94.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

la pensée de Thomas d'Aquin, elle s'oppose à l'idée de la création de l'Aquinate au niveau de la double dimension : (1) de l'extension de la création ou de la création au commencement et (2) de la création continue. Le (1) et le (2) sont liés à une herméneutique thomiste des textes d'Aristote, des pères de l'Eglise et des Ecritures.

A ce sujet, dans sa confrontation au thomisme, le propos de Hartshorne est étroitement lié à la créativité et à NCnc.

Moyennant une pratique méthodologique présupposant tour à tour la créativité et NCnc, respectivement et de manière corrélative, Hartshorne engage explicitement une sorte d'exégèse critique des interprétations de *Genèse 1*.

Dans un premier temps, une évocation des idées combinant le sens de la création de la *Genèse* et celui de la divinité dans le livre de *Job*²¹⁵ emmène le théologien néoclassique à penser que la relation infrangible de Dieu avec la création telle qu'elle apparaît dans ces écrits bibliques implique tout au moins une idée de mystère. Mais ce mystère n'est pas fondé sur le fait que Dieu serait impensable parce qu'il serait situé en dehors de l'ordre créé (pensable).

Au contraire, pour Hartshorne, il est mystérieux que Dieu ne soit « Dieu », qu'ontologiquement en créativité avec la création²¹⁶ (une création partiellement capable de liberté). Selon la théologie néoclassique, la « *Genèse* suggère précisément que dans l'acte de créer, Dieu est sujet d'une interaction avec son environnement. Dieu crée à l'intérieur d'un rapport social et progressif aux choses »²¹⁷ :

-(1) « Dieu créé »;

²¹⁵ Voir le *Livre de Job* avec comme idée fondamentale : Dieu a créé le monde et intervient continûment pour le soutenir, mais la contingence du mal intervient indépendamment. La misère (de Job), la violence, la mort, interviennent alors dans l'espace où se fonde un indéterminisme partiel qui échappe à la puissance de Dieu. Le *Livre de Job* requiert la reconnaissance d'une indépendance et d'une dépendance de Dieu vis-à-vis de la création. Dieu ne peut donc être l'unique cause de tout ce qu'il y a. Il serait alors cause du mal. Dans *A Natural Theology...*, p. 121, l'exégèse hartshornienne de Job impose de reconnaître que « la vie ne peut être libre des souffrances. La créativité contient le bien et le mal. Dieu doit être qualifié par les choix des créatures. Il doit alors être surpris par les décisions des créatures. Si Dieu connaît ce que nous décidons, c'est parce que nous décidons des contingences par nos actes. Et s'il connaît ces contingences, alors il contient la contingence en lui ». Pour Hartshorne une telle idée offre l'avantage de comprendre la question du bien et du mal. « En reconnaissant les formes ordinaires de créativité (s) en leurs multiplicité(s), nous expliquons pourquoi il y a désordre et conflit. En reconnaissant une créativité « insurpassable » et son influence strictement universelle, nous expliquons, comme Platon l'a deviné depuis longtemps, comment les désordres et les frustrations peuvent, avec un ordre de base, contribuer au plus grand bien transcendant qui, dans le *Timée* n'est pas seulement une forme ou un modèle éternel, mais la vie concrète de l'animal dont l'âme, comme on nous le dit, contient le corps cosmique et non l'inverse. La liberté humaine, dit Hartshorne, en reprenant Buber, est la destinée de Dieu ». Voir C. HARTSHORNE, *A Natural Theology...*, p. 115 et 123.

²¹⁶ Cf. C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 75.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 74 et 77.

-(2) « il voit » que ;

-(3) « c'est bon ».

Ainsi, Dieu reçoit le reflet de la bonté de sa création et il s'en laisse influencer. L'être divin crée progressivement en se laissant influencer par ce qui est créé. L'acte de créer progresse dans un contexte d'interaction (« ayant valeur ontologique » chez Hartshorne) avec les créatures. Il s'agit alors d'un acte « social » et évolutif. La création se fait au travers d'un « procès » progressif d' « action-réaction ». Selon Hartshorne, « la même idée est remarquable dans le rapport de Dieu aussi bien à Israël qu'aux choses inanimées ».²¹⁸

CHAPITRE III : ENJEUX SUR LA DESCRIPTION DES ATTRIBUTS DIVINS. CAS DE LA PUISSANCE DIVINE

A. La puissance suprême de Dieu

« Traditionnellement et dans le thomisme notamment, la notion de la " toute-puissance ²¹⁹ " était un des outils les plus fréquemment utilisés pour décrire le pouvoir divin. Elle était définie comme " la capacité de faire tout ce qui est faisable et de manière autonome". L'autonomie est à concevoir ici comme une propriété par laquelle une réalité peut être dite ontologiquement constituée sans dépendance de tout autre élément extérieur ».²²⁰

Hartshorne pense que cette définition de la toute-puissance est erronée. « Car elle peut signifier que Dieu tout seul pourrait faire toute chose faisable. Une telle idée peut conduire à l'affirmation selon laquelle Dieu dispose d'un monopole de puissance ou de décision dans l'action. L'être divin serait capable de faire nos décisions en tous leurs détails matériels. Bien plus, dans une telle philosophie, les décisions divines seraient les meilleures. Etant donné qu'elle ferait de Dieu un tyran, une telle pensée est inacceptable en théologie néoclassique. Au contraire, Hartshorne suggère que la puissance divine soit désignée comme un pouvoir " indépassable " sur toute chose. Alors, elle devrait être conçue seulement comme un degré " insurpassable " de pouvoir. Dans ce cas-là, elle ne serait pas une limite supérieure excluant l'existence de toute autre puissance. Elle pourrait être décrite plutôt comme " une " donnée " »

²¹⁸*Ibid.*, p. 77.

²¹⁹ Voir C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, pp. 3, 10-26, 45-49, 77. Sur le thème de la puissance divine, voir aussi S.SIA, *op. cit.*, p. 73 ; pp. 12-26, 67, 77, 80.

²²⁰S. SIA, *op. cit.*, p. 47

insurpassable " mais compatible avec une pluralité réelle des pouvoirs »²²¹. Elle ne serait pas un pouvoir unique et exclusif.

« Dieu peut faire toute chose qui peut être faisable par un être sans supériorité concevable au-delà de la sienne. Il est capable de maintenir le monde. Il est la puissance même. Hartshorne décrit cette dernière comme une "adéquation au pouvoir cosmique ". L'être divin peut faire pour le cosmos toutes les choses désirables qui pourraient être faites et nécessiteraient d'être réalisées par un agent cosmique universel inégalable. En ce sens, étant donné qu'elle est absolument adéquate, la puissance divine est absolue. Elle est capable et suffisante pour préserver la société ou le cosmos, quel qu'ait été l'agir des autres entités. Mais cette puissance ne peut pas accomplir pour le cosmos ce qui devrait être réalisé par un agent "non universel ". Chaque réalité dispose de sa place irremplaçable dans la constitution du cosmos. Une telle affirmation est vraie car, dans sa forme parfaite la puissance de Dieu doit être sociale »²²².

Dieu est décrit par Hartshorne comme un être uniquement capable de maintenir la société dont il est membre. L'être divin est la seule entité sociale inconditionnellement capable de garantir la survie de la société. Considérée dans cet ordre d'idée la puissance divine est alors capable de mettre des limites à la liberté des autres. Cependant, étant donné qu'elle est sociale, elle ne peut détruire cette dernière. Le pouvoir de Dieu est exercé, non pas sur des néants ou des absences de pouvoirs, mais sur des efficacités réelles. Une puissance peut agir sur une puissance. Considérer les entités non divines comme des vides de puissances alors qu'elles en ont en propre, équivaut à une suppression de leur (s) existence (s) comme « altérité »²²³. Car le fait d'être est égal au fait d'exercer une puissance. Etre, c'est actualiser une certaine efficacité d'action de création et d'« autocréation » dans la synthèse créatrice. « L'actualisation » constitue, pour un étant, une « autocréation ». Une pluralité d'êtres implique une pluralité d'autocréations ou de puissances²²⁴.

La créativité étant une catégorie métaphysique, chaque aspect de ses réalités est créateur (doté de décision) et se situe par le fait même à un certain degré de puissance.²²⁵

« La notion de Créativité Suprême permet et requiert une classification des puissances créatrices. A partir de leurs propres actions, les créatures doivent toujours déterminer quelque

²²¹S. SIA, *op. cit.*, p. 77 et C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*p. 25-26.

²²²*Ibid.*, p. 77.

²²³*Ibid.*, p. 77.

²²⁴Cf. *Ibid.*, p. 77.

²²⁵Cf. *Ibid.*, p. 77.

chose. En conséquence, la capacité suprême (divine) d'influencer les autres entités ne peut pas être une puissance consistant en une détermination unilatérale des détails de toute réalité ».²²⁶

Les réalités autres que Dieu doivent avoir leurs formes appropriées de puissance, avec une créativité limitée. Ces formes de puissances qui constituent des véritables libertés peuvent être trouvées dans les êtres aussi bien animés qu'inanimés. « Certes, Dieu possède une liberté indépassable. Cependant, les hommes disposent de la liberté dite humaine. Les chiens sont dotés de ce que Hartshorne appelle la liberté de "chien" (*dogish*). Les atomes disposent de la liberté atomique. Ainsi, il existe une variété de puissances ou de libertés. Cette variété signifie que les effets concrets découlent d'un nombre réel de causes. Au centre de ces sources causales, Dieu est la cause suprême et non l'unique »²²⁷.

Dans cette perspective de répartition des puissances et libertés à toutes les entités dans le réel, il reste pourtant clair que Hartshorne ne nie pas l'idée de la causalité efficiente des créatures. Il maintient seulement fermement et avec nuance que Dieu ne peut être unique créateur. Bien au contraire il est aussi dans un sens, « créature ». « Dieu seul est universel et la cause efficiente idéale. Cependant, il n'est pas l'unique agent causal. Dans le passé, Dieu comme cause suprême n'était jamais considéré comme un effet. En théologie néoclassique, étant donné que notre expérience prouve que les causes concrètes sont aussi des effets, l'idée d'un Dieu comme source unique et dépourvue de la dimension d'effet n'est plus recevable »²²⁸.

Le commentaire de Sia explicite de manière plus précise cette idée qui est au fondement même d'un certain nombre de remises en question de la pensée thomasienne de la relation de création par la théologie néoclassique. « Si, dans notre pensée de la causalité, toute cause doit être comprise en même temps comme un effet, alors Dieu comme cause est aussi un effet. A partir du principe de "créativité", on peut parler de "liberté" et de "nouveau", mais aussi de "détermination partielle" par les activités ou les actes créatifs précédents. En étant ainsi déterminé, tout acte créatif est en même temps à considérer dans un autre sens comme un effet. Hartshorne souligne alors l'idée selon laquelle Dieu est aussi le récepteur (*recipient*) suprême des actes des autres entités. Il n'est pas simplement l'origine. Il est aussi ordinairement un effet (*outcome*) du procès créateur. Il n'est pas simplement et suprêmement

²²⁶*Ibid.*, p. 77.

²²⁷*Ibid.*, p. 77.

²²⁸S. SIA, *op.cit.*, p. 77.

créateur, mais il est aussi suprême créature. Autrement dit, activité et passivité en Dieu sont corrélatives »²²⁹.

Cette affirmation qui remet en cause l'actualité pure chez Thomas et la « non passivité » dans la nature divine est liée chez Hartshorne, au sens même de l'authenticité de la liberté à reconnaître aux créatures. Dieu est « créateur-créature » avec nous et il subit quelque chose en provenance de nos exercices des libertés authentiques. Il se laisse créer par ces expériences des créatures et en revanche nous créons quelque chose, en nous et en son être. Il en découle, qu'en tant qu'êtres, nous sommes capables de décisions au vrai sens du mot. « On doit reconnaître que l'être divin peut rendre possible pour quelqu'un de faire ou de ne pas faire quelque chose. Néanmoins, le fait que l'on ait fait quelque chose plutôt qu'une autre ou que l'on ait omis de la faire demeure un choix de l'entité ou de la personne »²³⁰. Hartshorne croit à l'authenticité de notre liberté étant donné que nous faisons toujours l'expérience de nous-mêmes comme des êtres en instance de produire des décisions. Il souligne que le monde « décide » et cela doit être. Nous devons, dès lors, conclure que nous décidons réellement²³¹. Nos décisions sont réelles et non des semblants de réalité. Le fait de décider n'est pas une prérogative divine. Sans doute, la liberté de Dieu est-elle différente de la nôtre, et la nôtre est-elle inférieure. Cependant, son infériorité (de notre liberté) n'implique pas que nous n'avons pas du tout de liberté.²³²

« La conception de la puissance divine chez Hartshorne va de pair avec celle de la nature de Dieu. La reconnaissance de la liberté des créatures ne limite pas la puissance de Dieu. La puissance de Dieu est justement parfaite, mais sa perfection (de cette puissance) se démontre non pas en supprimant la liberté des autres mais en la confortant et en l'inspirant. Le Dieu de Hartshorne est un artiste suprême qui encourage les différents degrés d'originalité artistique des créatures. Dieu est un " inspirateur " indépassable de l'originalité de chaque liberté. Il n'est pas un tyran ou un dictateur " autodéterminant ". Il n'est pas non plus un irrésistible hypnotiseur qui dicte des actions spécifiques... »²³³.

²²⁹ *Ibid.*, p. 77.

²³⁰ Voir *Ibid.*, p. 79.

²³¹ Cf. *Ibid.*, p. 79.

²³² Cf. *Ibid.*, p. 79.

²³³ *Ibid.*, p. 79.

1. La puissance divine et le mal

Dans l'esprit de la théologie néoclassique, « Dieu dirige le monde en nous inspirant, en nous offrant des possibilités avec des opportunités et en renforçant notre créativité. Si la puissance suprême est comprise de la sorte, elle ne peut que limiter les désagréments, les conflits ou les confusions au milieu des pouvoirs moins suprêmes. Elle ne peut pas simplement éliminer ces confusions car un tel phénomène nécessiterait que Dieu devienne le seul puissant »²³⁴.

Ainsi, même au niveau de l'affrontement et/ou de complicités des maux qui résulteraient des collisions entre puissances, Dieu ne peut agir sans nous. Tant que sa puissance est sociale, l'affrontement contre le mal nécessite une grande contribution de nos propres décisions et actions. La lutte contre le mal doit être une action « théo-cosmique ».

La puissance de Dieu sur nous est comparable au contrôle d'un esprit (volonté) sur un autre. L'esprit est toujours influencé par ce qu'il connaît. Par conséquent, un esprit qui connaît A mais pas B sera différent d'un esprit qui connaît B et non A. L'esprit change moyennant le changement subi par son objet de connaissance. De même, en changeant comme objet de notre connaissance, Dieu nous influence. En tant qu'objet suprême qui est ou qui peut être donné à notre connaissance, il suffit à Dieu de « se changer » (devenir) pour qu'il crée un changement en nous. En réponse à l'état changé de Dieu, nous, ses « connaisseurs », (*knowers*), nous changeons²³⁵.

Tel est le cadre théorique dans lequel Hartshorne aborde les autres questions métaphysiques, notamment la loi naturelle et les lois humaines, le hasard, les conflits (les maux) dans l'ordre, la liberté, l'ordre établi, l'amour, le péché et la responsabilité, l'enfer, le paradis...²³⁶

2. Précision sur le rapport cause-effet appliqué à Dieu et le rapport cause-effet appliqué aux hommes

La réalité « créateur » acquiert une signification claire par analogie avec l'expérience humaine. Hartshorne précise que la créativité de Dieu est indépassable ou éminente par rapport à l'autocréation et à l'influence créatrice chez d'autres individus. Entre la forme de la créativité divine et la nôtre, il y a une marge infinie. Il existe une distinction difficile à

²³⁴ *Ibid.*, p. 79.

²³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 80.

²³⁶ Cf. C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 97.

mesurer entre la dimension divine « cause-effet » - qui influence et est influencée par toute réalité - et les dimensions « causes-effets » ordinaires. Les « causes-effets » ordinaires ne s'imposent qu'à un certain niveau.

En effet, il existe des causes appropriées (exclusivement) aux effets qui les suivent, et des effets exclusivement rattachés aux causes qui les précèdent.²³⁷ Les rapports des causes aux effets (et inversement) sont toujours précisément limités aux liaisons entre entités individuelles et groupes d'entités. Telle entité est rattachée à tel ou tel (s) élément(s) précis comme cause(s) ou effet(s). Aucune d'entre elles n'est immédiatement rattachée à la totalité des autres entités et la totalité n'est rattachée immédiatement à aucune d'entre elles comme cause ou effet.

Par contre, pour ce qui est de la dimension divine « cause-effet », Dieu précède et succède infiniment tout autre individu, de telle sorte que tous et chacun sont influencés par lui et tous et chacun l'influencent. Cela implique l'universalité de la causalité de Dieu car tous sont influencés par lui. Ainsi, on peut dire que la différence entre la dimension « cause-effet » des autres êtres et celle de Dieu réside dans le fait que cette propriété s'applique de manière éminente (holiste, universelle) à Dieu. Les réalités « non divines » sont non éminemment créatures et non éminemment créateurs, alors que Dieu, en tant qu'individu aux fonctions universelles, actualise le fait d'être « effet et cause » de manière universelle en relation à chaque entité et à l'ensemble de celles-ci à la fois.

« Il existe ainsi une particularité propre à la créativité divine. Nous n'avons pas influencé des personnes qui sont mortes avant nous car nous n'étions pas encore nés et nous n'avons pas d'impact sur des personnes qui, du point de vue spatial, sont éloignées de nous. La particularité de Dieu comme cause se reconnaît à ce niveau par sa possibilité de rester immédiatement influencé par les personnes mortes dans le passé ainsi que par la présence spatiale de chaque entité et de l'ensemble de toutes les réalités. Personne parmi nous ne peut à la fois, être immédiatement influencé par les autres et directement influencer toutes les entités. Nous sommes limités. Par contre, en ce qui concerne Dieu, toutes les choses sont voisines de lui et aucune chose n'est éloignée de lui. Toutes les réalités sont incomparablement influencées par Dieu comme éminent créateur-créature²³⁸.

²³⁷ Cf. S. SIA., *op. cit.*, p. 84.

²³⁸ Cf. C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 47. et S. SIA., *op. cit.*, p. 82.

3. Les lois naturelles, la puissance de Dieu et le gouvernement du monde²³⁹

En comparaison avec la doctrine traditionnelle, Hartshorne soutient que ce que « le concept classique de la " providence générale " devrait signifier tout simplement que Dieu " décide " les limites cosmiques dans lesquelles sont établies les possibilités variées d'événements. Il accomplit cette activité à travers les lois naturelles. L'être divin est l'unique décideur des lois naturelles. Ces dernières sont toujours bénéfiques. Cette idée n'implique pas que tous les résultats de cette activité cosmique divine sont toujours bons. Cependant, l'avantage d'avoir les lois naturelles est celui d'alléger les risques. Les lois humaines n'interviennent pas toujours favorablement étant donné que certaines d'entre elles courent souvent de grands risques d'inopportunités. Hartshorne regarde les lois naturelles comme des décisions que Dieu applique depuis toujours. Par ces dernières, l'être divin contrôle le monde »²⁴⁰.

B. Principes corollaires et explicatifs de la relativité divine

Comment Hartshorne explique-t-il, du point de vue concret, la coexistence logique unifiée de l'aspect divin absolu (Dieu créateur) et de l'aspect divin relatif²⁴¹ (Dieu créature) ? Deux de ses multiples théories méritent d'être prises en compte à ce niveau.

1. Rappel sur la loi de la description bipolaire de l'être divin

La loi de la description bipolaire ou des « contrastes ultimes »²⁴² est reprise par Hartshorne des théories de Morris Cohen²⁴³. Elle implique en métaphysique que, lorsqu'on utilise une catégorie pour décrire une entité, il n'est pas contradictoire d'appliquer en même temps son contraire pour expliquer la même donnée sous un autre angle de vue. Justement, cette démarche ne peut être contradictoire, si l'on précise la différence d'aspects de sens en vertu de laquelle les concepts descriptifs contrastés sont respectivement utilisés.

A titre d'exemple, si l'on dit de Dieu qu'il est « absolu », il n'est pas contradictoire d'affirmer en même temps qu'il est « relatif » par un autre aspect. Il suffit de préciser que la signification de la relativité dont il est question ici se comprend en mettant momentanément

²³⁹ Le thème du rapport entre la puissance de Dieu et le gouvernement du monde peut être explicité par rapport à la question du hasard et de la nécessité. Voir S. SIA, *op. cit.*, p. 82.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 82.

²⁴¹ Dans les explications de la matrice de NCnc, nous avons déjà évoqué la dimension logique de la coexistence de la relativité et de l'absoluité divine du point de vue abstrait.

²⁴² Cf. C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99.

²⁴³ Voir M. COHEN, *A Preface to Logic*, New York, Meridian, 1956, pp. 87-89.

de côté l'aspect d'absoluité. Le sens (et le contexte) de la relativité divine est naturellement différent de celui où a été énoncée l'absoluité.

Précisément, on peut affirmer que Dieu est absolu du point de vue de l'abstrait, mais qu'il est relatif du point de vue du concret. En pensant à l'idée abstraite d'un être « insurpassable » qui est nécessaire (N), alors Dieu est absolu. Il n'est relatif à rien. Par contre, si l'on passe au contexte où l'on évoque Dieu tel qu'il se laisse appréhender comme « ton Dieu », « mon Dieu », « le Dieu de Mahomet », un tel être ne peut se comprendre que relativement à chacun de nous comme sujet concret hic et nunc. Dans l'aspect concret où se situe sa réalité, Dieu est une entité précise, relative. Il n'a de sens que relativement à ton expérience ou à la mienne.

Selon Hartshorne, Morris Cohen énonce son principe en ces termes : « La loi de la contradiction n'exclut pas la présence de déterminations contraires dans la même entité. Par contre, elle requiert une distinction d'aspects dans lesquels les contraires sont utilisés pour décrire les données. Bien plus, nous devons nous garder contre la tendance universelle de simplifier les situations et de les (les contrastes ultimes) analyser comme une seule de ces tendances contraires. Ce principe de polarité est une axiome de recherche »²⁴⁴.

Ainsi, pour Hartshorne, les catégories ultimes utilisables pour décrire l'être divin sont corrélativement contrastées. Ce principe est appelé « logique des contrastes ultimes ». Il constitue un des fondements justificatifs de la cohérence même d'une description bipolaire de l'être divin dans le théisme néoclassique :

« La structure conceptuelle de la philosophie néoclassique peut être indiquée plutôt par une simple table compréhensible... Dans chaque expérience qui est suffisamment réflexive, certains contrastes abstraits peuvent être présentés d'une manière pertinente comme, par exemple, complexe-simple, cause-effet. Ces contrastes sont des ultimes ou contraires métaphysiques. Une doctrine de base de ce livre (*Creative Synthesis...*) consiste en ce que les deux pôles de chacun des contraires se tiennent ou tombent ensemble. Ils ne peuvent non plus être déniés ou appelés irréels. Car, si chaque pôle est réel, le contraire, lui-même, incluant les deux pôles, l'est aussi »²⁴⁵.

²⁴⁴ C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 46.

²⁴⁵ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99. Au sujet de la structure symétrique et asymétrique des deux pôles, voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, pp. 90-100, et 211-216.

Si l'être divin peut être décrit à partir d'une table des catégories contraires, il doit être fondamentalement bipolaire. Dieu doit être absolu mais à la fois relatif. Il dispose d'une transcendance bipolaire appelée transcendance duale²⁴⁶.

Certains hartshorniens²⁴⁷ explicitent encore mieux les détails utiles à retenir de ce principe de description bipolaire de Dieu :

- « D'une part, ce qu'on appelle en métaphysique les " contraires ultimes " sont corrélatifs, mutuellement interdépendants, de telle sorte que rien de réel ne peut être décrit entièrement dans une seule partie de l'assertion ».²⁴⁸ Dans ce sens, l'on doit toujours affirmer que la simplicité, l'être, l'actualité et la " pure forme " existent en lien infrangible avec la complexité, le devenir, la potentialité et les catégories relationnelles.²⁴⁹

« D'autre part, si les " polarités " sont ultimes, il ne s'ensuit pas nécessairement que les deux pôles possèdent un statut égal. Simples concepts abstraits, ils sont justement corrélatifs. En effet, chacun requiert l'autre pour sa propre signification. Cependant, dans son application à la réalité elle-même (dans le concret), un des deux pôles ou catégories inclut déjà en lui-même (elle-même) son contraire »²⁵⁰. En réfléchissant suffisamment, « il est possible de trouver, en toute réalité concrète, certains contrastes abstraits, comme " complexe-simple ", "relatif-absolu" [...], qui sont des contraires ultimes ou métaphysiques. Ainsi, on doit reconnaître qu'il existe une asymétrie²⁵¹ "sur la symétrie de base [...] " lorsque les contrastes ultimes sont analysés en rapport au concret »²⁵² :

Hartshorne pense que dans leurs rapports, le concret inclut l'abstrait et non l'inverse. « La donnée concrète inclut celle qui est abstraite et non vice-versa. Lorsqu'il est pris au sens concret un des deux concepts contrastés doit nécessairement inclure son contraire. Pourtant au niveau abstrait, un des membres du contraste ne peut inclure son contraire.

Par exemple, pris du point de vue du concret, l'absolu est toujours impliqué dans le relatif. Je reconnais que le Dieu d'Abraham est « relatif » parce que « ma vie intuitive » ou mon entendement connaît ou fait l'expérience de ce que peut être une donnée relative en

²⁴⁶ Cf. C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99. Voir aussi C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, pp. 44 - 49.

²⁴⁷ K. KURIAN et S. SIA, notamment.

²⁴⁸ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 46-47.

²⁵⁰ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99.

²⁵¹ Hartshorne réserve au principe de l'asymétrie une primauté qu'il développe dans *Creative Synthesis...*, p. 90-100.

²⁵² C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99.

l'opposant à " ce qu'il envisage " comme réalité pouvant être absolue. Mon expérience du relatif ne s'offre qu'en évoquant une coupe opposée " absolu-relatif " ». ²⁵³

Une donnée relative ou concrète est « toujours/déjà » bipolaire. Notre idée du relatif surgit et n'a de sens qu'à partir d'une évocation contrastée du couple catégoriel : « absolu-relatif ». Dans toute pensée du relatif, l'absolu est « toujours/déjà » impliqué et inclus. Par contre, quand nous affirmons que l'être « insurpassable » est absolu, le sens fondamental de cet être exclut toute relativité et tout concrétude. L'absolu, évoque un être censé (valable uniquement dans un aspect abstrait des choses) ne contenir en lui aucune contingence ou concrétude. De fait, s'il contenait une concrétude, l'absolu ne serait plus absolu. Mais le relatif contient toujours/déjà l'absolu sans contradiction. Sa constitution sémantique intrinsèque est duale (absolu-relatif).

Ainsi donc, l'évocation du relatif du point de vue concret inclut nécessairement l'absolu, tandis que l'évocation de l'absolu du point de vue abstrait exclut le concret. Le concret est plus riche en tant qu'inclusif de l'absolu, tandis que l'absolu est plus pauvre en tant qu'exclusif du concret. Le terme du contraste qui s'offre à partir du concret est censé inclure fondamentalement celui dont le sens exclut toute concrétude. Et l'inverse n'est pas vrai. Ainsi la relation entre les deux pôles du contraste est asymétrique.

Hartshorne explique ce rapport asymétrique par d'autres exemples tels que :

a. Le changement de l'univers

« " Nous disons que l'univers change ". Cette affirmation n'est vraie que lorsque nous nous référons à l'activité non changeante de l'univers, le fait qu'il existe lui-même en permanence. En parlant ainsi du changement de l'univers, nous évoquons, par présupposition, l'image abstraite d'un non-changement de l'univers » ²⁵⁴.

b. Les âges

La notion de l'inclusion de l'abstrait dans le concret peut être évoquée aussi à partir de l'idée des âges humains. « Il est possible d'affirmer d'un homme qu'il est actuellement âgé de vingt ans. Cette affirmation suppose que la personne reste la même tout en ayant changé de plusieurs façons durant un long laps de temps » ²⁵⁵. La notion concrète du changement d'âge s'appuie sur le couple changement (concret)/non changement (abstrait)

²⁵³ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99.

²⁵⁴ C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 79. Cf. aussi C. HARTSHORNE, *A Natural Theology*, op. cit., p. 127 (sur l'abstrait et le concret).

²⁵⁵ C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 79.

Dans ces deux exemples (a) et (b), les dimensions « non changeantes » de l'homme et de l'univers constituent des pôles abstraits. Il est possible d'imaginer l'univers tout court ou l'homme qu'on voit tout court en évoquant une idée qui n'inclut pas forcément dans l'imagination leurs changements (devenirs). Mais lorsqu'on dit de l'univers qu'il change, ou de l'homme qu'il a tel âge, les réalités évoquées font présupposer les deux données " non changeantes " couplées par opposition à leurs détails respectifs changeants. L'univers changeant inclut à la fois l'idée de l'univers tout court (« non changeant ») et, en même temps, celle des données concrètes hic et nunc de ses changements. Aussi l'idée de l'homme avec tel âge précis ne se dégage que du contraste implicite et présupposé entre l'homme tout court et l'homme constitué par les différents détails de ses changements dans le temps.

Ainsi donc, dès lors qu'on prend en compte le concret, on y évoque nécessairement l'abstrait. Mais l'inverse n'est pas vrai. L'évocation de l'abstrait n'implique pas nécessairement le concret. Par conséquent, il est important de remarquer que l'abstrait est une donnée qui se laisse évoquer sans inclure les riches détails concrets constitutifs de la réalité.

Par contre, la donnée concrète connote toujours l'abstrait à l'intérieur de toute la gamme de ses propres détails. L'idée d'éternité (en soi) n'implique rien de concret expérimenté ici et déjà comme éternel. L'« en soi » éternel purement immuable ne renvoie à rien dans le concret. Il est pauvre. Tandis qu'en parlant de changement de temps, on est concrètement renvoyé à la permanence, à l'éternité, tout en expérimentant les multiples richesses infinies que recèle le devenir concret. Il en va de même de Dieu. La dimension absolue ou abstraite ne constitue ni le tout de sa réalité, ni son aspect le plus important. L'abstrait n'est réel que dans le concret. « L'absoluité » de Dieu est incluse dans sa « concrétude ». Par contre, Dieu évoqué au sens concret connote à la fois l'être divin abstrait et l'être divin concret. La notion de Dieu dans le concret est plus vraie et plus riche dans que son sens abstrait.

A ce sujet, le propos de Hartshorne est plus fort qu'on ne le pense. Il est en effet ontologique. En appliquant la distinction « abstrait – concret » à Dieu, le philosophe du devenir insinue que ces propriétés sont constitutives de l'être divin. La distinction ne s'applique pas seulement à notre mode de connaissance de Dieu. Elle relève de ce qu'est et doit être Dieu en lui-même. Dieu est « dipolaire », « il ne s'agit pas là seulement de notre manière de nous référer à lui »²⁵⁶. Dieu, tel qu'il est à partir de ce que nous pouvons en dire ne peut être que « dipolaire » : « abstrait-concret » et donc plus vrai dans le concret. « Dieu ne peut s'offrir à expérimenter et être en relation avec nous autrement que par ces pôles et

²⁵⁶ Voir S. SIA, *op. cit.*, p. 44-45

précisément de manière plus riche dans celui qui est concret. Ces pôles ne dépendent pas de notre " connaître Dieu ", mais de Dieu tel qu'il " est " possible et crédible, tel qu'il s'offre dans l'expérience religieuse. Autrement, il ne serait pas Dieu »²⁵⁷.

Dès que l'absolu se situe dans l'abstrait, il est de toute évidence que Dieu est « plus » qu'absolu. En appui du même principe, le philosophe du devenir évoque aussi le phénomène de l'identité.

2. Identité²⁵⁸ et « différence » dans l'énonciation du « Je ».

Le même « je » est une abstraction à partir des réalités concrètes, mais il n'est pas en lui-même une réalité concrète totale. Il n'est pas pour autant irréel. Le « je » est réel, mais à l'intérieur de quelque chose qui lui est supérieurement riche en déterminations (en limites ou en précisions) : les différentes actualités changeantes qui constituent ma réalité dans le devenir.

Pour Hartshorne, « le " je " que j'énonce ici et maintenant est distinct du " je " prononcé par quelqu'un d'autre, puisque dans chaque cas, il s'agit de différents référents pour le même pronom. De même, le " je " que j'ai prononcé autrefois est différent du " je " que je prononce maintenant. Il est aussi différent du " je " que je dirai plus tard. La raison de cette différence réside dans le fait que " je " (ou tout autre pronom) est toujours attestatif et dépend du contexte ou du " langage réflexif ". Le sens de " je " change à tout moment et contexte d'usage. Ce " je " indique, en effet, une individualité (abstraite) permanente ou un sujet spécifique mais enraciné dans différentes expériences changeantes. Et chaque nouvelle expérience vécue par le sujet (du " je ") constitue une " actualité " nouvelle. Expérience en perpétuel renouvellement, cette actualité constitutive du " je " change (devient) à tout instant du point de vue spatio-temporel. Par contre, l'identité abstraite qui la couvre demeure la même²⁵⁹ »

Ainsi, il y a toujours un nouveau « je » à chaque instant. Réellement, le « je » ne signifie pas seulement « je » comme sujet (abstrait). Il évoque aussi et surtout un « je » concret, ici et maintenant. Chaque « je » est constitué d'expériences et de données spatio-temporelles précises et différentes. Il contient toujours une part de « concrétude » fluctuante, en devenir. Et la « concrétude » (*concreteness*) du sujet est due à une société ou à une

²⁵⁷ Voir *Ibid.*, p. 44-45.

²⁵⁸ Ce thème est développé dans C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 104.

²⁵⁹ S. SIA, *op. cit.*, p. 44.

séquence d'expériences qui lui sont constitutives. Le référent du « je » est toujours une partie limitée de la séquence de l'expérience infiniment multiple. L'identité personnelle (le sujet abstrait permanent) n'est que l'expression partielle des réalités concrètes infiniment complexes.

Le « je » abstrait ne peut être le tout de l'identité entière du sujet. Il n'est qu'un aspect abstrait de la vie, et non sa « concrétude ».

« Il est erroné de penser que chacun de nous est toujours simplement un même sujet ou une même réalité, même si nous devons admettre que nous sommes le même individu. Nous sommes identiques à travers la vie comme êtres humains, mais pas dans notre " concrétude ". Concrètement, nous sommes toujours un nouvel homme ou une nouvelle femme, à tout moment, en différentes expériences »²⁶⁰.

Il en est de même de Dieu. Le pôle abstrait de Dieu, perçu comme permanent, est pauvre vis-à-vis de sa concrétude telle qu'elle est vécue dans différentes expériences personnelles et religieuses. Dieu est toujours plus riche, plus éminent, par la réalité concrète où il est en relation interne et changeante avec les hommes et les autres entités, que dans les concepts de ses attributs abstraits. Dans la concrétude, le « Dieu changeant » est plus grand que dans sa subjectivité abstraite.

Par conséquent, étant donné le rapport asymétrique des pôles contrastés, il est normal que Dieu soit décrit à la fois comme cause-effet, relatif-absolu contingent-nécessaire. Et dans ces catégories, la vérité et la richesse de Dieu se situent plus dans sa dimension concrète, relative (d'« effet ») que dans son absoluité abstraite. Dieu dispose donc d'une sorte de propriété de dualité ou de bipolarité qui est « asymétriquement » transcendantale en lui.

3. Quelques précisions techniques.

Ces principes peuvent être mieux compris en prenant en compte quelques distinctions plus techniques chez Kurian,²⁶¹ notamment l'identité générique, l'identité personnelle, la stricte identité.

²⁶⁰ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 190 et S. SIA, *op. cit.*, p. 45.

²⁶¹ Voir K. KACHAPPILLY, *God of Love. A Neoclassical Inquiry*, Bangalore, Dharmaram Publications College, 2002, p. 83. Il est aussi possible d'approfondir ce thème de l'identité chez Hartshorne en lisant A. SHALOM, et J. ROBERTSON, « Hartshorne and the Problem of Personal Identity » in *Process Studies*, 8, 3, 1978, pp. 169-179.

a. Identité personnelle et identité générique

Pour Hartshorne, pense Kurian, le « je » peut signifier une identité générique qui n'est qu'un aspect de l'identité personnelle. L'identité générique consiste dans « la persistance de certaines caractéristiques définies et permanentes unifiées en forme de corps social. L'unité des caractéristiques constitue ce qu'on peut appeler l'âme²⁶² de l'identité personnelle en question». ²⁶³ Kurian reconnaît là une certaine proximité de Hartshorne avec Whitehead.

Pour les deux penseurs du devenir, l'individu humain est une série d'actes momentanés, sans « mêmeté (*sameness*)» et donc dépourvue de toute substantialité qui pourrait l'immuniser contre le changement dans le temps.²⁶⁴

Toute entité constituant le réel est une série complexe d'un type d'actes reliés les uns aux autres, requérant le sentir individuel conscient comme instance d'expérience. Bien plus, les séries d'actes en question, doivent être forcément « auto-crétifs » à travers un procès d'action causale.²⁶⁵

Emergeant de ce procès causal, l'âme ou conscience « expérimentante » conditionne une prochaine émergence de conscience expérimentante. Cette dernière constitue une sorte de réponse au moment passé.²⁶⁶

Hartshorne parle ainsi d' « une série d'expériences (*carrières*) d'actes créatifs comme constituants de la vie d'un individu. L'ensemble d'une telle série d'actes permet de différencier une personne d'une autre ». ²⁶⁷

« Ton expérience (ta carrière) ou la mienne, signifie une séquence événementielle [...]. Elle constitue ton histoire corporelle-mentale différente de celle d'une autre personne²⁶⁸ ». Dans ce sens, on comprend que, chez Hartshorne, le mot « je » est hautement ambigu. Il est constitué d'une double forme d'identité dont l'une est appelée générique. Cette dernière implique la présence de caractéristiques définies qui réapparaissent à chaque membre de la séquence (famille d'occasions) définissant une entité. Elle est fondée sur une sorte d'inhérence directe de la personne formée à l'intérieur de ses constituants

²⁶² Voir C. HARTSHORNE, *Personal Identity A to Z*, p. 187, (cite par K. KACHAPPILLY, *Ibid.*, p. 83).

²⁶³ Voir K. KACHAPPILLY, *God of Love. A Neoclassical Inquiry*, Bangalore, Dharmaram Publications College, 2002, p. 83.

²⁶⁴ Voir *Ibid.*, p. 85.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 86.

précédents. L'inhérence en question se fait au travers des préhensions positives que l'entité personnelle émergente appréhende de ses antécédents causaux.²⁶⁹

Il est à noter alors, que produisant ainsi la personne, les séries d'occasions peuvent être dites génériquement identiques à un certain niveau.²⁷⁰

Alors, une telle identité n'est pas stricte au sens d'une « mêmété (*sameness*) » logique ou ontologique. En effet, les différentes occasions émergentes qui constituent une ou des séries disposent des divergences entre elles. Ces divergences expliquent justement qu'elles sont émergentes et constituent des discontinuités²⁷¹. L'identité qu'elles produisent est plutôt une caractéristique générale et explicative de la genèse de l'entité qu'on peut appeler « telle personne ». Différemment de l'identité générique, il y a lieu de parler d'une identité au sens stricte. Cette dernière est constituée par ce qu'est le « je » dans sa concrétude hic et nunc en procès. Mais ordinairement les gens ont souvent compris la stricte identité dans un sens substantialiste. Cette interprétation est à remplacer par celle d'une stricte identité évoquant la dimension concrète et fluide de l'individu dans le devenir. D'un point de vue du devenir la stricte identité est toujours une « non-identité » partielle. Car la personne « désignée » est à la fois une réalité fugace, non-maîtrisable. Elle est « ce qui est dit » dans son « je » tout en y étant « autre chose » en fugacité, en instance de devenir. La stricte identité est dans ce sens une « non-identité partielle ». Elle caractérise toute entité et tout le réel dans leurs concrétudes. Elle en est la dimension « d'être » insaisissable, inépuisable par toute préhension. Elle constitue l'aspect de richesse inépuisable d'une identité.²⁷²

Concernant Dieu, cette dimension de « non-identité partielle » dans l'identité personnelle est fondamentale. Elle permet d'« intuitionner » sa dimension la plus riche, son aspect concret. Elle est plus conforme à la créativité. « Si, dans une identité, l'aspect concret est plus complexe que l'abstrait, alors Dieu est " plus " riche (plus inépuisable) en identité dans le concret que dans le fait d'être parfait au sens de l'" acte pur". Dieu est plus riche dans sa concrétude hic et nunc qui nous échappe que dans les propriétés abstraites universelles (simplicité, non-composition...). Il est " plus " qu'absolu dans le concret ».²⁷³ Il ne peut être

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 86.

²⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 86.

²⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 87.

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 89. Il est à remarquer encore une fois l'inclusion dans la théorie hartshornienne de la dimension de « non identité », une sorte de fugacité comme constitutive de la vérité de l'entité. Certes, il n'en fait pas une théorie au sens du « retrait de l'être » chez Heidegger, mais le fond « négativiste » de la substantialité est présent. La suite de l'exposé y reviendra pour déterminer une réception de ce principe dans le contexte de la théologie fondamentale postmoderne.

²⁷³ K.KACHAPPILLY, *God of Love. A Neoclassical Inquiry*, Bangalore, Dharmaram Publications College, 2002, p. 99.

vraiment Dieu qu'en tant que relatif et concret. Ce propos confirme le fond de la loi de la bipolarité. Dieu doit être alors bipolaire et vrai, davantage dans l'aspect concret que dans l'abstrait.

b. Remarques

Dans sa prise en compte du principe des contrastes ultimes et de la priorité de l'asymétrie sur la symétrie, Hartshorne avance deux autres précisions :

1. Toutes ces catégories ne peuvent être appliquées à Dieu de la même façon qu'à d'autres entités. En effet, elles doivent être appliquées à Dieu de manière dite éminente. Dieu n'est pas simplement contingent, changeant, relatif, absolu. Il l'est de façon éminente.
2. Fort de ces présupposés, Hartshorne s'oppose à tout théisme uniquement absolutiste et à tout panthéisme²⁷⁴. Chacune de ces deux doctrines violerait ce principe de polarité en considérant unilatéralement un des deux pôles de la loi de la « bipolarité » comme supérieur à l'autre. Une des considérations unilatérales à ce sujet peut consister, par exemple, à affirmer que l'immutabilité est un signe de supériorité par rapport au changement, ou que la complexité est moins parfaite que la simplicité... Appliqués à Dieu, certains théismes absolutistes ont abouti à ne lui attribuer que l'immutabilité, la simplicité.

Dans sa critique, la théologie néoclassique vise principalement le théisme classique. Ce dernier aurait malheureusement appliqué à Dieu les formules de « pure actualité » ou de « pur absolu ». Selon Hartshorne, « le théisme classique finissait ainsi par faire de Dieu une exception à la loi de la polarité. En essayant de définir et de purifier l'idée de l'être divin, le théisme classique a eu tendance à discriminer dans chaque paire de catégories ultimes – l'un et le multiple, la permanence et le changement, l'être et le devenir - et à décider dans chaque cas lequel des deux membres de la paire est bon ou admirable. Le membre retenu était alors attribué (suprêmement et transcendentalelement) à Dieu. Une telle application entraînait souvent comme conséquence le rejet du terme opposé ».²⁷⁵

Le même cadre de pensée permet à Hartshorne de formuler sa conception et sa critique du principe de la « voie négative »

²⁷⁴ Voir K. KACHAPPILLY, *God of Love. A Neoclassical Inquiry*, Bangalore, Dharmaram Publications College, 2002, p. 185-186.

²⁷⁵ S. SIA *op. cit.*, p. 47-48 ; Pour le même thème voir aussi, C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99; voir aussi, C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 47.

4. Le rejet de la voie négative

Selon le théologien néoclassique en théisme classique, on pensait la forme la plus haute de la réalité en la représentant moyennant la séparation ou la purification d'un pôle des contrastes ultimes et le rejet de l'autre. La démarche de « la voie négative » constitue un des exemples les plus forts de cette approche « monopolaire ». ²⁷⁶

« La description du principe premier par la voie négative a procédé par un changement de certains prédicats en les considérant comme indignes de Dieu. Certes, la voie négative s'est aussi constituée par un usage des catégories métaphysiques de base dans leurs formes contrastées (par exemple : immuable-muable). Cependant, dans l'application de ces catégories à l'être divin, la voie négative a toujours placé Dieu en position supérieure ou au côté négatif du contraste pendant qu'elle posait les réalités " non divines " exclusivement au côté positif. Une telle démarche a été envisagée comme l'unique voie concevable pour mettre en exergue une différence de principe entre Dieu et toutes les choses créées. Elle a pu avoir sa fécondité, mais le grand risque qu'elle a couru, estime Harshorne, a été tout simplement l'inconsistance » ²⁷⁷.

En tenant compte des expressions de la voie négative, Hartshorne n'est guère d'accord qu'un des deux pôles en contraste soit considéré comme " supérieur " et applicable uniquement à Dieu. « Si " pôle supérieur " signifie le côté uniquement négatif du contraste qui est applicable à Dieu, alors, du point de vue de la transcendance duale, l'analogie n'est pas soutenable. En effet, il n'existe pas de pôles des catégories en contrastes qui seraient tellement supérieurs à leurs contraires qu'ils ne seraient applicables qu'à Dieu. Il est vrai que la voie négative rend compte des principes de l'insuffisance humaine à décrire Dieu et de la reconnaissance du statut des ultimes contrastes métaphysiques » ²⁷⁸.

Par ailleurs, il faut reconnaître qu'on ne peut partir du principe de l'inégale compétence des catégories contraires pour conclure à leur incompétence générale à prédiquer les réalités sur Dieu. Il n'est pas non plus impossible de démontrer que le contraste entre Dieu et nous n'est pas exprimable avec succès en mettant Dieu du côté négatif de la polarité métaphysique ²⁷⁹.

²⁷⁶ Voir S. SIA, *op. cit.*, p. 47-48. Voir aussi, C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, pp. 108, 139.

²⁷⁷ S. SIA, *op. cit.*, p. 47-48. Le même thème est développé dans d'autres textes de C. HARTSHORNE, voir par exemple : *Divine Relativity...*, p. 34.

²⁷⁸ S. SIA, *op. cit.*, pp. 47-48.

²⁷⁹ Cf. S. SIA, *op. cit.*, pp. 47-48. Sur la même idée voir aussi C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 221-216 : Critique du rejet de l'asymétrie.

L'argument selon lequel seul le côté négatif de la polarité préserve la disparité entre Dieu et nous n'est pas juste, car même les concepts négatifs sont des potentialités d'être. L'existence divine est en ce sens infinie, mais pas complète ou totale. Autrement dit, Dieu n'est jamais concrètement une actualité totale achevée ou close. Il est en devenir²⁸⁰.

5. Le principe d'éminence

Dans son investigation sur la pertinence des contrastes ultimes, Hartshorne traite aussi du principe classique de l'éminence divine.

Il énonce qu'en vertu de ce principe, dans la théologie classique, il était considéré qu'étant donné que la création est en relation avec Dieu, les propriétés du créé doivent être appliquées seulement analogiquement et de manière éminente à Dieu.

« Ainsi, par exemple, les propriétés de la connaissance, de la possession d'un but, de la vie et de la joie peuvent être dites présentes avec déficience en nous. Mais en Dieu elles doivent être réalisées analogiquement de manière éminente »²⁸¹.

Effectivement, en théologie classique, le principe d'analogie qui soutient celui de l'éminence préconise que, si Dieu est source de tout être, de toute perfection, il est normal que l'expérience d'être, de perfection, de bonté, de vérité..., en nous les créatures, nous permette d'imaginer (de penser) combien la bonté, la perfection et la vérité en lui seraient des réalités positivement plus élevées (éminentes). Logiquement, ce degré élevé (éminent) des qualités divines ainsi connues, ne devait pas être vérifié dans la création. Il n'appartenait qu'à Dieu seul.

Ce principe permettait de fonder une théologie capable de parler de la cause première de toutes les choses en partant de ses effets, tout en sauvant l'altérité du créateur. En constituant ainsi un procédé théologique « négativo-positif », l'analogie permettait de donner valeur à nos anthropomorphismes sur Dieu sans réduire son altérité (de Dieu) au langage humain. Le thème thomiste des « noms divins » en est un exemple probant : « Cependant les noms divins ne sont pas destinés à signifier les processions divines en elles-mêmes, comme si, en disant : " Dieu est vivant " , on entendait : de lui posséder la vie (comme les créatures la possèdent). Par contre, ces noms sont utilisés pour signifier le Principe même des choses, sous l'aspect où la vie préexiste en lui, et cela sous une forme plus éminente que nous ne pouvons ni comprendre ni exprimer. Nous ne pouvons en cette vie connaître l'essence divine selon ce

²⁸⁰ Pour cette idée voir S. SIA, *op. cit.*, pp. 47-48.

²⁸¹ S. SIA, *op. cit.*, p. 47.

qu'elle est en elle-même; mais nous la connaissons telle qu'elle est représentée dans les perfections des créatures, et c'est ainsi que l'expriment les noms employés par nous ».²⁸²

Pour Hartshorne, dans une telle connaissance, les propriétés attribuées à Dieu étaient ainsi supposées lui être applicables seulement de manière éminente²⁸³. Sous cette forme, elles étaient niées aux créatures. Dans une telle perspective analogique, « l'idée de Dieu pouvait acquérir une signification positive contrôlable par une analyse en ayant été déjà débarrassée de crudités anthropomorphiques ».²⁸⁴ On comprend alors que la théologie classique appliquait ainsi la loi de contraste avec partialité. Seules, certaines propriétés pouvaient être appliquées à Dieu. L'être divin était dit « absolu » et jamais relatif. Et pourtant, selon Hartshorne, le principe d'éminence aurait pu en lui-même permettre d'utiliser les contrastes avec impartialité²⁸⁵.

Dans tous les cas, il existe une différence entre le principe de l'éminence (classique) et la loi de la polarité. Le premier applique les catégories à Dieu analogiquement et le second est employé par Hartshorne pour désigner les catégories qui peuvent être appliquées uniquement à Dieu.

La loi de la polarité préconise que l'être de Dieu est coextensif avec une transcendance duale, une bipolarité des contrastes. Et, dans cette bipolarité, la part concrète est la plus réelle. La part abstraite demeure un ordre de(s) possibilité(s).

Dans cette perspective, par rapport au principe d'éminence analogique (sens classique), le principe de transcendance dual ou des contrastes se veut littéral. Dieu est littéralement, et non seulement « analogiquement » « transcendant dual » ou contrasté.

Dès lors, ce principe n'exclut pas l'éminence. Seulement, il l'inclut dans une nouvelle compréhension. L'éminence de Dieu reste sauve, mais en remplaçant l'analogie par une description littérale (transcendantale duale).

En effet, la transcendance duale s'applique à Dieu comme à un être unique, « insurpassable ». Une telle propriété est unique en Dieu et n'existe en aucune autre entité. Elle est éminente en Dieu. Cette perspective abstraite est le cadre dans lequel Hartshorne explique l'éminence de Dieu dans les propriétés de connaissance, d'amour et de puissance²⁸⁶. Du point de vue de la transcendance duale, le principe d'éminence fondé sur l'insurpassabilité

²⁸² ST., Ia, q. 13, a. 2, sol. 2 et 3. Sur l'analogie chez Thomas voir aussi : M. RAUSKAS, *Univocité, équivocité et analogie*. In Fiklore vol. 15, <http://haljas.folklore.ee/Folklore>, Tartu 2000.

²⁸³ Le principe d'éminence est encore largement développé dans C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 77.

²⁸⁴ C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 77.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 77.

²⁸⁶ Cf. S. SIA, *op. cit.*, p. 47.

place Dieu, non pas à côté des contraires métaphysiques, mais des deux côtés. Il y est situé comme un « insurpassable » différent des autres entités, placé à un degré d'excellence, mais à la fois structuré de dualité. Alors, on ne peut plus affirmer que seuls les êtres non divins sont des deux côtés des contrastes²⁸⁷. On ne peut pas non plus affirmer que le fait que Dieu soit caractérisé par la dualité lui enlève son éminence. Il demeure « insurpassable »

Quand Hartshorne utilise l'expression selon laquelle Dieu est « différent en principe » des créatures, il entend plutôt indiquer qu'il existe une différence infinie entre Dieu et les créatures.²⁸⁸

Dieu dispose d'une « supériorité en principe » par rapport à toute autre entité. Ce principe est fondé sur le sens de Dieu dans l'expérience d'adoration : pour être l'entité à laquelle doit être voué le besoin totalement infini d'adoration (amour) dans la création, Dieu doit être « insurpassable »²⁸⁹.

Ce statut divin, que nulle autre entité ne peut conquérir, n'est pas adéquatement exprimable par des descriptions minimales comme « immensément bon », « très puissant » ou même « le meilleur » ou « le plus puissant »²⁹⁰. Au niveau abstrait, ces différentes propriétés font toujours présupposer l'existence d'une autre entité possible à laquelle Dieu peut être relatif. Or, du point de vue abstrait, l'être divin doit être absolu.

L'expression « insurpassable » indique que la « supériorité de Dieu est une, en principe, et qu'il se situe dans une divergence bien définie de tout autre être actuel ou possible. En d'autres termes, il serait discutable de considérer Dieu comme un simple superman »²⁹¹. Hartshorne nomme la divergence entre Dieu et la création la « suprématie catégorielle ». Elle implique que les sens essentiels de certains concepts de base ne peuvent être admissibles que si nous regardons vraiment Dieu comme adorable²⁹². On comprend alors que le même Dieu peut être dit en transcendance duale tout en restant éminent ou « insurpassable », autrement dit, en « suprématie catégorielle ». L'éminence ici reprend l'idée classique de la différence infinie de degré entre Dieu et la créature. Mais, elle remplace l'idée du besoin d'analogie dans la description de Dieu par celle de la transcendance duale qui est dite littérale ou ontologiquement constitutive de Dieu.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 47.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 47.

²⁸⁹ S. SIA, *op. cit.*, p. 47.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 47.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 47.

²⁹² *Ibid.*, p. 48.

Il reste alors à préciser qu'à la lumière de ce principe de supériorité divine qui n'annule pas celui des contrastes duaux, il importe de considérer aussi que les créatures, quant à elles, sont caractérisées par les contrastes ultimes. Ils leur sont constitutifs de manière analytique. Alors que chez Dieu la constitution duale contrastée se traduit en termes de transcendance duale, chez les créatures la même loi est dénommée par Hartshorne « principe de l'immanence duale »²⁹³.

Le croisement de la transcendance duale et de l'immanence duale implique en vertu de l'éminence divine, que les différents contrastes sont appliqués à Dieu de manière éminente tandis qu'ils se situent de manière non éminente dans les créatures. Ainsi, le monde peut être dit nécessaire et relatif de manière non éminente alors que Dieu est nécessaire et relatif de manière éminente. On comprend alors une fois encore que le dictum (whiteheadien) selon lequel Dieu est « l'exemplification suprême » (plutôt qu'une exception) de catégories métaphysiques s'applique à ce niveau²⁹⁴.

En l'occurrence, Dieu et les créatures sont tous causes et effets, mais Dieu est cause et effet de manière « insurpassable », éminente, alors que les créatures sont causes et effets de manière « surpassable ». On énonce ainsi une vérité de Dieu dans un modèle « insurpassable ». Cependant, cette dernière est prédiquée sur les créatures de manière « surpassable »²⁹⁵.

Ce principe explique que dans les vues de Hartshorne, la loi de la non-contradiction est formulée de manière incorrecte sous la forme : il n'y a pas de sujet qui peut avoir de prédicat P et non P au même moment. La meilleure présentation de cette loi devrait expliquer que P et non P, ne peuvent pas être appliqués sur un même aspect. Ils peuvent intervenir au même moment mais sous des aspects différents²⁹⁶.

« Hartshorne explique qu'une personne peut être changeante selon certains aspects tout en demeurant identique selon d'autres. Et le monde peut être fini « spatialement » et infini temporellement. Or, Dieu peut être considéré comme immuable dans son objectif ultime, mais muable dans les aspects des objectifs nouveaux en réponse aux créatures. Il peut être dit exister nécessairement aussi loin que son existence est concernée, mais aussi contingent, si ce qui est en cause ce sont ses qualités non essentielles. De toute cette réflexion, il ressort que la prédication des attributs en contraste n'est pas à situer à un même degré ontologique, de telle sorte qu'on se réfère à un aspect concret pendant que, dans l'autre, on se

²⁹³ *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 48; Cf. aussi C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*, p. 45.

réfère à un aspect abstrait. Il est affirmé plus loin que la loi de la polarité ne biffe pas la distinction entre Dieu et les créatures même si elle est valide pour les deux. Toute créature, par exemple, possède un début temporel et une fin, mais Dieu n'en a pas. Sa forme de temporalité, différente de celle des créatures, exclut la naissance et la mort ; il exclut aussi la corruption et tout changement consistant dans la croissance et la décroissance en valeur, comme seule la croissance est applicable en lui »²⁹⁷. Toutes ces données s'expliquent bien lorsqu'on réalise qu'il existe une grande différence entre les potentialités qui sont propres à Dieu et celles des êtres créés. « Les potentialités de Dieu sont infinies pendant que celles des créatures sont limitées. On peut montrer aussi que l'unité de Dieu est maintenue alors qu'on peut lui appliquer, ainsi qu'aux créatures, toutes les paires de contraires. Pour Hartshorne, l'unicité de Dieu peut être établie définitivement en termes duaux »²⁹⁸.

CHAPITRE IV : LES ATTRIBUTS DIVINS : TOUTE-PUISSANCE, OMNISCIENCE, PERFECTION, AMOUR.

A. Relativité divine du point de vue de la connaissance

En appliquant les enjeux de la créativité à plusieurs catégories descriptives de Dieu, on peut aboutir à plusieurs perspectives de démonstration de sa relativité du point de vue de son aspect concret. Il serait ainsi possible d'établir une telle dérivation par exemple au niveau de l'analyse des différents attributs divins, notamment l'omniscience, l'amour, la perfection... Etant donné que les conclusions de ces différentes analyses peuvent mener au même confluent, la relativité divine, cette partie du travail se limite à les exemplifier au niveau de l'attribut divin de la connaissance.

Le thème de la connaissance²⁹⁹ constitue un des éléments fondamentaux du principe de la relativité réelle de Dieu par sa relation à la création.

La théologie classique enseignait que Dieu crée les choses par sa connaissance et sa volonté (le Verbe) et qu'en les connaissant, Dieu les fait advenir à l'être. La production des

²⁹⁷ S. SIA, *op. cit.*, p. 49.

²⁹⁸ S. SIA, *God in Process Thought. A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht Boston, Lancaster, 1985, p. 48.

²⁹⁹ Ce thème est développé en plusieurs endroits et de manières diverses par Hartshorne. Cet exposé exploite une des synthèses les plus facilement accessibles chez le théologien néoclassique dans : C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976.

créatures n'engage aucun devenir en l'être divin. Pour la théologie néoclassique, ce principe est contradictoire à plusieurs points de vue³⁰⁰.

Il est à remarquer d'entrée de jeu qu'à ce sujet, la critique hartshornienne du thomisme n'est qu'un aspect de sa conviction générale que la question de la relation entre Dieu et la création a été un grand défi pour plusieurs théologiens du Moyen Age. Cependant, selon Hartshorne, Thomas d'Aquin est un de ces penseurs dont l'approche, malheureusement défectueuse à ce sujet, a été la plus complexe et la plus élaborée. A ce titre, la théologie néoclassique considère le thomisme comme un des paradigmes qui mérite une analyse critique particulière³⁰¹.

« Les problèmes du thomisme, écrit Hartshorne, sont ceux de tous les théistes classiques, hormis un accent spécial au sujet de ses ressources aristotéliennes. Un des ces problèmes, d'ailleurs déjà rencontrés par Philon et Maïmonide, est celui des relations entre Dieu et le monde ainsi que la difficulté que pose la doctrine selon laquelle Dieu est totalement non relatif et simple. Thomas est l'auteur du texte le plus classique à ce sujet. Il donne une contribution fine à la théorie des relations " externes " et " internes³⁰² " [...], ou [en langage

³⁰⁰Dans l'esprit de l'ouvrage : C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976, p. 119. L'article en question porte le titre d'*Aquinas* (1225-74). Dans son analyse du texte thomiste, Hartshorne ne cache pas ses appréhensions non seulement sur le maître médiéval mais aussi au sujet du thomisme en général. Quand on considère le climat des années cinquante, et l'influence de Gilson et de Maritain à Chicago, on peut se faire une idée du contexte polémique dans lequel cet exposé hartshornien a été présenté. Certains propos introductifs du texte de Hartshorne sont éloquentes à ce sujet : « Gilson a suggéré que St. Thomas était le plus grand organisateur des idées qui ait jamais existé. Comme ceci l'implique, les idées exposées dans la *fameuse Somme* ne sont pas, dans une grande extension, nouvelles, mais comment expliquer qu'elles soient jugées avec autant de considération ? Nous devons également nous mettre en tête qu'il s'agit là du plus grand théologien chrétien (en parlant de Thomas d'Aquin) à qui les écrits aristotéliens étaient dans une large partie accessibles. La manière dont il les a soigneusement infléchis se démontre dans ses *Commentaires*. En outre, personne n'a jamais eu de sens plus fin de la ligne qui sépare l'orthodoxie et l'hérésie. Par hérésie nous ne voulons pas dire « doctrine fausse » en rapport à « fausse doctrine vraie », mais plutôt « doctrines rejetées » en rapport à « doctrines acceptées ». Il est vrai que les accusations d'hérésie sont actuellement rares, et les jugements de l'Eglise à ce sujet étaient assez raisonnables ; cependant, les doctrines des Pères, prises de manière collective, sont très peu éloignées du système thomiste. Alors, nous avons dans cet homme (Thomas d'Aquin), le chrétien le plus aristotélien et l'aristotélien le plus chrétien que l'on puisse souhaiter rencontrer. Ainsi, le prestige de la philosophie grecque et la gloire des évangiles fusionnent dans une forme unique de splendeur qui a fasciné de nombreuses personnes ». Cf. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak...*, p. 119.

Cf. aussi C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Others Theological Mistakes...*, p. 26 ; sur l'infailibilité, voir pp. 37- 44. Voir aussi C. HARTSHORNE, *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven and London, Yale University Press, 1948, pp. 8-13.

³⁰²Pour une théorie plus achevée des relations internes et externes Cf. C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, pp6-7, 16-17, 65 et suivants. Pour les implications des relations internes et externes selon Cloots. Voir A. CLOOTS, *Philosophical and Religious Backgrounds of Hartshorne's Panentheism* : le

thomiste], relations " réelles " et " logiques ". Les relations peuvent être réelles dans la mesure où plusieurs termes sont concernés en leur(s) être(s) ". Dans le cas contraire, elles servent uniquement d'outils conceptuels pour appréhender leur réalité ; elles ne sont alors pas réelles³⁰³, mais elles sont logiques.

Pour Hartshorne, les différents principes dérivés de cette théorie du relatif et appliqués par Thomas à la relation entre Dieu et la création sont contradictoires. A ce sujet, les incohérences du thomisme sont démontrables par exemple, à partir des explications et analogies de la « relation de connaissance » entre Dieu et le monde.

1. Le rapport du connaissant à la chose connue

Hartshorne est d'accord avec Thomas lorsque ce dernier affirme que toute connaissance est un processus qui change le sujet connaissant par l'objet connu³⁰⁴.

La connaissance entraîne une relation réelle dans le connaissant et non dans l'objet connu. « La connaissance ou la science doit se conformer [...] à son objet. Et non l'inverse. C'est la connaissance qui prend la forme de l'objet et non le contraire. Seule la fiction, qui n'est pas une connaissance à proprement parler, permet de conformer l'objet à la pensée du connaissant. Ainsi, le connaissant est réellement relatif au connu. Terme de la relation cognitive, son être dépend de lui (du connu)³⁰⁵ ».

En effet, selon Thomas (pense Hartshorne), d'une part, tout connu comme connu implique un « connaissant », mais pas un « connaissant » plus qu'un autre. Le connu est relatif à un connaissant, mais pas à tel connaissant précis. Vis-à-vis des différents « connaissants », le connu est indépendant.

D'autre part, le connaissant devient différent (change) avec chaque objet particulier. « La connaissance selon laquelle un éléphant existe n'équivaut pas à celle selon laquelle un

sens de la relation interne consiste dans le fait que le terme objet de la relation est une partie du sujet. Dans les relations internes, le sujet est (finalement partiellement) constitué de cette relation. Il l'inclut. Et inclure une relation c'est inclure ses termes (DR6). Les relations internes sont des corrélats ontologiques de ce qu'on peut appeler « stricte implication en logique » (DR) 95. Connaître X présuppose une relation à X. Cette relation implique X. Cela signifie que non seulement la relation mais aussi X lui-même, est une partie du connaissant, qui est conditionné et partiellement constitué par lui. L'inclusion est pour Hartshorne la base de la relativité (WP 61). Le sujet est une synthèse de toutes ses relations internes. Il est alors une réalité inclusive. Une relativité parfaite, est alors une inclusion parfaite de toute chose.

³⁰³ Voir C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak*..., pp. 119-120.

³⁰⁴ Voir pour cette idée voir le sens de *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 120.

éléphant n'existe pas. Connaître, c'est saisir en évidence adéquate. Ainsi, personne ne peut saisir pour vraies des propositions contraires »³⁰⁶.

Par conséquent, « le " connaissant actuel " est relatif à ce qui advient à exister en particulier et qui, par le fait même, en tant qu'existant, peut être connu (la connaissance des possibles en tant que simplement possibles [fictive] étant quelque chose d'autre). Mais ce qui est connu en particulier dans une connaissance donnée ne doit pas être dit " exister " en vertu de cette connaissance »³⁰⁷.

Par contre, le théologien néoclassique rejette l'exception que l'Aquinat accorde à la connaissance en Dieu dans l'application de cette règle.

Hartshorne trouve contradictoire l'idée thomiste selon laquelle quand on dit que Dieu connaît le monde, l'être divin ne peut être changé réellement et être constitué par sa connaissance»³⁰⁸.

Dans la perspective de la théologie néoclassique, Thomas aurait élaboré là une théorie de la relativité (considérée par Hartshorne comme malheureusement unilatérale) de la créature par la connaissance de son créateur.

« Si le connu, ou l'objet, est le facteur non-relatif, et que le connaissant, ou le sujet, est le facteur relatif [...], alors Dieu comme omniscient, ne doit-il pas, être suprêmement relatif ?³⁰⁹ (s'interroge Hartshorne). Or, Thomas dit, au contraire, que la connaissance divine est créative. Donc, elle pose son objet dans l'être, elle le produit. L'objet connu lui est ainsi relatif comme dans la fiction. C'est le seul cas où, chez Thomas, la connaissance n'est pas relative à l'objet connu, mais l'objet lui est relatif car il en reçoit l'être et en dépend. Donc, du point de vue de la connaissance, la création serait relative à Dieu et non l'inverse. Comment expliquer une telle forme de connaissance dans les termes de Thomas lui-même ? Est-ce la même forme que celle de la connaissance humaine »³¹⁰ ?

Le théologien néoclassique répond à ces questions en mettant en avant que la présentation thomasiennne de la relation de connaissance entre Dieu et le monde a exploité des analogies par des inversions des termes. Elle a alors abouti à des absurdités sur le sens même

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁸ C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak...*, p. 120.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 120.

³⁰⁹ C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak...*, p. 120.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 120.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

de Dieu. « On ne peut répondre à une telle contradiction qu'en se référant à Maimonide chez qui " le connaissant n'a pas le même sens littéral dans les deux applications (humaine et divine) ". De toute façon, Thomas pose un sens analogique commun entre le « connaissant » divin et le " connaissant " humain. Il y établit une analogie qui intervertit les deux termes. Pour le " cas divin ", il donne au " sujet " le rôle pris par l'objet dans le " cas humain ". Le sujet divin connaissant devient " non-changeant " comme l'objet dans le cas humain. En même temps, l'objet de la connaissance dans le cas divin devient " changeant " comme le sujet de la connaissance humaine ».³¹¹

Hartshorne se demande alors, comment concilier le non-changement en Dieu avec la réalité des relations inhérentes. Quel statut peut être assigné aux relations inhérentes, sans renoncer à la base au principe selon lequel Dieu serait dépourvu de contingence et de changement ? Comment concilier les relations divines inhérentes avec le non-changement en Dieu (mis ici en position de sujet connaissant simple et stable) ?³¹² Selon Hartshorne, Thomas doit avoir rencontré ce problème³¹³.

D'autres preuves des contradictions du thomisme sur le sujet de la relation de connaissance entre Dieu et la création sont démontrées par Hartshorne à partir d'une analyse des analogies utilisées par le maître du Moyen Age.

2. L'analogie de la colonne

Selon le théologien néoclassique, pour envisager le rapport de la connaissance propre au monde strictement humain à celle du monde divin, Thomas propose une autre analogie aux termes curieusement inversés³¹⁴ et contradictoires sur le statut de Dieu : l'analogie de la colonne et de l'animal.

Hartshorne reprend là probablement l'idée de l'analogie thomiste de la colonne (*ST., Ia, q. 13, a. 7, rep*) dans laquelle il introduit l'idée de « l'animal » à la place de celle de « l'observateur » chez Thomas³¹⁵.

³¹¹ *Ibid.*, p. 120.

³¹¹ Pour cette idée, voir *Ibid.*, p. 120.

³¹² *Ibid.*, p. 120.

³¹² *Ibid.*, p. 120.

³¹² Pour cette idée cf. *Ibid.*, p. 120.

³¹³ Il est à remarquer que la problématique de la relativité divine vue à partir de la connaissance et de l'omniscience est largement traitée chez Hartshorne. Santiago Sia en fait une approche plus détaillée.

³¹⁴ C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak...*, p. 131.

³¹⁵ Dans sa lecture du (*ST., Ia, q. 13, a. 7, rep.*), Hartshorne remplace le mot « observateur » par « animal », Voir aussi C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 7.

En effet, selon la *Somme théologique*, « on dit que la colonne est à droite uniquement parce qu'elle se situe à droite de l'observateur : une telle relation n'est pas réelle dans la colonne, mais bien chez l'observateur. Puisque Dieu est en dehors de tout l'ensemble des créatures, et que toutes les créatures sont ordonnées à lui sans que ce soit réciproque, il est évident que les créatures "sont réellement référées" à Dieu. En Dieu, il n'y a pas une relation réelle avec les créatures, mais seulement une relation construite par la raison, tant que les créatures "sont référées" à lui. Ainsi, rien n'empêche que ces noms impliquant une relation aux créatures soient attribués à Dieu temporellement, non en raison d'un changement en Dieu, mais en raison d'un changement affectant la créature. C'est ainsi que la colonne passe à la droite de l'observateur sans subir elle-même aucun changement »³¹⁶.

En se situant dans l'esprit du rapport entre observateur et colonne (ici), Hartshorne considère qu'il serait erroné de situer Dieu (objet connu) à la place de la colonne et le monde (connaissant) à la place de l'animal (observateur chez Thomas)³¹⁷.

Selon l'interprétation de l'analogie de l'Aquinat par Hartshorne, l'analogie devrait se limiter à l'interprétation du cas ordinaire de la connaissance. Lorsqu'on connaît, on (l'observateur) change en fonction de l'objet connu (la colonne). Mais si on maintient le même sens de la « connaissance » et qu'on applique l'analogie de Thomas d'Aquin sur la connaissance divine, on doit commettre des inversions contradictoires sur le statut de Dieu. Il est possible d'affirmer par exemple que, lorsque Dieu nous connaît, il ne change pas (il demeure stable comme la colonne) et il nous crée, tandis que le monde (connu par Dieu) est réellement constitué de « provenance » vers l'être (ou de changement). Alors, la position du « connu » en rapport au « connaissant » dans le cas ordinaire de connaissance devient celui du « connaissant » vis-à-vis du « connu » dans le cas divin.

La relation du connaissant au connu est réelle dans le connu. Nous sommes déterminés par la connaissance³¹⁸ que Dieu dispose de nous. Dieu crée en effet par sa connaissance et sa volonté. Comment expliquer que Dieu soit à la fois la colonne qui ne change pas (cas ordinaire) et le sujet connaissant (cas divin) mais toujours non changeant comme la colonne (comme dans le cas ordinaire) ? Comment le monde censé changer quand il connaît Dieu peut demeurer changeant même lorsqu'il prend la position de l'objet connu ? Comment le monde, même lorsqu'il est connu par Dieu, ne peut-il pas changer ce dernier ?

³¹⁶ Selon la *ST.*, *Ia*, *q.* 13, *a.* 7

³¹⁷ C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak...*, p. 131.

³¹⁸ On expliquera plus loin que Hartshorne ne s'oppose pas au fait que Dieu crée par sa connaissance.

Hartshorne poursuit alors d'un ton ironique, en se demandant si le « Dieu » ainsi pensé ne serait pas alors, une sorte de « super-sujet » (*super subject*), un sujet qui ne change pas en vertu de l'objet qu'il connaît. Et dans ce cas-là, l'analogie de la colonne n'a plus de sens sauf dans le cas où l'on fait de Dieu une exception aux règles de la relation de connaissance. Car dans ce cas-là, deux données devront être prises en compte:

(1) Dieu serait à la fois l'objet qui fait mouvoir lorsqu'Il est connu (application normale de l'analogie et de la règle qu'elle implique) ;

(2) Dieu serait le sujet qui détruit l'implication de la relation de la connaissance. En effet, Il ne change pas par le fait des objets qu'Il « connaît » (non application de l'analogie et de sa règle).

En s'opposant au raisonnement du maître médiéval, Hartshorne reprend comme point de départ, le principe que c'est l'animal qui est affecté par la relation avec la colonne et non la colonne. Le théologien néoclassique pose alors le problème de l'applicabilité des termes³¹⁹ de l'analogie à Dieu comme être supérieur. Pour Hartshorne, si l'animal change par sa connaissance de la colonne, cela tient à la « subjectivité supérieure » ou à « la conscience » de l'animal. Le mouvement de l'animal est une preuve de sa supériorité intellectuelle par rapport à la colonne. L'objet mouvant, en vertu de sa conscience, est supérieur à la matière morte. Selon Hartshorne, Thomas pense probablement que le mouvement entraîné ici par la connaissance est une preuve de déficience. Cette dernière serait, chez l'Aquinate, propre à la connaissance dans les créatures tant que ces dernières dépendent de leurs objets. Le fait de se mouvoir en fonction de sa connaissance serait alors une preuve de dépendance vis-à-vis de l'objet connu. Chez Thomas, une telle situation ne pourrait s'appliquer à Dieu. L'Être divin doit être indépendant, simple et stable dans son procès de connaissance. En critiquant cette manière de pensée, le théologien néoclassique tire comme conséquence du raisonnement, le fait qu'il nous oblige alors à attribuer à Dieu le statut d'un objet non mouvant (et donc inférieur) plutôt que du sujet connaissant mouvant (supérieur). Dans l'analogie, ce statut inférieur appartient à la colonne. Si l'on attribue (applique) à Dieu le statut de la colonne, alors il se pose un problème quant à la traduction du sens de sa supériorité. Car, s'interroge le théologien néoclassique, « qui est supérieur, entre un organisme " se mouvant lui-même " et un agrégat fixe inorganique de cristaux? »³²⁰ Qui traduit le mieux la position de Dieu par rapport au monde, entre une « super-pierre » et un « super-organisme » individuel? Comment

³¹⁹ En respectant leurs inversions par Thomas d'Aquin (dans la perspective de Hartshorne).

³²⁰ *Ibid.*, p.131.

établir la supériorité de Dieu s'il doit occuper la position d'un objet non mouvant (la colonne) plutôt que celle de « l'observateur » (sujet mouvant par la connaissance). Ainsi donc l'analogie de la colonne et de l'animal aboutirait à une contradiction par rapport au sens de la supériorité de Dieu. Car si dans la connaissance qu'Il a du monde, Dieu ne change pas et demeure stable comme la colonne, alors Il est plutôt un objet inerte. Il est mis en position inférieure par rapport au monde qui, dans cette même logique, est censé se mouvoir (en statut supérieur de l'animal connaissant).

Interprétée avec une inversion qui ferait de Dieu un être stable dans sa connaissance du monde (en portant la caractéristique de l'inamovibilité de l'objet ou de la colonne), l'analogie de la colonne pose le problème de savoir si, en prenant la place d'un sujet non changeant (c'est-à-dire n'étant pas affecté par les relations au monde), Dieu peut encore garder une position de supériorité qui est propre à sa divinité.

Laquelle des deux positions convient le mieux à Dieu ? N'est-ce pas celle de l'animal (sujet changeant par la connaissance) ? Ainsi, Dieu ne devrait-il pas être, en tant que connaisseur du monde, un sujet affecté de relations, de changements ? ³²¹

B. Position de Hartshorne concernant la relation de connaissance entre Dieu et la création³²².

Selon Hartshorne, connaître c'est mettre en relation.³²³ Le processus de la connaissance est une relation qui unit le connaissant au connu. Les deux deviennent et sont structurés en relation. En divers sens, le connaissant (l'esprit) est intérieurement relié au connu. Dans le processus de la connaissance, l'esprit est déterminé par la présence ou l'activité de l'objet et il en devient influencé. Une des caractéristiques de l'esprit consiste en sa capacité d'être mû par d'autres tout comme par sa motion personnelle. La mémoire, qui est une activité mentale illustrative de la réceptivité de l'esprit, est un mode d'« être influencé » et non d'être « influençant ». Ce sont les objets qui conditionnent le connaissant et non l'inverse. Il existe une asymétrie impliquée dans le processus de la connaissance entre le « connaissant » et le « connu ». Cette dernière implique que le « connaissant » soit disposé à changer alors que la réalité connue demeure indépendante du changement³²⁴.

³²¹ *Ibid.*, p. 131.

³²² Cf. S. SIA, *op. cit.*, p. 58.

³²³ C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 6.

³²⁴ Voir *Ibid.*, p. 6-7, 16-17, 65. Nous précisons dans les paragraphes qui suivent que pour Hartshorne, cette indépendance de l'objet connu ne traduit pas non plus exactement la position du

Selon Hartshorne, connaître, c'est subir une influence. Le théologien néoclassique discute de l'idée selon laquelle des relations peuvent être externes à tous leurs termes. Au final, il est convaincu du fait que, dans une relation, un terme peut changer du fait qu'il est intérieurement affecté ou structuré³²⁵. Dans le cas de la connaissance, le connaissant est intérieurement relié à l'objet connu ; il en est modifié. De fait, si aucun terme n'est dit être constitué par la relation, alors la « relationalité » est additionnelle à tous les termes³²⁶.

La connaissance est une relation interne par le fait que le sujet connaissant en est touché³²⁷.

« Alors, dans ce contexte, l'objet de la connaissance demeure externe. Il jouit d'une indépendance vis-à-vis du processus de la connaissance. Il est extérieurement « relié » à l'esprit qui le connaît. L'esprit est lié à quelque chose qui n'est pas dépendant de lui. En vertu de la nature même de la connaissance, le connaissant ne détermine pas son objet mais l'accepte. Le connaissant peut déterminer seulement sa réponse aux objets. Il ne peut faire se mouvoir les données de sa connaissance. Certes, les objets doivent toujours être déterminés. Autrement, il n'y a rien à connaître. Cependant, leur détermination est indépendante du processus de la connaissance³²⁸. Il convient de signaler en passant que ce principe constitue un des quelques rares lieux où Hartshorne reconnaît qu'il est en accord avec Thomas d'Aquin et Aristote. « Hartshorne est d'accord avec Aristote et Thomas³²⁹ pour dire qu'il existe ainsi des relations de dépendance et que les formes ordinaires de la connaissance les illustrent. Nous pouvons connaître les choses étant donné qu'elles ont toujours existé. Mais notre

monde vis-à-vis de Dieu. Car l'indépendance du monde et celle de Dieu sont toutes deux partielles dans la créativité alors que celle de l'objet de connaissance est totale (du moins en nous en tenant jusque là au point de vue de Hartshorne). Ce propos repris d'un paragraphe déjà évoqué plus haut est significatif à ce sujet : « le "connaissant actuel " est relatif à ce qui advient à exister en particulier et qui, par le fait même, en tant qu'existant, peut être connu (la connaissance des possibles en tant que simplement possibles [fictive] étant quelque chose d'autre). Mais ce qui est connu en particulier dans une connaissance donnée *ne doit pas être dit " exister " en vertu de cette connaissance* ». Cf. C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak...*, p. 120.

Donc le connu est *totale*ment indépendant du connaissant. Et pourtant dans la créativité le monde n'est pas « totalement » indépendant de Dieu et inversement. Toute dépendance est partielle.

³²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 120.

³²⁵ Cf. C. HARTSHORNE, *Divine Relativity* ..., p. 64.

³²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 64.

³²⁷ Voir *Ibid.*, p. 67.

³²⁸ Cf. S. SIA, *God in Process Thought. A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1985, p. 58.

³²⁹ Il est à remarquer que, par moment Hartshorne a avoué que, pour certaines théories, notamment celle des relations internes et externes, il est débiteur envers la tradition classique médiévale. Voir *Divine Relativity...*, p. XII, : « Je considère cette théorie médiévale comme vraie perspective de base, pour une théorie réaliste de la connaissance. Malgré le ton polémique de ma référence à la théologie classique, spécialement thomiste, je suis de manière obvie débiteur de cette tradition, peut-être tout comme Whitehead dont les vues sont très en accord avec celles de ce livre ».

connaissance ne peut les faire venir à l'existence. En effet, l'existence première pour les choses est une condition pour que nous soyons capables de les connaître »³³⁰. Cependant le théologien néoclassique maintient que [...] « dans le processus de la connaissance, quand un terme est « objet », il demeure « externe à ». Il est alors indépendant du connaissant »³³¹.

En théologie néoclassique, ce principe doit être appliqué à la relation de connaissance entre Dieu et le monde. Si Dieu connaît le monde comme objet, il doit être structuré par sa connaissance. Il doit en subir un devenir. Ce principe peut aussi être traduit par la réalité de la relation d'amour.³³² Il s'y atteste de manière évidente. L'amour est une relation qui a le plus d'effet dans l'aimant.

C. La connaissance concrète de Dieu

Les propos qui précèdent viennent de souligner qu'en théologie néoclassique, dans la relation de connaissance, Dieu doit dépendre du monde. Cependant, une précision reste encore à retenir : chez Hartshorne la théorie relationnelle « interniste » de la connaissance divine n'implique pas l'existence d'une création dont l'être serait indépendant de Dieu. Si la théorie de la relation de la connaissance implique une dépendance du sujet vis-à-vis de l'objet et une indépendance de l'objet (relation externe) vis-à-vis du sujet (qui en fait ne le crée pas), pour le cas de Dieu, le monde (objet de sa connaissance) n'est pas totalement indépendant de lui. Il n'y a pas de monde sans Dieu. NCnc excluait déjà une création sans créateur. Bien plus, dans la créativité les données (incluant Dieu et le monde) sont en dépendance et indépendance partielle. Hartshorne ne veut pas affirmer que Dieu n'a aucun pouvoir sur nous. Dans la mesure où il est l'objet suprême de notre conscience (foi, religion), Dieu ne peut manquer de pouvoir sur nous. Dieu nous influence à travers la conscience que nous avons de son être.³³³ Bien plus, le théologien néoclassique est d'accord avec Thomas pour affirmer que Dieu constitue des objets en les connaissant. Cependant, il ajoute que l'être divin ajuste les objets en question à ses propres buts. Dieu peut ajuster des choses à son projet long et abstrait. Mais

³³⁰ S. SIA, *op. cit.*, p. 58.

³³¹ *Ibid.*, p. 58.

³³² Il aurait été aussi intéressant de traiter de manière particulière de la relativité de Dieu à partir du thème de l'amour. Mais ce dernier ayant déjà été évoqué quelques fois, et pour plus de synthèse dans ce travail, il nous semble suffisant de limiter notre exposé au thème de la connaissance. Aussi, convient-il de retenir que sur le thème de la relation entre Dieu et le monde comme fait de dépendance, les analyses des propos hartshornien de l'« amour divin parfait » amènent aux mêmes conclusions que celles de la relation de la connaissance divine. Car pour Hartshorne la connaissance et la sympathie adéquate coïncident. Dieu ne peut être l'« insurpassable » aimant adéquatement » sans connaître et donc être changé par l'objet de son amour/ou de sa connaissance.

³³³ Voir *Ibid.*, p. 58-59.

les données ajustées par Dieu sont plus que des abstractions. Il s'agit de tout l'ordre concret. Dans ce cas alors, en modelant les objets qu'il connaît et aime, Dieu en est forcément touché, changé. Dans cette perspective, la création par l'intelligence divine (qui n'est pas *ex nihilo* selon Hartshorne³³⁴) est donc strictement corrélative à un changement en Dieu. L'expérience humaine ne fournit aucune base pour soutenir l'idée d'un connaissant qui, dans son aspect concret, ne pourrait être qualifié par sa relation à ses objets de connaissance.

D. Dieu et la connaissance des données positives. La question de la faillibilité de Dieu

Comme toute connaissance, la pensée divine est également caractérisée par un aspect contingent : concrètement ou en actualité, elle exclut la cognoscibilité simultanée des possibilités positives. En l'occurrence, " Dieu connaît qu'il a plu hier " ne traduit pas que Dieu connaît au même moment le reste du déroulement du temps (non pluvieux) de toute la journée d'hier. Il ne peut pas simultanément (en actualité) connaître le temps de pluie et celui de « non-pluie » d'hier. Les deux possibilités positives ne peuvent pas coexister. Dieu ne peut connaître « hic et nunc » qu'une seule des ces deux possibilités. Sa connaissance concrète doit être faillible³³⁵.

« A supposer que quelque chose qui n'existe pas présentement vienne à l'existence (par exemple, la possibilité qu'il y ait des nuages troubles). Il s'agit là pour Dieu d'une nouvelle donnée à connaître et à affronter en tant que telle. Le fait que Dieu n'ait pas connu cette possibilité éternellement « telle qu'elle est en actualité » ne constitue pas une ignorance ». ³³⁶

Il y va de la nature même de la connaissance des actualités. Comme toute connaissance, la « connaissance divine » au sujet de l'existence actuelle de telle ou telle chose en situation concrète est contingente. Tel est aussi le cas de nos décisions. Si Dieu les connaissait avant leur(s) émergence(s), nous ne serions plus libres dans l'action. Ainsi, concrètement, la connaissance divine doit contenir des accidents. La connaissance divine constituée par le fait qu'« il a plu hier » est un accident constitutif de sa réalité car s'il n'avait pas plu hier, cette connaissance n'existerait pas. La relation de connaissance implique une structuration de la réalité divine par l'ordre de l'« indéterminé », de l'« accidentel », du hasard, de l'imprévu. La connaissance divine pourrait prendre en compte un changement de

³³⁴ Remarquons ici que la création par la connaissance et la volonté chez Thomas d'Aquin se fait en différence de nature et donc implique le « *ex nihilo* ». Par contre chez Hartshorne, la même création par connaissance créatrice implique plutôt un ajustement coopératif des choses du monde avec le créateur. Elle n'est pas *ex-nihilo*.

³³⁵ *Ibid.*, p. 60.

³³⁶ *Ibid.*, p. 60.

données. Il n'a pas plu, mais il aurait pu pleuvoir ; Dieu aurait pu connaître ce fait comme une simple possibilité et non comme une actualité. Dès lors que l'objet de la connaissance est contingent, la connaissance de Dieu sur le particulier pourrait être autre qu'elle n'est. Affirmer le contraire peut impliquer la conclusion selon laquelle quelque chose aurait pu avoir lieu, et ne s'est pas réalisé, mais que Dieu la connaissait quand même déjà, comme ayant eu lieu ³³⁷. Un tel raisonnement serait erroné³³⁸.

Dans cette perspective de pensée, Hartshorne exclut l'idée d'une connaissance divine préalable des « actualités » avant qu'elles n'aient émergé dans le réel. Sia commente cette position du théologien néoclassique en rappelant qu'« [...] on ne peut non plus affirmer, comme on le fait souvent, que Dieu en connaissant sa propre essence entièrement causale voit tout ce qui peut être produit par elle. Car la connaissance adéquate d'une cause en rapport avec ses effets consiste justement dans la connaissance de tous ses résultats possibles. Or, ces résultats ne constituent qu'un certain rang des possibilités. Ils ne peuvent jamais s'offrir en totalité de leur(s) actualité(s) avant leur(s) existence(s) concrète(s) (hic et nunc). Les causes n'expriment jamais précisément les résultats actuels même si elles déterminent une certaine prévision des effets possibles. Dieu, en connaissant son essence éternelle, pourrait reconnaître comme éternelles toutes les possibilités aussi longtemps qu'elles impliquent cette essence. Cependant, par ce fait-là, il ne connaîtrait jamais de toute éternité leur actualité. Autrement, on aboutirait à une contradiction sur le rapport entre la connaissance du possible et de l'actuel »³³⁹.

La distinction entre la connaissance de Dieu de l'actuel comme actuel et sa connaissance du possible comme possible implique que la connaissance divine est concrète. La connaissance divine de l'actuel est limitée juste à ces possibilités qui sont en fait actualisées. Dieu pourrait connaître l'actualisation d'autres possibilités là où de telles actualisations ont lieu, mais là où elles n'ont pas encore lieu, il ne peut pas les connaître. Il en découle une certaine finitude dans la connaissance de Dieu. Carnap fournit à Hartshorne cette

³³⁷ Voir C. HARTSHORNE, *Philosophers Speak...*, p. 510.

³³⁸ Pour la critique de Hartshorne à ce sujet, voir *Philosophers Speak...*, p. 126-133 en comparaison avec *ST., Ia, q. 14, a. 3* : Dieu connaît-il les futurs contingents?

³³⁹ S. SIA, *God in Process Thought. A Study in Charles Hartshorne's Concept of God (with a Postscript by Charles Hartshorne)*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 60.

démonstration axiomatique³⁴⁰ de l'idée de la contingence en Dieu par le biais de sa connaissance du monde :

-soit P. Dieu possède une connaissance infaillible du fait que le monde existe ;

-Q. Le monde existe de manière contingente ;

-R. Il n'existe en Dieu rien de contingent ;

Or :

1) P implique Q ;

2) R implique que P est nécessaire ou que la connaissance divine n'est pas en Dieu (ce qui est absurde) ;

Ainsi, Q est nécessaire (ce qui est impliqué par proposition nécessaire est nécessaire). La solution non thomiste consiste à dire avec Socinus, Whitehead et plusieurs autres, que R est faux, Dieu possède des aspects contingents (et n'est pas totalement immuable, impassible, et d'autres attributs thomistes). Un thomiste doit admettre la contingence en Dieu, ou rejeter que P affirme quelque chose en Dieu. Mais alors, qu'est-ce qu'une chose en dehors de Dieu ? » Dieu est alors supposé croître, changer réellement dans sa relation de connaissance aux actualités des choses³⁴¹.

CONCLUSION SUR LA NATURE CONCRETE :

L'exposé des propriétés et du sens de Dieu dans la nature concrète au travers de sa position dans la créativité constitue, en parallèle à la présentation de NCnc, l'un des pivots même, de la pensée de Hartshorne. Dans cet exposé le théologien néoclassique affirme que :

- Dieu est une société ordonnée d'occasions en émergence dans la synthèse créatrice ;
- Dieu est un être doté d'une contingence par laquelle il croît dans le devenir au travers des relations internes et externes avec les autres entités ;

³⁴⁰ Voir C. HARTSHORNE, *The Darkness and The Light. A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made It Possible*, Albany, State University of New York Press, 1990, p. 232-233. Cette approche formaliste reçue par Hartshorne de Carnap fait également penser que la problématique de l'existence de Dieu pouvait préoccuper l'auteur de *La construction logique du monde*.

³⁴¹ D'autres thèmes peuvent être relevés et développés chez Hartshorne dans la perspective d'approfondir la question de l'infailibilité, notamment dans C. HARTSHORNE, *Divine Relativity...*, p. 62 ; la connaissance divine et le temps (rapport au futur et au passé), le problème du mal et de la providence p. 67, la personnalité divine.

- Dieu n'est pas créateur unique; au contraire il est partiellement créature et « co-créateur » ;
- la création divine n'est pas un acte *ex nihilo* ;
- Dieu est en dépendance partielle de l'émergence des événements ;
- si chaque élément qui entre en jeu dans l'émergence des entités est partiellement imprévisible, Dieu est alors aussi partiellement faillible ;
- il n'existe pas de cause produisant un effet de manière absolue car la réalité qui émerge d'une synthèse créatrice est toujours partiellement autocréative, imprévisible et indéterminée ;
- Dieu est partiellement libre car toutes les entités, de l'être divin jusqu'à celles qui sont subatomiques, sont partiellement interdépendantes ;
- il n'y a plus lieu de parler de la toute-puissance, de l'omniscience et de l'immutabilité divines ;
- par sa relation de connaissance au monde, Dieu doit être structuré d'un devenir ;
- l'être divin est dans une perspective moniste *All-inclusive* : par sa sympathie et son amour, il est présent à toute actualité et rien n'existe qui échappe à l'interaction avec Dieu (il n'existe pas d' « en dehors de Dieu » ;
- S'il n'existe pas d'« en dehors de Dieu », on peut parler alors d'un panenthéisme et d'une présence divine à toute expérience (panexpérientialisme) ;
- comme pour toute entité, il n'existe pas d'identité stricte pour Dieu ; en toute étape du devenir, il est à la fois le même et différent de lui ; s'il y a lieu de parler d'identité stricte il s'agirait plutôt de la réalisation divine fuyante dans le devenir (une non identité partielle) ;
- Dieu dispose pourtant d'une identité, un « je » générique qui n'est rien d'autre que l'ensemble de ses propriétés générales caractérisant (de manière générique et abstraite) ses diverses occasions successives;
- Si Dieu dans la créativité se construit au fur et à mesure de ses interactions, il est relatif et non immuable ;
- Dieu est alors un être relatif variant avec les changements dans les créatures ;

- dans une telle perspective, les relations trinitaires ne sont pas des vraies relations car leurs termes ne varient pas (l'Esprit saint et le Christ sont immuables) ;
- la révélation au sens d'inspiration infaillible est un non-sens, le Dieu de la théologie néoclassique est *All-inclusive* et ne peut disposer de parole dans un livre ;
- Dieu est en relation interne avec le mal et la souffrance...

Tels sont les différents points d'ancrage des remises en cause théologiques que la description de la nature divine concrète dans la créativité oppose aux évidences en théologie classique en général, et à la pensée de Thomas d'Aquin en particulier. Dans la suite de ce travail, nous souhaitons prendre particulièrement en compte quelques-uns des thèmes d'antinomie(s) entre les deux systèmes et présenter nos objections à certaines idées de Hartshorne. Nous confirmerons ainsi notre thèse selon laquelle certaines oppositions hartshorniennes à la pensée thomasienne ne s'imposent pas, que sa pensée est restée inachevée et qu'il existe des possibilités de mises en évidence de points communs entre les deux systèmes.

CHAPITRE V : OBJECTIONS CONTRE CERTAINES IMPLICATIONS DU PRINCIPE DE LA CREATIVITE.

A partir des propos qui précèdent, on peut constater que l'exposé par lequel Hartshorne fonde le sens de Dieu comme réalité concrète dans la créativité est au confluent de plusieurs arguments. La diversité d'arguments peut également susciter un grand nombre d'objections contre la théologie néoclassique, selon le point de vue d'où l'on interprète la pensée de Hartshorne. En poursuivant la mise en avant des objections que nous avons établies contre l'exposé de la nature abstraite, les pages suivantes présentent quelques remises en cause que nous opposons (dans les limites de ce travail) aux antinomies critiques formulées par la théologie néoclassique de la nature divine concrète à l'encontre la pensée thomasienne.

A. L'absence d'une théologie approfondie sur l'altérité divine

Selon Hartshorne, un des enjeux de la créativité consiste dans l'introduction de l'action divine créatrice à l'intérieur d'une multiplicité causale. Cette multiplicité causale inclut la part d'indétermination qui fonde la nouveauté naturelle à l'émergence constitutive de tout événement.

Cependant, en admettant ce principe, un des prix à payer consiste dans l'acceptation d'une certaine obscurité, d'une indétermination partielle dans les rapports *mutuels* entre Dieu et les événements. « *Mutuels* » signifie ici que, non seulement les événements, le monde émergent et échappent partiellement à Dieu, étant donné qu'il est toujours une nouveauté (partielle), mais aussi que Dieu échappe partiellement à toute entité en émergence. Cette affirmation s'impose tout simplement à partir du principe selon lequel, du point de vue de son aspect concret, Dieu, aussi, fait partie des éléments émergents dans la synthèse créatrice ; il doit aussi disposer d'une dimension de nouveauté partielle.

En effet, si dans la multiplicité causale, toute entité est partiellement imprévisible, alors, Dieu doit l'être aussi. Il est aussi partiellement obscur en tout rapport avec n'importe quelle entité. Hartshorne aurait dû éclaircir cet aspect qui n'est pas de moindre enjeu dans la créativité. Il n'a exploité que la dimension de l'obscurité ou l'indétermination partielle du monde vis-à-vis de Dieu et non celle de Dieu vis-à-vis des autres entités. Cette restriction lui a permis de limiter l'absoluité divine par la créativité, en soulignant la structure ontologique de toutes les entités par une certaine indétermination, une liberté partielle vis-à-vis de Dieu.

Et pourtant, si l'affirmation de l'obscurité ou l'indétermination partielle des événements vis-à-vis de Dieu était explicitement accompagnée de son corollaire : l'obscurité partielle de Dieu vis-à-vis des réalités en émergence, alors la relation entre Dieu et la création serait constituée, non seulement d'une dépendance partielle mutuelle entre les données, mais aussi des obscurités partielles mutuelles de l'un vis-à-vis de l'autre. Dieu y serait alors posé en situation non seulement de dépendance (relation interne), mais aussi d'indépendance (mystère) ou de surprise partielle dans son rapport à tout événement. Il serait présenté comme un être partiellement obscur dans ses relations aux électrons, aux atomes, aux molécules, aux cellules, aux végétaux, aux animaux et aux humains et à tout événement.

Ainsi, le principe de créativité serait chargé, non seulement de celui de la dépendance divine partielle, mais aussi de son opposé, l'indépendance, la fugacité, l'obscurité tout aussi partielle de Dieu. L'altérité divine serait soutenue, ne fût-ce que partiellement, car elle est impliquée par la créativité elle-même.

Cette remarque semble rejoindre celle de Maldamé qui reproche une sorte de déficit de prise en compte de la notion d'altérité divine et de différence entre Dieu et la création chez Whitehead et les théologiens du procès. Si elle exploitait ce thème de la différence ou de l'altérité divine sans lequel elle ne peut fonctionner, la créativité hartshornienne serait déjà plus proche de la théologie à la fois apophatique et positive (ou affirmative) de Thomas d'Aquin.

Hartshorne fonde de manière hésitante cette affirmation de la dimension du mystère ou de l'altérité divine au niveau de la description de l'aspect concret de Dieu.

Cependant, en poussant ses réflexions plus loin, la théologie néoclassique exploiterait là un de ses points communs non seulement avec le thomisme mais aussi avec l'expérience religieuse en général : l'obscurité divine. Tant que la créativité n'exploite que l'aspect d'une relation de dépendance de Dieu vis-à-vis de la création, mais sans mettre aussi en valeur une indépendance du créateur vis-à-vis du créé, sa présentation hartshornienne semble s'arrêter à mi-chemin. Elle évite de soutenir explicitement et systématiquement l'idée d'un Dieu partiellement obscur ou mystère au regard des autres entités.

Et pourtant, en reconnaissant cette absoluité même partielle à Dieu, on pourrait ouvrir une perspective de discussion pour savoir, s'il faut nécessairement que Dieu soit, « à un certain degré, dépendant du monde » pour que le monde soit libre dans la créativité.

On pourrait aussi, à partir de ce point d'affirmation de l'obscurité divine partielle, poser la question de savoir, le « quid » d'une indépendance dite partielle de Dieu dans la créativité. Quelle serait, métaphysiquement parlant, la différence entre l'absoluité ou l'indépendance dite partielle et l'absoluité dite totale de Dieu (en théologie classique par exemple) ?

Si Hartshorne posait explicitement le principe de l'indépendance divine partielle impliquée par sa créativité, il ouvrirait la porte de discussion sur le sens même du rapport entre l'absoluité partielle et celle qui est non partielle. On reviendrait alors en arrière pour considérer qu'il faut déjà créer un système théologique dipolaire assumant une notion de concrétude divine pour que cette indépendance partielle ait un sens.

Mais dans un système différent de celui de Hartshorne (notamment la théologie classique) qui pense Dieu comme un être totalement différent de nature, doté d'une absoluité et totalement libre, il n'y a pas d'indépendance partielle. Il n'y a qu'absoluité totale et la création est considérée comme un don vivant en toute liberté.

Une telle pensée est-elle incompatible avec la créativité ? Nous ne le pensons pas. Il y a moyen d'intégrer un Dieu totalement libre et doté d'une absoluité à l'intérieur de la créativité. Pour y arriver, il convient de prendre en compte un des thèmes clés qui permet d'articuler l'absoluité divine et la créativité (relativiste) : la différence de nature.

B. La différence de nature revisitée et la place de l'indépendance divine dans la créativité

La différence de la nature divine d'avec les autres entités est un des thèmes thomasiens qui n'a été ni fort exploité ni systématiquement critiqué par Hartshorne et par Whitehead.

Les deux penseurs du devenir ont abondamment réfléchi sur les principes qui permettent d'introduire la réalité divine dans une relation réelle mutuelle avec les autres réalités. Ils ont moins systématiquement évoqué les données qui séparent Dieu de la création en une différence de nature. Cette prise de position leur permettait d'éviter de faire de Dieu une exception aux lois métaphysiques.

Chez Whitehead, Dieu est transcendant, mais cette transcendance est une propriété qui est propre à Dieu comme conséquence du système catégoriel. Dieu est transcendant étant donné que le système requiert qu'il existe un être qui soit éternel, réservoir des idées éternelles ou de tous les possibles.

Selon Alix Parmentier (dans sa thèse sur Whitehead), toute entité actuelle est un intermédiaire (*metaxu*) entre la potentialité et l'actualité, mais le passage de la potentialité à l'actualité se fait via l'action divine³⁴². Dieu conçoit tous les possibles, et en les concevant synthétiquement dans toutes leurs relations mutuelles possibles, il les rend aptes à se réaliser dans les entités actuelles, selon les divers degrés de leur convenances (*relevance*) ; ensuite (si l'on peut dire, car il n'y a pas de succession temporelle entre les deux actes), Dieu s'offre primordialement à chaque entité actuelle qui en le « préhendant » ainsi, « préhende » par là même les possibilités qui sont offertes à son procès de réalisation. Ceci constitue la première objectivation de Dieu pour les entités actuelles ; il y a en aura une seconde, celle de la nature conséquente qui constituera sa nature superjective³⁴³. Dans cette première dimension d'objectivation, Dieu constitue « l'évaluation conceptuelle inconditionnée et éternelle de l'entière multiplicité des objets éternels. A ce niveau abstrait de la nature primordiale, Dieu n'est pas dérivé ».³⁴⁴

Cependant, la même transcendance divine au niveau abstrait est posée comme exemplification de la créativité.

Selon Alix Parmentier l'ultime chez Whitehead n'est pas Dieu, mais plutôt la créativité. Dans sa nature primordiale, tout en étant éternel et intemporel, Dieu présuppose «

³⁴² Cf. A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 351.

³⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 351.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 351.

le caractère métaphysique général de l'avancée créatrice qu'est la créativité. Il en est l'exemplification, la manifestation primordiale. La nature primordiale de Dieu est l'acquisition par la créativité d'un caractère primordial³⁴⁵. « Dans la philosophie de Whitehead, l'ultime n'est pas Dieu, mais la créativité. Dieu est donc à la fois créature primordiale, l'accident primordial, non temporel de la créativité et l'élément qui conditionne la créativité »³⁴⁶.

Bien plus, par rapport à son activité d'évaluation des potentialités, Dieu ne précède pas et ne crée pas les idées éternelles. Il n'est primordial que par le fait qu'il est constitué par son activité d'évaluation. « (RM 145); Dieu " est " la réalisation complète des formes idéales. Le royaume des cieux est Dieu. Si les objets éternels sans Dieu ne peuvent être distingués du non-être, Dieu ne peut pas davantage être sans ces formes d'expérience conceptuelle qui constituent sa nature primordiale. La nature primordiale n'est pas davantage antérieure aux objets éternels que l'être d'une réalité n'est antérieur à sa forme. Ce " fait actuel " - mais incomplètement actuel qu'est la nature primordiale de Dieu est à la fois un acte de création absolument libre à l'égard des créatures et lui-même le fait créer primordial [...]. Si Dieu est dit suprême, cette suprématie ne sera pas unilatérale, absolue, opposée au relatif : Dieu est suprêmement relatif. Si Dieu est tout-puissant, c'est au niveau abstrait de l'harmonisation conceptuelle de l'ordre de possibilité, car son action est autonome en un sens. Mais là encore il ne fait qu'exemplifier la créativité en considérant cette évaluation conceptuelle en elle-même, qui est un certain sens exceptionnel. En ce sens, il peut être dit parfait, infini. Absolu. Mais si Dieu est dit tout-puissant, il est alors aussi la cause du mal et du bien. Il est l'auteur suprême de la pièce et de toutes ses limites et succès. Par contre, si la toute-puissance signifie : fondement suprême de toute limitation, il est alors celui qui sépare le bien et le mal. Si Dieu était considéré à tous égards comme infini, il serait bon et mauvais à la fois »³⁴⁷. Selon Alix Parmentier, « pour Whitehead, attribuer à Dieu un pouvoir arbitraire est une profanation »³⁴⁸.

Par ailleurs, la transcendance divine est reconnue par Whitehead du point de vue de sa nature abstraite : Dieu y est absolu, éternel, indépendant, infini, parfait. Mais d'une part, cette transcendance est une exemplification de la créativité, et alors le système whiteheadien prône plusieurs transcendances à côté de celle de Dieu. Notamment, Dieu présuppose la créativité (qui est l'ultime) dont il est l'exemplification suprême absolue. Ergo, la créativité est plus

³⁴⁵ Cf. A. PARMENTIER, *op. cit.*, p. 356.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 356.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 460.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 460.

transcendante que Dieu. D'autre part, Dieu dans cette même nature déclarée transcendante ne crée pas les idées éternelles. Il ne les précède pas. Il est constitué par l'évaluation qu'il en fait. Et, vu sous cet angle, il est « co-transcendant » avec les idées éternelles. Il est coéternel avec ces dernières. La seule dimension qui demeure d'indépendance de Dieu consiste dans le fait qu'il évalue le royaume « des possibles ». Et cette évaluation ne dépend pas des idées éternelles. Des rapports de Dieu à la créativité dans la nature primordiale, de son rapport aux idées éternelles, on peut alors dériver une transcendance divine en plusieurs directions problématiques.

A titre d'exemple :

-Par rapport à la créativité, Dieu est l'exemplification de cette dernière. Et si c'est la créativité qui est l'ultime, alors elle est plus transcendante que la transcendance divine. Mais rien n'enlève par cela même la possibilité pour Dieu d'être coéternel avec la créativité dont il est l'exemplification. Dieu peut être éternellement « exemplifiant la créativité » qui est tout aussi éternelle que lui. Mais, bien que l'éternité divine demeure, la question se pose toujours de savoir si c'est la créativité qui est l'ultime et si elle se situe au-dessus de Dieu ou l'inverse. Dieu est-il vraiment transcendant dans les conditions où il est « la créature primordiale, l'accident primordial, non temporel de la créativité et ce qui conditionne la créativité » ?

- Dieu ne précède pas les idées éternelles, il est coéternel avec elles, il ne les crée pas mais son être primordial se laisse créer (constituer) par son activité d'évaluation même des potentialités. Si Dieu ne crée pas les objets éternels, alors non seulement il est créature primordiale par rapport à la créativité, mais il n'est pas un être absolu au sens de « nécessaire » car il existe, à ses côtés, la créativité qui est coéternelle avec lui ainsi que les idées éternelles qu'il ne crée pas. Ainsi, tout en étant transcendant au sens d'éternel, il est contingent à l'intérieur d'une coéternité avec la créativité et les idées éternelles. La contingence ici signifie que là où il est Dieu dans l'abstrait, il n'est pas les idées éternelles et inversement. Ergo, la place de Dieu limite celle des idées éternelles et inversement.

Aussi, dans leur situation d'éternité, si Dieu n'est pas l'ultime ou n'est pas la créativité, la place de la créativité limite celle de Dieu et inversement. La coéternité de Dieu avec la créativité et les idées éternelles pose donc le problème du sens précis de la transcendance divine qui ici est une sorte de co-transcendance. Et s'il en est ainsi, cette transcendance partagée peut compliquer l'idée de l'absoluité, de la nécessité et surtout celle de l'indépendance. Si dans sa nature primordiale, Dieu est l'exemplification de la créativité et est constitué par l'évaluation des idées éternelles, alors il est un être relatif à l'avancée

créatrice et à son activité d'évaluation de la potentialité. Il serait en tout sens transcendant mais pas indépendant de ces deux dimensions.

Cependant, à y regarder de plus près, Whitehead ne dit aucunement que Dieu fusionnerait avec les idées éternelles (dont il est le réservoir) et avec la créativité. Le philosophe de Harvard considère alors qu'il y a une marge de différence, d'altérité entre la réalité appelée Dieu, celle qui constitue la créativité et les objets éternels. La dimension de différence et d'altérité est là, mais Whitehead ne l'exploite pas. Dieu, s'il est Dieu, doit échapper d'une certaine façon à la créativité et aux idées éternelles. La même logique peut être appliquée à la créativité et aux idées éternelles.

Dans tous les cas, les trois réalités doivent s'imbriquer l'une dans l'autre tout en maintenant une certaine différence, limitation, altérité et indépendance. Avant que Dieu ne soit principe de limitation, il doit tout naturellement « ne pas être » la créativité, ni les idées éternelles. S'il est l'exemplification suprême de la créativité, il est alors différent de cette dernière. Whitehead ne met pas en valeur cette perspective car elle s'orienterait encore vers le soutien d'une indépendance divine.

Une telle perspective de pensée le rapprocherait d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Le fait d'éviter d'approfondir l'indépendance divine (et celle de la créativité et des idées éternelles par rapport à Dieu) aboutit à l'affirmation d'une transcendance de Dieu qui in fine présuppose la créativité et est relative à cette dernière. De toute façon, elle en dépend car elle est en Dieu une exemplification de la créativité. De même, si Dieu ne crée pas les idées éternelles et est constitué par l'évaluation qu'il en fait, il est le relatif de son action. Et cette dernière est elle-même relative aux idées éternelles. Dieu peut alors être éternel par rapport aux réalités concrètes, mais il est dépendant de son action liée aux idées éternelles. A nouveau, l'altérité divine, sa différence de nature par rapport aux réalités avec lesquelles il est coéternel, n'est pas mise au clair.

Par contre, c'est la nature concrète qui peut être transcendée par les entités actuelles (créatures-créatrices). La nature superjective doit être l'altérité divine re-projetée comme immanente dans les réalités. Alors que la nature concrète de Dieu se ressent des effets des entités, ses propriétés comme principe de limitation, réservoir des idées éternelles, superjet, sont des dimensions divines qui lui sont propres. Ainsi, s'il y a importance de Dieu comme principe de limitation, source des idées éternelles et superjet, ces dimensions manquent alors aux autres entités. Elles sont proprement divines et constituent déjà une part de la singularité de la nature divine dans la créativité whiteheadienne.

Par ces caractéristiques, le Dieu whiteheadien devrait au moins ontologiquement disposer d'une autre nature que les autres entités. Il devrait être d'une manière ou d'une autre une altérité. S'il ne disposait pas de cette nature en altérité, constituée par ces caractéristiques différentes de sa nature conséquente, toutes les entités ou leurs ensembles seraient des principes de limitation, des réservoirs d'idées éternelles, des superjets. Elles seraient des dieux ou des « génitrices potentielles » de toutes les natures divines et des idées éternelles. Pour approfondir la cohérence du système recherché par Whitehead, Dieu doit donc être à un certain niveau en différence de nature par le fait même que certaines de ses caractéristiques sont absentes dans les entités actuelles. Mais le philosophe de Harvard ne consacre pas une étude systématique à ce sujet.

Hartshorne non plus n'en parle pas. Dans la description de l'aspect abstrait, l'éternité, la perfection, le fait d'être le *All-inclusive*, la nécessité divine existentielle sont abordées comme des caractéristiques universelles propres à Dieu. Aussi, Hartshorne considère Dieu comme « unique individu » aux propriétés universelles. Quand il parle du mystère divin en « aspect concret », le théologien néoclassique considère Dieu comme l'artiste dont l'œuvre complexe - en l'occurrence, le monde - est infiniment incompréhensible. L'obscurité du monde, en ce qu'il est dans ses états concrets infiniment inconnaissable, implique a fortiori une obscurité divine plus inouïe. Ainsi, en description d'aspect concret, Dieu est aussi une singularité, une altérité incompréhensible. Comment Dieu peut-il alors être l'unique individu aux fonctions universelles, *All-inclusive*, concrètement plus obscur que le monde, « insurpassable » et parfait sans être de nature différente de celles des autres réalités dans la créativité ? Si la nature veut dire ici plus simplement l'« en soi », Dieu en étant l'être aux qualités énumérées ci-dessus devrait être au moins celui qui n'est matériellement présent et réductible dans aucune entité. Dans le cas contraire, ces dernières n'auraient pas besoin de Dieu. Dieu doit donc, par la logique même du système hartshornien, être d'un « en soi » *différent* de celui des autres entités.

Cependant, tout comme Whitehead, le théologien néoclassique n'a pas travaillé systématiquement ce sujet. Au contraire, il fut préoccupé de démontrer en quoi Dieu est « réellement », c'est-à-dire « en nature », dépendant des autres entités. Le point de différence entre la nature divine et celle des autres entités est resté dans l'ombre en théologie néoclassique. Hartshorne le laisse envisager comme un aspect du mystère caractérisant la concrétude du lien entre Dieu dans son aspect concret et la création.

L'exposé du thème de la nécessité existentielle a forcé Hartshorne à traiter la divinité comme une altérité et donc une particularité, comme le démontre la formule du chapitre XII

de *Creative Synthesis*... Mais, in fine, c'est la dimension concrète, qui était prééminente dans la théologie néoclassique du devenir, qui fait dépendre Dieu des autres entités. La différence de nature (Mystère) de Dieu et des autres entités ne s'y trouve qu'en veilleuse, impliquée, supposée, en filigrane dans le théisme de Hartshorne.

Par contre, chez Thomas d'Aquin, cette différence de nature est la clé même qui permet de poser Dieu par rapport aux créatures. Elle commande, à sa manière, le sens des propriétés divines.

D'un point de vue philosophique, elle résulte du rapport de la cause à ses effets. Si en lui-même, l'acte pur est plénitude de vie et d'action (voir le texte de J.-M. Counet dans les pages qui suivent) vis-à-vis de ses effets, il ne peut à la fois être contingent, causé et passif, muable, composé.

Les effets sont des reflets analogiques des qualités de leur source dont ils sont des participations.

Du point de vue de la théologie révélée, l'« enséité » divine (une en nature consubstantiellement trine en relations) étant fondamentalement différente de celle(s) des créatures, ces dernières ne prolongent pas son être (contre le panthéisme). Elles sont créées, *ex nihilo*, soudainement et de manière continue par la volonté et l'intelligence du créateur. Dans une telle perspective, il devient possible d'imaginer qu'il existe un ordre, un mode d'être, propre à Dieu qui est différent de celui des créatures. Des choses peuvent être dites sur Dieu par l'entendement humain mais seulement de manière analogique. Autrement dit, des qualités sont, par exemple, attribuées de manière éminente à Dieu selon l'entendement humain, mais elles ne sont pas en lui comme elles seraient expérimentées en nous.

Si l'on dit de Dieu qu'il est libre (cet exemple est de grand enjeu dans le texte), on ne veut pas affirmer qu'il fait l'expérience de la liberté à la manière humaine. Dieu est « autrement autre expérimentant » la liberté en une nature qui coïncide avec la sienne propre. Cette liberté en Dieu est intrinsèquement différente de nos expériences de liberté, en tant que créatures. Nos libertés sont des reflets analogiques de la liberté en mode divin. Elles en sont des « participations analogiques ».

Ainsi, il doit y avoir deux modes de liberté : une qui est divinement vécue et une qui est humainement (« mondainement » = *wordly*) vécue. Les deux libertés peuvent coexister en différence de nature.

En dégageant ainsi cette problématique de la différence de nature et en mettant en exergue l'éclairage qu'elle projette sur la conception de la liberté, il devient possible

d'aborder la question de la dépendance et de l'absoluité de Dieu dans la créativité hartshornienne.

Chez Hartshorne, la créativité est un principe selon lequel, comme en NCnc, Dieu est censé vivre une dépendance partielle vis-à-vis des émergences des entités. En effet, tant qu'une entité émerge comme « l'un » à partir des multiples causes incluant Dieu, et que l'être de l'événement est partiellement autodéterminant - ce en quoi il est caractérisé d'une certaine nouveauté - l'être divin n'a pas d'emprise totale sur la création. Les émergences des choses ne dépendent que partiellement de lui. Toute réalité émergente est donc, par le fait même, partiellement dotée d'une liberté.

Hartshorne fait même habiter cette liberté dans les particules infra-atomiques. La liberté est ici par équivocité élargie aux niveaux d'inconscience. Elle ne se dégage pas seulement de la volonté et de l'intelligence. Elle coïncide tout simplement avec le fait d'être (en synthèse créatrice). Il n'y a pas d'entité avec un degré nul de liberté, pense Hartshorne. La liberté est présente en toute réalité. En théologie néoclassique, on ne distingue pas les différences de nature entre les modes de liberté. Hartshorne parle de « liberté atomique », de « liberté canine », pour citer certaines des différentes libertés auxquelles Dieu doit faire face, comme si la liberté divine était de même nature que celle qui est vécue en toute entité.

Le théologien néoclassique ne distingue pas en vertu de la différence de nature « la liberté en mode divine » par rapport à la « liberté en mode humain ». Hartshorne ne travaille pas pour préciser que les deux modes de liberté peuvent coexister sans que l'un ne gêne l'autre étant donné qu'il y a différence de nature.

Or, à supposer que l'être Dieu qui est situé dans la créativité avec les autres entités soit en différence de nature, il y aurait moyen qu'il y joue son rôle librement, dans son mode propre de liberté (cette dernière étant absolue), sans pour autant empêcher les autres modes de liberté(s) de se déployer normalement.

Si l'être divin et les autres entités sont supposés interagir dans la créativité, chacun selon son mode de liberté, Dieu serait conçu par exemple comme un donateur libre de sa part de vie à l'émergence d'une entité, sans pour autant qu'il dépende de cette dernière. Le principe d'analogie de participation, qui présuppose celui de différence de nature, constituerait ici l'ordre à la fois intermédiaire séparateur (« différentiateur ») et unificateur entre Dieu et les émergences des autres entités dans la créativité. Par ce principe, Dieu resterait l'absolument autre, participant par donation (production), création analogique des ingrédients nécessaires aux émergences des entités. La différence de nature étant maintenue,

Dieu serait créateur dans la créativité et même créateur de la créativité, sans dépendre de quoi que ce soit.

En faisant dépendre Dieu de la créativité, la théologie néoclassique a buté sur la question d'un ultime au-dessus de Dieu. Dieu *All-inclusive* dépend-il de la créativité, est-il au-dessus d'elle, coïncide-t-il avec elle? Telle était la question de Van Der Veken à Hartshorne. Cette question faisait présupposer entre autres enjeux le problème de la singularité du Dieu chrétien (amour) qui, s'il était *All-inclusive*, serait contradictoirement aussi l'ultime, en même temps que la créativité (or cette dernière assume de manière satisfaisante le bien que le mal).

Par contre, si Hartshorne pensait la présence d'un Dieu libre et créateur *ex nihilo* en différence de nature, dans la créativité, une distinction serait clairement posée entre l'ultime qui structure les émergences dans le devenir et un être divin indépendant qui y contribue en différence de nature. Cet être serait la source de la créativité sans gêner ses multiples libertés émergentes (interdépendantes) et sans être gêné par ces dernières. Dieu y serait un donateur infini et absolu d'être (en différence de nature) sans être lui-même gêné ni situé en position de dominateur des entités³⁴⁹.

Inversement, la créativité se déroulerait comme déploiement d'un don, même *ex nihilo*, d'être qui se partage, émerge à tout instant, sans que les entités perdent leur(s) liberté(s). De fait, ces dernières seraient d'un mode de déploiement de nature différente de celui de Dieu. En différence de nature, ces libertés ne seraient pas gênées par le mode divin de liberté.

Certes, les entités seraient dépendantes en tant que « création » ou provenance, ou don divin. Elles ne seraient pas pour autant dominées par le mode divin de liberté qui s'opère en altérité de nature. La dépendance au sens de provenance (passivité comme création) ne signifie pas la domination. La critique hartshornienne de la toute-puissance a fait de celle-ci une capacité dictatoriale de domination en Dieu (comme César³⁵⁰) disposant de toute liberté et trônant sur des entités dépourvues de liberté. Hartshorne considérerait que le trop plein de liberté de Dieu provenait de sa position de créateur libre, *ex nihilo*, continu et que la toute-puissance impliquait que les créatures n'aient aucun pouvoir dans leur « fait d'être » et qu'elles soient totalement dépendantes de leur cause. Dès lors pour fonder la liberté des

³⁴⁹ Il est à remarquer que cette position peut être reliée à la fois à la perspective de pensée de Derrida (et les déconstructivistes) et à celle de Jean-Luc Marion tout en maintenant la créativité et la pensée thomasiennne. En effet, en parlant de différence de nature il serait possible de rapprocher Thomas et Derrida. Et en parlant de la « donation » libre de l'être divin, l'on peut évoquer la pensée de Jean-Luc Marion. Et ces trois perspectives peuvent être pensées à l'intérieur d'une théologie révélée du procès (sur le thème de la relation entre Dieu et la création).

³⁵⁰ Voir C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*p. 14.

créatures, il fallait leur donner dans la créativité, un indéterminisme partiel par rapport à Dieu et aux antécédents causaux.

Ce raisonnement ne fonctionne que dans la mesure où la donnée A1 « liberté dans la créature » est univoque avec la donnée A2 « liberté en Dieu » et que A1 et A2 peuvent se partager ou s'arracher leurs composantes comme un morceau de gâteau en vue de satisfaire une faim, un manque. Dieu confisquerait de manière égoïste un peu de liberté dans la création pour augmenter les dimensions de la sienne. Alors, pour sauver A1 il faut que A2 soit limitable par A1. Ainsi, la synthèse créatrice est une expérience des partages, des distributions de dépendances entre les entités et Dieu.

Dans une telle pensée, on oublie alors que, dans un autre schéma, si A1 est différente en nature de A2, c'est-à-dire si A1 est reflet analogique de A2, les deux libertés n'ont pas besoin de diminuer ou d'augmenter l'une par l'autre pour coexister. A1 peut être un donateur continu *ex nihilo* de A2 sans en être gêné dans l'ordre ou le mode de sa propre progression et son épanouissement. Dans sa critique de la toute-puissance, (*Omnipotence and Other Theological Mistakes*), Hartshorne estimait que c'est un mystère que « Dieu crée le monde se créant ou libre de lui ». Nous répondons que cette réalité serait effectivement un mystère dans la mesure où « le monde se créant » générerait la liberté divine (qui est d'un autre mode), et qu'alors, Dieu devrait pour ainsi dire, résister ou tenir le coup. Mais la même réalité peut s'imposer aussi comme mystère d'une autre manière : celle de l'exercice de liberté en différence de nature. A notre sens le mystère consiste aussi ici dans la capacité divine de créer merveilleusement un mode de liberté en différence de nature de la sienne et qui s'exerce avec bonheur, sans heurt. La création par différence de nature nous semble aussi une des clés pertinentes du mystère. Il y a alors lieu de revisiter l'idée sartrienne : « l'homme existe libre ou c'est Dieu... ». Dans un schéma, de différence de nature, le disjonctif « ou » peut être remplacé par le conjonctif « et ». L'homme existe comme un être libre en son mode propre « et » Dieu existe tout aussi libre en son mode à lui qui est absolu.

En partant du principe de la différence de nature, la créativité peut donc être un lieu conciliant l'absoluité divine avec l'ordre créé et les libertés partielles des entités (en interdépendances entre elles) dans un même mode d'être.

Ainsi la créativité peut être le lieu même où Dieu est dit absolument libre et tout puissant dans un mode purement divin sans que les créatures se sentent dominées et diminuées dans leurs modes de liberté.

C. La puissance divine

Cette perspective de la mise en valeur de la différence de nature permet de repenser la toute-puissance divine.

En général, Whitehead et Hartshorne traitent ce sujet en écho aux images intuitives suivantes : Dieu, en théologie classique, équivaut à « César », ou « dictateur » plein de puissance régnant sans partage sur tout ce qui l'entoure. La création équivaut à « peuple dominé, dépourvu de pouvoir ». Dans cette perspective, la toute-puissance divine évoque le trop-plein de pouvoir en Dieu et le vide de liberté et de pouvoir dans les autres entités.

A la lumière du thème de la différence de nature, ce schéma ne fonctionne que là où le sens et la réalité du pouvoir et de la liberté sont de même nature en Dieu et dans la création. Mais dans une perspective où l'on maintient la différence de nature entre la puissance (et la liberté) en Dieu et la puissance (et la liberté) dans l'ordre créé, la toute-puissance peut être comprise autrement. Elle pourrait, par exemple, être d'abord considérée par rapport à Dieu éclairé par l'acte qu'il est censé poser. Dieu est l'être qui, en différence de nature, est censé produire une création, un « non-Dieu », un « vis-à-vis de lui », libre en son mode singulier et soutenir ce dernier dans cette forme particulière de liberté.

Dans cette perspective, la toute-puissance est alors cette capacité divine de créer la libre puissance d'être dans l'exister structurant la création et chacune des créatures en particulier. Cette libre puissance d'être se déploie en différence de nature avec celle du créateur et est donnée librement à tout « ce qui est ». Elle ne peut être produite par aucune créature. Elle est une propriété du créateur comme entité singulière. Dans ce sens, la pensée même de Hartshorne pourrait servir d'argument quand elle fait de Dieu « un individu particulier aux fonctions universelles ». La toute-puissance particularise Dieu par rapport à toutes les autres entités tout en maintenant le fait extraordinaire de leur(s) liberté(s) comme preuve de la singularité divine. La toute-puissance se traduit alors par la conjonction des différents aspects qui fondent la singularité divine et la liberté des créatures :

- (1) Dieu est en un mode différent de liberté ;
- (2) Il crée *ex nihilo* des êtres libres mais en un autre mode de liberté ;
- (3) sa « puissance active » se traduit en « l'être de l'effet » comme une « puissance d'être » dans l'exister (jouissant d'un mode de liberté en différence de nature par rapport à celui qui est divin) ;
- » dans l'exister (jouissant d'un mode de liberté en différence de nature par rapport à celui qui est divin) ;

- (4) en termes de création comme « action », cette puissance se traduit comme une participation analogique (en différence de nature) de l'être de chaque réalité qui est, et de celui de l'ensemble de la création. Elle est donc présente partout (toute puissance), non pas en supprimant les autres puissances, mais en les soutenant de façon continue dans leur manière d'être différentes de celle de Dieu. Etre partout ne se traduit pas par tout dominer, tout confisquer comme liberté. Etre partout signifie être présence en altérité comme don, sans contrainte. Du point de vue du mode divin de la liberté, puissance divine peut être considérée comme active et celle de la création comme passive. Mais du point de vue de la création, la puissance passive des êtres demeure en son mode propre toujours active. Elle consiste en la réalisation de l'exister. Le fait d'actualiser l'être est une passivité (participation analogique) vis-à-vis du mode divin de puissance, mais il demeure une action authentique du point de vue du mode de liberté des créatures. Les créatures sont libres dans leurs modes d'être tout en étant de participations analogiques au mode divin d'être libre ;
- (5) Universelle, la puissance en mode divin est une privation, un manque dans les créés. Ces derniers disposent de leur mode propre de liberté;
- (6) plus les libertés et les puissances des créatures sont intenses, mieux elles reflètent le caractère hautement extraordinaire de la cause dont elles sont des participations analogiques.

A la lumière de qui précède, la puissance divine peut être dite (en se rapprochant dans la mesure du possible de la pensée thomasienn³⁵¹) présente en toutes les réalités comme une source d'être (à tout instant, tout à coup, en différence de nature), en mode participé par tout ce qui est. Si Dieu est présent en toute chose, en tant que celui qui donne la « puissance même d'être », il y est alors, non pas en mode de présence mondaine, mais en mode divin analogiquement participé.

La toute-puissance en forme d'omniprésence donatrice de la puissance divine ne signifie pas alors une domination panthéiste de Dieu sur toutes les créatures, enlevant à ces dernières leurs puissances singulières. Elle signifie, par contre, une présence infinie de l'acte divin en tout ce qui est compréhensible en terme « de puissance faisant être les choses ». Cette puissance divine est analogiquement convertie par participation en terme « d'exister de

³⁵¹ Nous parlons de rapprochement étant donné que la réalité de la liberté chez Thomas est située strictement dans l'être capable d'intelligence et de volonté plutôt que dans toutes les réalités. Si l'on réduit le champ de la puissance des créatures dont il est question ici à l'espèce de l'être humain (comme créature dotée de raison et de volonté), cette approche rejoint de plus près celui de la différence de nature, de la toute-puissance, de la création ex nihilo... chez Thomas.

créature détenant une puissance et libre dans l'être ». Cet exister se déploie en extraordinaire différence de nature avec le créateur. La puissance d'être qu'est l'« exister » en toutes choses est, en son mode propre, une réalité dotée de liberté sans gêner celle de Dieu. Cette « puissance d'être » de la créature traduit ou reflète analogiquement la « toute-puissance donatrice de tout être » qui est propre à sa cause.

La toute-puissance est à comprendre dans le sens où « Dieu est tout-puissant » de telle sorte qu'il se laisse voir par « l'exister puissant et libre de tout ce qui est ». Cet exister traduit de facto analogiquement la manifestation de la toute-puissance divine en différence de nature.

S'il y a de l'être partout, vivant une puissance, une liberté en mode singulier non divin, alors, Dieu qui le crée est lui-même tout-puissant, rien de « ce qui est » ne peut échapper à refléter sa puissance, ni la limiter. Cependant tout « ce qui est » existe par le fait même comme une puissance libre en son mode propre. Dieu est tout-puissant, étant donné qu'il existe analogiquement de la « puissance d'être » partout, en tout ce qui est.

Cette thèse soutient ainsi, en assumant Hartshorne et en le dépassant par un point de vue proche de Thomas, que, s'il existait (et c'est contradictoire) des zones d'être sans sa puissance, Dieu ne serait pas tout-puissant. Il y aurait des zones d'être qui vivent sans sa puissance. Etant donné qu'il n'existe pas d'entités sans puissance, sans liberté, Dieu est alors tout-puissant. En leurs modes propres, les puissances des êtres dans la créativité traduisent analogiquement la sienne, sans qu'il en dépende ne fût-ce partiellement (en son mode divin d'être libre). Absoluité de la puissance et créativité peuvent être conciliées à travers la différence de nature. Et la suppression des puissances dans les créatures brouille le regard magnifiant à porter sur la dignité de leur cause. La grandeur de la puissance divine en différence de nature par rapport à l'ordre créé n'implique pas nécessairement une liberté nulle dans la création. Le point d'ancrage de sa manifestation se prend dans les degrés des puissances réelles analogiquement présentes dans les créatures. Ces derniers en sont les premiers signaux analogiques. Alors, toute-puissance divine et puissance (liberté, créativité) des créatures ne s'opposent pas. En différence de nature, la deuxième reflète analogiquement la première et la première n'existe que par une expérience réelle (en différence de nature) dans la seconde. Dieu ne peut retrouver sa position d'un principe plus puissant que César que dans la mesure où les êtres, les peuples sont respectés dans leurs puissances, leurs libertés et leurs dignités inaliénables. Plus ces libertés sont visibles, plus fortement elles font penser à la dignité et la puissance de leurs principes dont elles sont des participations analogiques. Dans ces conditions, le trop-plein de puissance divine dite inéluctable dans la création ne se dit mieux que par le fait d'une plus grande puissance et liberté vécues par les créatures. Un

travail technologique, scientifique et politique qui dote le devenir humain de la capacité de promouvoir sa dignité, sa liberté, sa puissance contre la violence, l'oppression, la misère et la mort ne peut s'opposer à la puissance divine. Il en est une manifestation analogique.

Si *Omnipotence and Other Theological Mistakes* prenait en compte la thématique de la différence de nature et de l'analogie de participation, son approche de la pensée thomiste de la toute-puissance serait plus consciemment contextualisée. Le théologien néoclassique dégagerait probablement quelque possibilité d'insérer la toute-puissance d'un être Dieu, en différence de nature dans la créativité.

Dans la synthèse créatrice, les créatures vivent en partage de puissance. Dieu peut y agir en son mode de nature différent comme créateur et donateur *ex nihilo* de vie et d'être sans nécessairement recevoir quelque devenir en retour ni gêner les modes de puissance(s) des entités émergentes. La créativité serait alors un lieu d'expérience partagée, mais incluant l'action divine non pas en continuité « plus ou moins panthéiste » mais en discontinuité ou en différence de nature. Dans ce sens, la créativité peut être conciliée avec l'indépendance, l'absoluité et la toute-puissance divines.

D. Créativité et coïncidence, acte pur et coïncidence des opposés

Du côté des thomistes, du point de vue de Dieu « in se », l'affirmation de l'actualité pure n'implique pas l'absence de créativité. En lui-même et dans les rapports trinitaires « ad intra », Dieu est créativité. Est-il aussi en créativité *ad extra* dans une relation réelle mutuelle avec le monde ? Hartshorne répond par l'affirmative. Thomas d'Aquin réagirait négativement. Cependant, la question qui reste ouverte est celle de savoir proposer un exposé qui démontre que la puissance passive entraînée par la création en la nature divine est incompatible avec son actualité pure vis-à-vis de l'ordre créé.

Si Dieu connaît qu'il existe une expérience de puissance passive dans la création, il doit en être constitué (dans l'esprit de la suggestion de Carnap à Hartshorne), mais une telle affirmation est-elle incompatible avec celle de l'actualité pure, de l'immutabilité divine dans son rapport à la création ?

Notre réponse est que, à supposer que l'on sorte du cadre du raisonnement et qu'on pose la divinité comme une réalité qui se structure d'une coïncidence des données même opposées, comme dans le schéma de Nicolas de Cues, l'on constaterait que l'actualité pure et la créativité peuvent être deux aspects divins réels qui coïncident. Hartshorne a indiqué une fois que le principe de la coïncidence des opposés de Nicolas de Cues était proche de sa pensée des contrastes ultimes. Mais il a considéré qu'une des différences avec la pensée de

Nicolas de Cues consiste dans le fait que les opposés coïncident alors que les contrastes ultimes demeurent distincts en Dieu³⁵².

On pourrait alors utiliser ici Nicolas de Cues pour poser la puissance passive en l'obscurité divine, mais sans gêner l'actualité pure (qui n'admet que la puissance active). La contradiction apparente serait à sauver par la dimension de mystère ou d'obscurité divine. Cette obscurité divine est une dimension révélée de Dieu autant que la Trinité elle-même. Tant qu'elle existe, elle peut fonder un lieu d'interprétation des dimensions apparemment opposées en Dieu. Les deux dimensions peuvent y coexister en opposition comme expression d'un même mystère en Dieu.

L'acte pur « plénitude de vie » ad intra, mais immuable dans son rapport ad extra au monde, peut coïncider avec une puissance passive de créativité en Dieu entraînée par la création. L'opposition étant ici due, non pas au changement d'aspects divins (comme chez Hartshorne) mais à l'obscurité divine (un aspect que la théologie néoclassique ne traite pas systématiquement). Le trait qui unifie les deux aspects opposés en Dieu est constitué par une dimension de mystère, d'obscurité, où le sens de Dieu ne s'épuise pas dans l'un ou l'autre des deux aspects.

Il y aurait alors une requête de débat à lancer au côté thomiste pour faire coïncider la créativité divine entraînée par la création et l'être divin acte pur immuable (dans sa relation au monde) et l'aspect divin de la « coïncidence des opposés », par exemple. Cette coïncidence des opposés, au sens de Nicolas de Cues, peut constituer ici une requête consistante vis-à-vis des deux systèmes, dans la mesure où tous deux voient une contradiction entre la passivité en Dieu entraînée par la création et l'immutabilité divine (due à la transcendance de Dieu vis-à-vis du monde). Dans son mode particulier, Dieu ne peut-il pas assumer en lui une coïncidence entre puissance active et puissance passive (en la Trinité (unité de nature) conliguée à la création par exemple) ? Dieu ne peut-il pas être en relation réelle avec le monde et, en même temps, transcender de manière immuable son immanence même ?

Mais une telle requête devra être conciliée avec le thème de la différence de la nature divine. En effet, d'une part, si Dieu est en différence de nature (altérité) avec le créé, comme on l'a souligné ci-avant, rien n'empêche qu'il soit acte pur sans créativité imposée de l'extérieur. D'autre part, si le même Dieu est en différence de nature (altérité), rien n'empêche qu'il fasse coïncider en lui « créativité imposée de l'extérieur » et actualité pure. La différence

³⁵² C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 237. Pour ce constat, voir aussi: D. DOMBROWSKY, *Analytic Theism, Hartshorne and The Concept of God*, New York, State University of New York Press, 1996, p. 9.

de nature devient un thème qui remet en cause toute possibilité de position unilatérale sur le rapport de Dieu au monde. Elle peut fonder : (1) la coïncidence des opposés « actualité pure » et « créativité », (2) l'actualité pure à l'intérieur de la créativité, (3) l'actualité pure sans la créativité. Bref, le thème de cette différence de nature impose, à la recherche sur la relation entre Dieu et la création, une ouverture au pluralisme de modèle. Avec sa matrice « exclusiviste », la pensée hartshornienne ne satisfait pas cette condition. Dans leurs réponses, les thomistes n'y ont pas pensé.

Conclusion

Après avoir établi un certain nombre d'objections aux oppositions de la pensée hartshornienne aux principes thomasiens dans la nature abstraite, nous clôturons cette thèse en présentant quelques objections aux catégories théologiques néoclassiques dans le cadre des questions de la théologie fondamentale et dogmatique. Ces objections concernent des points clés en théologie dont les remises en cause relèvent aussi bien de la nature abstraite que de la nature concrète articulées en une unité.

CHAPITRE VI : OBJECTIONS THEOLOGIQUES FONDAMENTALES ET DOGMATIQUES COMMUNES AU SUJET DE LA NATURE ABSTRAITE ET DE LA NATURE CONCRETE PRISES ENSEMBLE DANS LA THEOLOGIE NEOCLASSIQUE.

A. Le Dieu de la Trinité, un être communicatif avec la création dans l'expérience religieuse (révélation) chrétienne.

A côté du principe théologique néoclassique du rapport entre l'être divin et le monde, la Trinité thomasienne constitue un modèle particulier de relation entre Dieu et la création. Ce modèle préconise de manière singulière un rapport de communication, d'échange et de dialogue entre le créateur et la créature.

La singularité de ce modèle de relation de création peut être comprise en considérant l'idée de Dieu chez Thomas d'Aquin comme une combinaison de trois dimensions de l'être

divin. Et chacune de ces trois dimensions de Dieu correspond à un registre particulier de la pensée thomasiennne : la théologie naturelle, la théologie révélée trinitaire et les Ecritures. Dans chacun de ces trois registres Thomas met en valeur un sens précis de la réalité divine.

Mais lorsque le maître médiéval combine les trois dimensions de Dieu, il produit finalement la figure d'un seul être divin dont une des caractéristiques consiste dans en ce qu'il est à la fois transcendant (immuable) et agissant, communicatif (dialogal) avec la création (représentée particulièrement par la nature humaine) dans l'histoire. Ce Dieu est paradoxalement doté d'une nature immuable, mais aussi des rapports personnels de communication et de sensibilité avec le monde. Paradoxalement, il est alors à la fois le même Dieu acte pur et le Dieu (Père, Fils, et Esprit saint) des Ecritures. La relation de création qui s'établit entre ce Dieu et le monde est celle d'un rapport de communication et d'échange à travers sa personnalité (via les personnes trinitaires), mais aussi de différence de nature du point de vue de sa transcendance. Comment Thomas aboutit-il à ce sens de Dieu impliquant un modèle aussi singulier de relation de création ?

-1. Dieu en théologie naturelle (sens 1)

En théologie naturelle thomasiennne, les catégories descriptives de Dieu parlent plus d'un être divin principe premier, acte pur, dont la nature est différente de celle de ses effets³⁵³. Préconisant ce sens de l'être divin, la théologie philosophique n'inclut la dimension divine trinitaire révélée qu'indirectement. Dans cette théologie naturelle, le sens d'un Dieu, mystère révélé comme personne trinitaire en relation avec l'existence des créatures (dans l'économie d'une histoire de salut), n'est concerné qu'en un certain niveau.

-2. Dieu en théologie trinitaire (sens 2)

A la différence de la théologie naturelle, en théologie thomasiennne révélée, l'être divin est présenté comme cause de la création (acte pur en différence de nature, principe premier...) avec une nature immuable, mais en même temps, ce Dieu est considéré comme un et trine (les personnes trinitaires constituant, en sa nature simple, des relations subsistantes). Cependant, ce Dieu trinitaire (sens 2) n'est que l'expression spéculative de la réalité divine (sens 3), telle qu'elle est racontée par les récits des Ecritures.

³⁵³ Pour des raisons de méthode, l'idée de l'être divin qu'on y rencontre peut être considérée ici comme le (sens 1) de Dieu.

-3. Dieu comme un Etre personnel communicatif dans les Ecritures (sens 3)

La conception de Dieu comme un et trine n'est elle-même qu'un effort de traduction de l'être de Dieu, tel qu'il est présenté par la foi qui raconte sa vie comme personne communicative, « dialogale » et agissante dans l'histoire des peuples (en tant que Père, Fils et Esprit saint). Les Ecritures n'utilisent pas les catégories d'acte pur (sens 1), de « Trinité », de personne, de substance (sens 2), pour parler de Dieu. Au travers des images tirées de la vie ordinaire, Dieu est présenté dans leurs récits comme un être personnel doté d'un « *feeling* », agissant (réagissant) et en dialogue avec l'humanité dans l'histoire. A l'instar de Dieu (aux sens 1 et 2), mais sans être pensé selon des catégories métaphysiques, ce Dieu biblique est censé disposer des propriétés de cause première des créatures, d'amour, de connaissance, d'action... Plus précisément, il s'agit d'un être qui perçoit la vie du monde et qui réagit. En bref, le Dieu des Ecritures est un être communicatif en dialogue avec les hommes et la création. Dans les Ecritures, Dieu représenté comme un Père créateur qui, en réaction à la chute originelle qu'il « connaît » des créatures, s'incarne dans le Verbe (son fils) pour sauver le monde. Par son Esprit, le même Dieu reste immanent et interactif avec les hommes et les créatures tout au long de l'histoire.

B. Le « Dieu personnel et communicatif des Ecritures » comme « Dieu dans la Trinité même »

En comprenant de manière intelligible le Dieu des Ecritures, la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin consiste, entre autres, à exprimer de manière rationnelle la réalité de ce dernier au travers de catégories philosophiquement cohérentes. Il en découle donc qu'il s'agit d'exprimer le même Dieu personnel, vivant, communicatif du (sens 3) en (sens 2). La Trinité (sens 2) n'est pas en contradiction avec l'image de Dieu dans l'expérience religieuse biblique (sens 3). Bien au contraire, elle s'y fonde et s'en veut une expression systématique et intelligible. Aussi, le recours de la théologie trinitaire à la philosophie implique, à l'époque de Thomas, l'usage du concept de principe premier (sens 1) doté d'une nature immuable pour y traduire la réalité du Dieu comme créateur (sens 3) en terme de (sens 2).

Ainsi, chez Thomas d'Aquin la théologie trinitaire qui produit le (sens 2) se dégage comme la résultante de trois différents sens de Dieu : (le sens 1), le (sens 2) et le (sens 3).

Résultat : le même Dieu au (sens 3) (ou être personnel communicatif), qui est la donnée de base de la théologie révélée fondée sur l'expérience de la foi dans les Ecritures, est représenté par la catégorie Dieu du (sens 1) (acte pur, immuable, en différence de nature au sens presque aristotélicien). Et en tant qu'être doté de simplicité et de non composition de nature, ce Dieu est structuré des propriétés personnelles et est ainsi exprimé en (sens 2). Les propriétés personnelles constituent des relations subsistantes qui expriment philosophiquement la réalité du Père, du Fils et de l'Esprit saint, telle qu'elle est révélée dans l'histoire. De ces personnes divines, le Verbe incarné occupe une position qui traduit plus explicitement la réalité divine comme en communication, en action, en dialogue avec l'humanité telle que l'expriment les Ecritures.

C. Le Verbe incarné comme expression philosophique (théologique) du Dieu communicatif des Ecritures

Une partie des relations trinitaires (au sens 2) concerne le Verbe incarné. A travers l'Incarnation du Verbe, Dieu est reconnu en dialogue, en communication avec l'humanité, traduisant ainsi Dieu le fils impliqué par (sens 3). Le concept de l'Incarnation du Verbe traduit, en langage théologique spéculatif, la réalité de la présence communicative de Dieu (avec le monde) qui au (sens 3) n'était évoquée qu'en termes de personnage de récit. Ainsi, la Trinité assume et exprime, à travers une conceptualité spéculative systématique adaptée au contexte de Thomas, le sens du Dieu vivant et communicatif, tel qu'il n'était présenté qu'à travers des récits dans les Ecritures.

En théologie trinitaire, on n'est donc pas en train de représenter un Dieu autre que le créateur, vivant, agissant et communicatif des Ecritures. Bien au contraire, la théologie révélée trinitaire essaie de traduire en termes intellectuels cohérents le mystère dans lequel Dieu se révèle comme Père, Fils et Esprit saint, et communiquant avec le monde. Bien qu'il soit présenté dans la catégorie philosophique de cause (dotée de substance et de relation), on ne peut pas dissocier le Dieu trinitaire (sens 2) de son contenu sémantique fondateur qu'est le (sens 3) dans les Ecritures. Le Dieu trinitaire ne peut pas être seulement immuable sans être à la fois le Dieu d'Abraham, incarné en Jésus-Christ, présent dans le devenir historique et en communication avec de l'humanité par l'Esprit saint.

Ainsi, dans la pensée de Thomas d'Aquin, le Dieu en (sens 3) demeure le référent de l'interprétation de la même réalité « Dieu » qui est pensée intellectuellement en théologie

philosophique (sens 1) et est dotée des propriétés (les relations) trinitaires (sens 2). Dans la vision du monde thomasienne ce Dieu structuré des sens (1), (2), et (3) est capable d'échange et de communication avec le monde sans que sa dimension au (sens 1) soit pour autant soumise à un devenir. Si ces trois sens peuvent être considérés comme des *aspects* (comme chez Hartshorne) du même Dieu, on aboutit à un autre mode de penser un Dieu réellement concerné par le devenir mais tout en gardant en lui une dimension qui ne « devient » pas.

Alors, tout en demeurant acte pur (sens 1), le Dieu de la Trinité possède une nature immuable posée en coïncidence avec les relations qui, elles, sont subsistantes en lui. Etant donné que ces relations sont subsistantes, elles permettent, via l'hypostase du Verbe par exemple, d'assumer la réalité de la nature humaine tout en conservant la nature divine inchangée.

Par conséquent, à travers le Verbe, le même Dieu de la révélation satisfait aux requêtes métaphysiques (contextuelles de l'époque de Thomas) de rester immuable, acte pur, tout en restant concrètement communicatif avec les hommes dans leur histoire. Au sujet de la réalité de communication entre Dieu et le monde, la théologie thomasienne mérite d'être considérée dans certains de ses détails. On y remarque mieux la singularité de sa pensée de la relation de création.

D. La dimension communicative de Dieu se réalise par l'hypostase du Verbe

Selon Thomas, en la personne du Fils, le même Dieu assume (à un moment précis de l'histoire) par union hypostatique (*ST., IIIa, q. 3, a.6, rep. 2*) le statut de la créature dans l'hypostase éternelle du Verbe. Cette opération établit une union de deux natures « qui n'est ni par essence ni par accident mais substance au sens d'hypostase (*ST., IIIa, q. 3, a. 6, rep. 4.*) et (*ST. IIIa, a. 6, rep. 3*). Un des effets de cette union consiste dans « le perfectionnement du genre humain » *ST., IIIa, q. 3, a. 1, sol. 1.*

Les précisions que donne Thomas sur les genres de rapport entre les deux natures dans le Verbe laissent entendre que ce type de relation est réelle en la créature et de raison en Dieu (*ST IIIa., q. 3., a.7, rep.*). Dans cette relation, Thomas précise le genre d'activité de deux natures en faisant une différence entre la catégorie d'« union » et celle d'« assomption ». La nature humaine est « unie » à la nature divine et inversement. Mais, du côté divin, l'union se

fait par « assomption ». Elle est une « action » alors que du côté humain, elle est une passion. Le Verbe s'est uni à la nature humaine en l' « assumant ».

Aussi, Thomas précise-t-il que cette union (de la nature humaine au Verbe) par assomption n'est pas un mérite. Elle est plutôt une grâce même si le maître médiéval maintient exceptionnellement (*ST., IIIa, q. 2, a. 11, rep.*) qu'il est exact que les saints Pères, par leurs désirs et leurs prières, ont mérité l'Incarnation d'un mérite de convenance. Il convenait, en effet, que Dieu exauce ceux qui lui obéissaient. Cette union est produite par la puissance divine. Et sa convenance est à comprendre non pas au sens où les prières des humains ajouteraient un ordre extérieur provoquant un changement en la nature divine – mais comme la convenance est ici une propriété de la bonté divine infinie de salut : *ST., IIIa, q. 1. a. 1. sol. 2.* Être unie à Dieu dans la personne ne convenait pas à la chair de l'homme selon la condition de sa nature, car cela était au-dessus de sa dignité. Cependant il convenait à Dieu, selon la transcendance infinie de sa bonté, de s'unir à la chair pour le salut de l'homme.

Le fait de l'hypostase du Verbe prouve bien que le Dieu trinitaire n'est pas une transcendance éternelle, immuable, isolée. Dans la perspective thomasienne, ce même Dieu est dit avoir coexisté en un certain moment de l'histoire avec la nature humaine dans une même personne, en transformant cette dernière pour l'élever à la perfection de sa divinité.

Dans l'Incarnation du Verbe, la nature humaine connaît une rencontre avec la nature divine qui, sans fusionner avec elle, l'assume et la transforme via l'hypostase du Verbe. A la rencontre avec la nature divine correspond la réaction de l'humanité qui en toute liberté se laisse élever par la divinité. Cette réaction de l'humanité est volontaire et libre.

E. La réaction libre et volontaire de l'humanité dans l'Incarnation

Selon Thomas, dans l'Incarnation, la volonté et la liberté humaine, dans le Christ ont été respectées. Il y a donc eu un oui humain en dialogue avec un oui divin dans le Christ. Il y avait « [...] dans le Christ deux volontés et deux opérations selon ses deux natures (*ST., IIIa q. 18, a. 1. rep.*) Et il était clair « [...] que le Christ, par sa volonté sensitive et par sa volonté de nature, pouvait vouloir autre chose que ce que Dieu voulait ; mais sa volonté de raison demeurait toujours conforme à celle de Dieu. Et nous le voyons clairement à cette parole : "Non ce que je veux, mais ce que tu veux. " Sa volonté (du Christ) de raison voulait accomplir la volonté divine, tandis qu'il affirmait vouloir autre chose selon son autre volonté (*ST., IIIa,*

q. 18, a. 5, rep.). Dans le Verbe, Dieu n'assume pas la nature humaine en en supprimant les propriétés (voir à ce sujet l'esprit de *SCG.*, *IV*, 36 et *ST.*, *IIIa*, *q. 18-19*).

L'assomption de la nature humaine pour un perfectionnement par le divin se réalise au travers d'un déploiement de la volonté libre de la nature humaine du Christ et des êtres à sauver (pour les humains, l'Incarnation est proposée à la foi et s'accomplit à travers la réponse positive donnée à l'appel du Christ). Du côté de Jésus-Christ, l'assomption de la nature humaine par le Verbe a respecté le déploiement normal de la volonté et de la liberté. Et du côté des hommes, la réalisation existentielle du salut obtenu dans l'Incarnation implique une adhésion volontaire et libre. A ces deux niveaux, l'Incarnation implique un échange, un dialogue, une communication (respectant la liberté et la volonté), dont le résultat et l'assomption et la transformation de l'humanité par le Verbe ne posent aucun devenir dans la nature divine. La rencontre entre la démarche divine de réaliser le salut dans l'Incarnation et la réponse libre de Jésus-Christ constitue le point focal même d'une preuve de communication entre Dieu (aux sens 1, 2, 3) et la nature humaine, mais sans introduire un devenir dans la réalité immuable en Dieu.

Ainsi, l'Incarnation est une communion active de la nature divine et de la nature humaine par l'intermédiaire de l'hypostase éternelle de Dieu. L'activité de cette communion produit comme résultat : d'une part, le perfectionnement de la nature du côté humain et, d'autre part, le fait de l'assomption (qui est une action et non une passion) de cette même nature des humains. Du côté divin, il se passe une action au niveau hypostatique sans poser un devenir dans la nature de Dieu (dans l'esprit de Thomas, au final, action, hypostase et nature coïncident). Du côté humain, il y a accès au perfectionnement même qui atteint la nature et tout être qui jouit de cette dernière. Les *a.1.*, *a.2.*, *a.3.*, *a.4.*, *a.5.*, *a.6.*, dans la *ST.*, *IIIa*, *q. 18* développent les données concrètes et le mode par lesquels le perfectionnement du genre humain ou le salut a été réalisé dans l'Incarnation.

Si on considère le but même de l'Incarnation dans la perspective de la réalité divine au (sens 3), on peut affirmer, qu'en « connaissant » la déchéance de la nature humaine par la chute originelle, Dieu (sens 3) a réagi (communique) par l'envoi du Fils (du même Dieu recouvrant toujours le (sens 1)). Alors Thomas d'Aquin transpose cette réalité en catégorie trinitaire pour la formuler en ces termes : la personne trinitaire du Père (sens 2), en unité de nature (sens 1), envoie le Verbe pour sauver le monde. Mais, en la Trinité, le Père est compris comme relation subsistante (disposant d'une nature immuable (sens1)).

Dans tous les cas, la combinaison des trois aspects de Dieu dans la théologie trinitaire thomasienne constitue une entité divine qui est à la fois immuable et, qui du point de vue de la révélation, est dotée d'une personnalité et de possibilités d'échange ainsi que de communication avec le monde. Personnalité, liberté, échange, don, réception, assomption constituent ici des contenus précis de la relation entre Dieu et le monde sans impliquer un changement dans la nature divine. Le résultat de ce fait de relation est le salut pour le monde. Par ces données, la relation entre Dieu et la création constitue une catégorie qui prend un autre sens que celui qui est préconisé en *Process Thought*. Elle n'est plus un rapport de dépendance et de devenir de Dieu causés par sa communication avec le monde. Il n'est plus question de faire croire que le monde se sentirait si proche, si aimé par Dieu étant donné que ce dernier recevrait de lui un devenir ontologique. Le salut ne se conçoit plus en termes d'un amour qui implique nécessairement un devenir dans la nature divine. Il est réalisable autrement mais réellement dans un schéma qui maintient à Dieu sa différence tout en posant par l'union hypostatique (via le Verbe) une activité d'échange avec la création.

Dans l'Incarnation à l'intérieur de la Trinité, le salut se réalise par l'intermédiaire du Verbe, au travers d'un amour miséricordieux qui assume (et s'unit à) la nature humaine sans poser un devenir en Dieu. L'amour comme réalité de relation existe dans les deux schémas mais se déploie par des processus aussi différents que leurs résultats. Bien plus, il convient de remarquer qu'il se réalise ainsi dans l'Incarnation une interaction de communion dans laquelle Dieu et l'homme coexistent en une seule entité qui est l'hypostase du Verbe.

Par contre, dans la pensée de Hartshorne, la réalité de l'interaction entre Dieu et les entités ou événements est inconnaissable et imprécise. On ne peut donc opter tout d'emblée pour la pensée hartshornienne opposée à la Trinité. On comprend alors que les critiques de la théologie néoclassique contre la Trinité devraient tenir compte de l'unité des trois sens de Dieu développés ci-avant comme plateforme de développement des concepts théologiques trinitaires. Certes, Dieu y est conçu comme immuable, mais à la fois immanquablement communicatif, concret et interagissant (imposé par le sens 3 qui est une des sources théologiques incontournables en Trinité).

L'immutabilité remise en cause par Hartshorne à propos des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation ne représente qu'un aspect d'une réalité complexe de Dieu qui, dans le contexte de la révélation, est à sa manière en dialogue et en échange avec le monde. La combinaison des aspects 1, 2, 3, de Dieu fait de l'être divin une réalité qui, au niveau de la personnalité, est

sensible et en interaction avec le monde, tout en restant immuable au niveau de sa nature. Chez Thomas d'Aquin les sens 1, 2 et 3, constituent un même Dieu. La Trinité et l'Incarnation constituent les points focaux de l'unité du sens de Dieu dans les Ecritures et dans la théologie philosophique thomasienne. La réalité divine dans l'ordre philosophique pose Dieu en acte pur, mais la nature immuable de cet être coïncide avec ses personnes en relations subsistantes dans la Trinité (ordre de la théologie révélée). Et le Dieu trinitaire est ainsi une explicitation rationnelle du Dieu à la fois personnel, agissant, communicatif et transcendant dans les Ecritures.

Lorsque Hartshorne propose un Dieu dont la nature concrète est communicative dans le devenir en l'opposant à la Trinité et en le rapprochant du Dieu biblique, le théologien néoclassique ne maintient pas ensemble les trois sens (1, 2, 3) de l'être divin dans sa structure de Trinité. Il procède par isolement et oppose le (sens 2) au (sens 3) chez Thomas. Et pourtant, il nous semble que les trois niveaux de sens sont unifiés et inséparables chez Thomas. On ne peut comprendre de manière achevée la pensée thomasienne de Dieu en attaquant un aspect sans le relier aux deux autres.

En remettant en cause la Trinité et l'Incarnation et en posant, par conséquent, que la théologie néoclassique est plus proche du (sens 3) de Dieu, Hartshorne arrache à la théologie trinitaire le (sens 3) alors que ce dernier est immanquablement assumé par le (sens 2) incluant le (sens 1). Dans la Trinité, le même Dieu de l'histoire du salut (sens 3) est immuable et à la fois trine du point de vue des personnes, dont celle du Verbe constitue le point focal de la communication avec l'humanité dans l'histoire.

La Trinité et l'Incarnation posent ainsi un mode singulier de communication et d'échange entre Dieu et l'humanité dans l'histoire. Si, dans le processus de sa communication, de son dialogue avec l'humanité Dieu ne change pas dans sa nature, on ne peut pas en conclure qu'il n'y a pas du tout de rapport interactif entre lui et la création. A partir du moment où Dieu est présenté, avec non seulement une nature immuable mais aussi d'autres dimensions (en l'occurrence les relations ou la personnalité) qui lui permettent une communication avec l'humanité, il devient possible de poser un autre mode d'interaction entre créateur et créature sans y inclure un devenir en la nature divine.

Cette possibilité mystérieuse, paradoxale, pour Dieu de demeurer transcendant et interagissant avec une ouverture à l'histoire constitue une des données courantes dans

l'expérience religieuse. Les récits des Ecritures y fondent la foi. Et la théologie trinitaire en exprime (dans la mesure de son efficacité) spéculativement le contenu. Hartshorne a considéré l'expérience religieuse comme une des sources principales de sa théologie. Mais certaines religions, notamment celles qui sont dites « du livre » qu'il prend en compte dans sa théologie, confessent plutôt un Dieu paradoxal : un être réellement transcendant (avec une nature mystérieusement immuable) et réellement agissant, communicatif, agissant dans l'histoire. Dieu est ainsi paradoxalement réel, dans une double direction.

D'une part, en tant qu'il est transcendant (il est alors en différence de nature avec ses créatures). Car s'il n'était pas réellement Dieu en tant que transcendant, il ne serait pas une réalité qui manque en la créature. Il ne serait pas Dieu.

D'autre part, en tant qu'il est professé par les religions comme « vrai Dieu » en communication avec les hommes et le monde (il est accessible dans l'existence, par exemple par la prière, la providence, la grâce...). Ce modèle, qui professe Dieu comme (paradoxalement) réellement vrai en transcendance et réellement vrai en immanence, nous semble constituer un des traits communs des grandes religions. La théologie trinitaire et de l'Incarnation en offre un des modèles de rationalisation. Ce dernier tranche avec celui de la théologie néoclassique où la transcendance divine (qui n'est vraie que lorsqu'elle est interprétée limitativement au point de vue abstrait) est dépendante de la nature concrète dans laquelle est logée toute la consistance de la réalité divine en elle-même. De ce point de vue, la transcendance n'est qu'un ordre de possibilités, la vraie réalité divine n'étant que concrète.

On pourrait se poser la question de savoir pourquoi Hartshorne remet en cause l'immutabilité dans la Trinité. La réponse à cette question, que nous développons dans les lignes qui suivent, pourrait peut-être servir à éclairer la singularité de la structure du concept de Dieu dans la Trinité différemment de l'être divin en théologie néoclassique. Elle soutiendrait l'idée de l'impossibilité de remplacer un schéma par un autre sous les mêmes rapports.

Dans la pensée de Hartshorne, la notion de personne et celle de nature concrète s'identifient sans qu'il y ait possibilité pour l'instance personnelle d'opérer des actions qui laisseraient intacte la nature. Par contre, dans la Trinité, la personne et la nature coïncident aussi, mais la personne subsiste dans la nature et peut poser des opérations d'interactions avec le monde sans atteinte à la nature.

En théologie néoclassique, le fait que Dieu communique avec le monde implique qu'il change dans sa nature concrète. Même si les interactions entre Dieu et le monde passent par des propriétés de la personnalité divine (amour, connaissance, sympathie...), on ne voit pas qu'à côté de la dimension nature il existerait en Dieu une autre réalité, par laquelle sa divinité pourrait « préhender », s'allier, s'unir au devenir humain sans devenir en sa propre nature. Au chapitre XII de *Creative Synthesis...*³⁵⁴, Hartshorne parle de Dieu comme l'individu aux fonctions universelles. L'individualité divine ainsi affirmée coïncide avec la déité et l'existence même de Dieu. Mais tout en maintenant que Dieu comme personne, individu universel est capable d'exercer des fonctions, Hartshorne ne précise pas le rapport de sa notion de la personnalité divine à celle de la nature concrète de Dieu. On y rencontre un Dieu aimant, agissant, sympathique, réagissant, mais toutes ces propriétés de la personnalité divine coïncident avec la nature de ce dernier (en devenir). La notion de personne n'est pas développée pour elle-même. Elle est présente à travers les propriétés d'amour, de connaissance, de souffrance, de sympathie, mais toutes ces données sont développées comme des faits qui entraînent un devenir de la nature qu'elles sont censées constituer.

Par contre, dans la Trinité, la dimension de la personne est aussi liée à celle de la nature. Les personnes divines subsistent dans une nature unique. Mais développée pour elle-même, la notion de personne fait de Dieu un être disposant d'une nature mais aussi d'une personnalité (être par soi et intelligent au suprême degré confirmé par les Ecritures) capable d'opérations ad extra sans en introduire une dans la nature.

Le Dieu trinitaire est un être susceptible d'action, d'amour, de connaissance de réaction (comme en la personne du Père) et de mission (à travers le Fils et l'Esprit) ; il est une entité introduite avec plus de précision dans l'histoire du monde. Ce Dieu est en communication avec Abraham et Jésus, mais devenir dans sa nature. Chez Hartshorne, Dieu ne dispose que de sa nature concrète comme réalité en communication avec les créatures. A travers cette nature qui coïncide avec sa personne, toutes les réalités d'échange et de communication avec les créatures par le biais des propriétés personnelles entraînent un devenir dans sa nature. Connaître (propriété personnelle coïncidant avec sa nature) le monde, pour Dieu, c'est subir un devenir par la chose connue. Par contre, étant donné, les personnes divines subsistantes dans la nature, en Trinité, il peut être dit que Dieu connaît le monde par l'hypostase du Verbe, tout en gardant l'immutabilité de sa nature. Aussi, Dieu expérimente la

³⁵⁴ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 252.

plénitude de son amour pour le monde par l'Incarnation du Verbe, sans en connaître recevoir un devenir dans sa nature divine.

On se rend alors compte que Hartshorne met en relation Dieu (avec ses propriétés personnelles) et la création en travaillant dans un registre philosophique. La comparaison de son Dieu à celui des Ecritures est un processus qui advient après coup. La « Dieu de la nature concrète » est constitué au départ selon les exigences des catégories philosophiques pour être confirmé par ce que le théologien néoclassique connaît du « Dieu biblique ».

Malheureusement, dans la perspective moniste, la notion de personne divine chez Hartshorne coïncide avec celle de la nature concrète. Et les précisions sur les autres personnes divines bibliques (le Fils et l'Esprit saint) ne pouvaient alors trouver de place en théologie néoclassique. La réalité divine conçue dans cette perspective moniste, sans précision sur le rapport entre la nature et la personnalité de Dieu, devient alors une notion difficilement conciliable avec celle de la Trinité des personnes subsistantes en une nature sans devenir. Plus que la Trinité, elle serait encore difficilement conciliable avec les notions d'activité divine comme Père, Fils et Esprit saint dans l'histoire (selon les Ecritures). Certes, la nature (personne divine concrète) chez Hartshorne parle bien d'un Dieu doté de sensibilité, de communication et de devenir. Mais un tel Dieu n'est pas déjà Père, Fils et Esprit saint comme le requiert le langage biblique.

Comme chez Whitehead, la question qui fonde les réserves de Hartshorne vis-à-vis de la Trinité est celle de l'immutabilité divine et son dialogue communicatif avec le monde.

Par ailleurs, en plus de conjuguer l'immutabilité de la nature divine et la communication entre Dieu et le monde, les particularités de ce schéma trinitaire par rapport à celui de la *Process Thought* peuvent être dégagées à partir de bien d'autres perspectives d'analyses. Nous en retiendrons à titre d'exemple :

F. Un rapport spatio-temporel précis entre Dieu et le créé : Jésus

La relation entre Dieu et la création rapportée à des moments historiques : Dans l'Incarnation et la Trinité, la relation entre Dieu et le monde est traitée à partir d'un lieu, physique, historique, précis : le Christ, deuxième personne trinitaire qui a connu une histoire en Jésus-Christ. Bien que « de raison » en l'être divin, ce modèle de relation insiste sur plusieurs éléments absents et/ou superficiellement traités chez Hartshorne. A titre d'exemple, on peut relever la dimension spatio-temporelle de la relation entre Dieu et la création dans la Trinité et l'Incarnation.

L'Incarnation fait ressortir la dimension historique et spatiale de la relation entre Dieu et la création en la réalité Jésus. Comme point focal de l'Incarnation, Jésus constitue le lieu précis même de la relation entre Dieu et le monde. Il n'est plus question d'une relation purement et simplement « affirmée » comme principe métaphysique et cosmique anonyme de la relation de Dieu aux créatures appelées « entités ». La Trinité et l'Incarnation proposent à l'entendement humain une donnée selon laquelle se vérifie en Jésus une relation concrète de Dieu au monde, relation dans laquelle une double nature (humaine et divine) structure la personnalité du Verbe. Sans nier la dimension cosmique et métaphysiquement affirmée d'une relation entre Dieu et chacune des entités (chez Thomas, Dieu est présent en toute réalité en tant que principe donateur de l'être en différence de nature), l'Incarnation et la Trinité instituent précisément un mode particulièrement historique et existentiel du rapport de Dieu au monde focalisé dans la personne de Jésus-Christ.

Certes, Hartshorne dirait que Dieu est en relation avec toute personne et avec tous les êtres et, dans ce sens, il serait en relation avec l'homme Jésus, avec la particularité que le message d'amour de ce dernier indique le dessein chrétien d'affirmer une relativité divine. Mais dans la perspective chrétienne et thomiste, il y a plus, et il n'est pas question de relativité divine au sens de Hartshorne. Il s'agit d'affirmer que, par le Verbe, Jésus constitue le lieu de concentration où la personne divine tout éternelle du Fils est une médiation de rencontre réelle et de communication entre Dieu et le monde (les hommes) sans faire devenir la nature divine dans le Verbe. La dimension de communication qui entraîne ici dans une perspective historique et la prise en compte du fait scripturaire narratif (récit des faits traduisant les missions trinitaires dans les histoires humaines) impliquent que Dieu se révèle comme personne et échange avec les êtres, particulièrement ceux qui sont dotés d'intelligence et de volonté dans leur(s) devenir(s).

L'Incarnation et la Trinité proposent ainsi le schéma d'un Dieu qui ne connaît pas de relation réelle au monde et qui est « précisément » présent comme personne dans l'histoire des humains et de la création. Là où la pensée de Hartshorne s'est arrêtée à ne fonder qu'une réalité de relation en Dieu, le schéma christologique et trinitaire, n'aboutissant pas au même principe à cause des différences de prémisses et de contextes, est allé plus loin en situant la relation de Dieu et du monde dans une donnée spatio-temporelle précise : Jésus-Christ. Les chrétiens peuvent affirmer avec Hartshorne que Dieu est en relation avec toutes les réalités et tous les humains en devenir, mais la question à laquelle le christianisme attend une réponse

théologique et philosophique est celle de dire rationnellement comment ce rapport de Dieu à toutes les entités dans la création est réalisé de manière significative et privilégiée en Jésus-Christ dans l'histoire de l'humanité. La pensée de Hartshorne est restée en deçà de cette requête que recèle le schéma trinitaire et christologique chrétien de la relation de Dieu au monde.

On comprend alors que le schéma hartshornien ne peut pas remplacer celui de la relation entre Dieu et la création dans la Trinité. Il est alors possible que chacun des schémas jette plus de lumière sur l'autre et que l'on aboutisse à une synthèse entre les deux pensées. Une telle synthèse peut impliquer des transformations mutuelles des concepts. Dans une telle perspective, la négation pure et simple de la divinité du Christ et de la Trinité comme des données non authentiques sur le plan relationnel ne vaut que dans la mesure où la relationalité est définie dans la perspective hartshornienne. En dehors d'un tel contexte, il reste clair que l'affirmation de la présence de Dieu dans le monde en la personne historique du Christ (sans un devenir de la nature divine) reste une perspective singulière significative de relation qui requiert d'être comprise et évaluée d'une manière également particulière.

G. Face au patripassianisme

Si l'on affirmait que la souffrance du Christ entraîne une mutabilité (ou souffrance) en la nature divine, on aboutirait à l'affirmation selon laquelle Dieu souffre dans sa nature même à travers la passion de Jésus. Jésus meurt ; quelque chose meurt-il alors en la nature divine ? En quoi Dieu serait-il parfait ? Qu'est-ce qui prouverait que nos douleurs seraient des douleurs en Dieu ? Quel serait le vrai sens des changements dans la nature divine ? La seule issue pour éviter ces interrogations consiste à maintenir une immutabilité divine inaccessible au changement par la souffrance du Christ. Le schéma trinitaire permet ainsi une christologie sans patripassianisme.

Par contre, NCnc et la créativité imposent une perspective où Dieu est en relation interne avec la souffrance. Dans cette affirmation selon laquelle Dieu ressent en lui les souffrances du monde, Whitehead disait que « Dieu est compagnon du monde ». Il compatit avec nous de nos souffrances. Ce thème constitue une des données les plus significatives et les plus délicates de la théologie du procès. Cependant, la question qui se pose à ce sujet est de savoir comment déterminer le sens de nos souffrances en Dieu ? Si Dieu souffre de nos peines physiques et morales, souffrances dans une perspective chrétienne, on doit affirmer qu'il a souffert des douleurs de Jésus sur la croix. Si l'on reprend cette pensée dans le cadre de

la foi, on verse dans un patripassianisme. Hartshorne n'a pas été d'accord avec cette hérésie. Par contre, il préciserait sa pensée en affirmant plutôt que nos souffrances ne sont pas ressenties par Dieu de la même façon que par nous-mêmes. Seulement, bien qu'en principe il s'oppose au patripassianisme, il est possible de lui lancer encore une objection.

Objection :

S'il en est ainsi, alors Dieu n'expérimente pas en lui nos souffrances. Nos souffrances ne sont pas réelles en lui. Il dispose d'une dimension par laquelle il en est immunisé. Car s'il connaît authentiquement un devenir de la réalité qu'on appelle souffrance en nous, cette dernière doit être une souffrance authentique en lui. Autrement dit si la réalité pénible en nous est telle que Dieu compatit avec nous, elle doit être aussi authentiquement douloureuse en lui. Dans le cas contraire, Dieu ne ressentirait pas nos souffrances mais plutôt une réalité virtuelle de celles-ci transformée par un baume divin.

En voulant échapper de cette façon au patripassianisme, la pensée de Hartshorne aboutit à atténuer ou édulcorer le sens de nos souffrances en Dieu. Si au contraire le théologien néoclassique maintenait le sens authentique de nos souffrances en Dieu, il aboutirait, dans la perspective chrétienne, à un patripassianisme.

On comprend alors que l'affirmation selon laquelle Dieu est en relation interne avec nos souffrances constitue une des données dont l'interprétation est exigeante par rapport au patripassianisme, si du moins on voulait faire usage de la pensée hartshornienne en régime chrétien. Là où, dans ce régime, le patripassianisme pose problème, la pensée thomasienne qui relie la souffrance à Dieu via la nature humaine dans l'hypostase du Verbe permet d'obvier plus facilement la difficulté du « déidolorisme ».

H. Dieu de toute éternité « Dieu-monde», sans exclure la création *ex nihilo*

1. Dieu comme « Dieu-monde »

La créativité se présente comme un schéma explicatif du fondement ultime des choses « passant du chaos vers un état d'émergence ». Chez Hartshorne, ce « passage des réalités, de l'état chaotique vers les actualités », est considéré comme coéternel avec Dieu.

Dieu est « Dieu-monde », dit Hartshorne. Il est lié au monde comme l'âme est liée au corps. Comme chez l'enfant, le corps grandit en liaison infrangible avec l'âme, ainsi « le passage des réalités, « du chaos vers leurs émergences » se réalise dans une relation réelle mutuelle et éternelle avec Dieu. Dans ces conditions, il n'y a pas d'acte divin créateur précédent l'état chaotique d'où proviennent les choses en instance de créativité. L'acte divin

qui participe à la créativité « est » tout simplement corrélatif aux émergences des choses. Il n'y a pas de création *ex nihilo* au sens où, par un *fiat* divin qui lui serait antérieur, le monde sortirait « tout à coup » du néant par la volonté et l'intelligence de Dieu.

La réalité Dieu existe donc en binôme : « Dieu-monde ». Hartshorne construit ce binôme par le schéma NCnc et le principe de la créativité.

Quand on le considère superficiellement, ce binôme semble exclure l'idée d'une antériorité de Dieu par rapport au monde. Le monisme de Hartshorne s'y confirme. Mais un tel binôme exclut-il nécessairement la création *ex nihilo* ? Selon notre thèse et contrairement à Hartshorne, la réponse est à la fois oui et non.

2. Le binôme « Dieu-monde » et ses difficultés d'exclure une création *ex nihilo*

A partir d'une analyse en profondeur du même binôme certaines questions restent ouvertes :

- (1) Quelle est la différence de nature entre Dieu et le monde à l'intérieur du binôme ?
- (2) Quelle est la réalité précise qui cimente indéfectiblement la coexistence liant les deux termes (Dieu et le monde) ? Quelle est la nature réelle de cette réalité ? Le lien de deux données peut être bidirectionnel mais aussi unidirectionnel. L'un et l'autre peuvent fonder la coexistence en binôme sans la briser.

A titre d'exemple : un binôme de relation fondé par le mot « père ». Un père est toujours « père d'un fils ou d'une fille ». Mais à l'intérieur du binôme, une des réalités qui soutient la relation consiste dans le fait que le père est géniteur du fils sans que le fils soit son géniteur. Le binôme se fonde sur une relation mutuelle, tout en présupposant immanquablement et de manière significative, une altérité irréductible du « père » et inversement celle du fils. « Mon père est en binôme relationnel avec moi son fils, mais dans cette relation, je suis celui qui provient de lui et non l'inverse ». Le binôme reste vrai, mais en posant une relation asymétrique préservant l'indépendance du père. Dieu peut être éternellement « Dieu-monde » ou « âme du monde », en étant celui qui produit le monde *ex nihilo* en différence de nature sans rien recevoir de sa création. Le binôme reste vrai de manière asymétrique.

Dans cette perspective, Dieu peut être « Dieu-monde » dans une relation binomiale où il est en position d'éternel libre donateur de vie *ex nihilo*, sans panthéisme aucun. Rien ne change quant à sa dimension binomiale, mais le contenu et les implications sont d'un autre ordre que celui d'une relation réelle « mutuelle » avec le monde.

Bien plus, s'il y a binôme « Dieu-monde », alors aucun terme du binôme n'est réductible au binôme lui-même et inversement. S'il en est ainsi, il existe alors nécessairement un double rapport entre les deux termes unis, l'un de différence et l'autre d'unité. Si Dieu est « Dieu-monde », alors il doit être nécessairement différent du monde et inversement.

Chez Hartshorne, dans ce double rapport, l'aspect d'unité est inféré par la créativité et NCnc : dans la créativité, Dieu fait partie des entités : il contribue à leur être et en est constitué. Dans NCnc, n et C posent Dieu en relation de coéternité. La question qui demeure est celle de la différence. Comment, dans ce lien binomial infrangible, Dieu demeure-t-il « Dieu » sans être, par panthéisme, en fusion avec le monde ? Quelle est la nature de la réalité qui relie Dieu au monde ?

Une des réponses hartshorniennes appropriées à ces questions se résume dans le concept du panthéisme : Dieu est *All-inclusive*, présent partout dans le monde mais sans être ni le monde en sa totalité ni une des ses parties. Le monde, quant à lui, est inclus en Dieu à la manière d'une partie dans un tout.

Ainsi, le panthéisme fonde, d'une part, une unité de Dieu et de la création et, d'autre part, leurs irréductibilités (altérités) respectives. Ergo : entre Dieu et le monde, il existe au moins une différence de nature. Il doit y avoir au moins pour Dieu une manière d'être telle qu'il ne fusionne pas avec le monde tout en lui étant lié et inversement. Hartshorne (moniste) ne s'est pas beaucoup préoccupé de la question. Et pourtant, dans une telle situation, si Dieu est en même temps *All-inclusive* par rapport au monde, il y a une part divine qui échappe au monde pour qu'il soit capable d'inclure ce dernier. Le binôme « Dieu-monde » doit alors impliquer : (1) une dimension divine « extra-mondaine » inclusive de la création et (2) une dimension divine par laquelle Dieu n'est pas le constituant du monde (il en est différent de nature).

Mais s'il y a (1) et (2), il y a donc (3) : le fait d'une sorte d'indétermination, d'un vide ou un d'un néant (il faut trouver un terme adéquat pour nommer la chose concernée) différenciant la nature des deux termes en empêchant toute fusion matérielle entre Dieu et le monde. Le binôme doit être quelque chose susceptible d'exclure cette fusion. Autant il pose une relation réelle entre ses deux termes, autant il ne se maintient qu'en excluant toute fusion entre les deux.

S'il n'y a pas identité pure et simple, confusion, entre Dieu et le monde, si Dieu est « insurpassable et inégalable », *All-inclusive* et s'il y a au moins une dimension, séparatrice, différenciant la nature divine de l'ordre du monde dans le binôme, pourquoi ne pourrait-il pas être en position éternelle de créer librement *ex nihilo*, c'est-à-dire « tout à coup » ? En d'autres termes, pourquoi ne pas fonder le binôme sur la création *ex nihilo* elle-même ?

Face à ces questions, Hartshorne objecterait qu'il en résulterait un rapport Dieu-monde non adéquat.

La pensée hartshornienne tente de préciser le type de relation entre Dieu et le monde, l'analogie « du corps et de l'âme ». Dieu est dans le binôme comme l'âme de l'enfant qui grandit avec son corps. L'analogie du lien entre l'âme et le corps qui est vérifiable expérimentalement en psychologie, est transposée gratuitement au rapport entre Dieu et le monde. Et pourtant, les réalités testables en psychologie ne sont pas nécessairement démontrables sous le même rapport pour la relation « Dieu-monde ».

En effet, si l'analogie fonctionne pour une certaine illustration intuitive pouvant aider à imaginer la relation réelle entre Dieu et le monde dans le binôme, techniquement l'exemple pris en psychologie est limité pour le cas de Dieu. Hartshorne n'y prête pas attention.

Par contre, nous pensons que la perspective d'une interprétation métaphysique du binôme donne plus de cohérence à l'explication hartshornienne mais alors au prix de forcément fonder aussi bien la possibilité d'une création *ex nihilo* dans la coexistence binomiale que son contraire.

3. Limites de l'explication psychologique hartshornienne du binôme et ouverture partielle à une approche métaphysique de la création *ex nihilo*.

Le théologien néoclassique illustre le contenu du binôme par l'analogie de l'âme et du corps. « Dieu-monde » ressemble à « l'âme unie au corps » d'un enfant. De même que le corps de l'enfant grandit animé par son âme et l'âme grandit en liaison réelle avec son corps, de même Dieu vit et devient dans une relation réelle mutuelle avec le monde. Remarquons qu'en plus de déclarer lui-même sa proximité avec Platon à ce sujet (ce qui est étonnant du point de vue platonicien), un certain nombre d'études ont mis en avant un certain platonisme de Hartshorne³⁵⁵. Cependant, la parenté avec Platon au sujet du rapport « âme-corps » n'est

³⁵⁵ Voir par exemple D. DOMBROWSKY. *Analytic Theism, Hartshorne and the Concept of God*, Albany : State University of New York Press, 1996, p. 37, 77, p. 86, p. 87.

pas vraiment évidente, car chez Platon, l'âme peut vivre sans le corps. A cette question formelle, bien d'autres difficultés peuvent être mises en avant concernant l'usage de cette analogie « âme et corps » en théologie de la relation entre Dieu et le monde.

Si l'on rapporte la démarche du théologien néoclassique aux penseurs classiques, on peut classer son usage de l'analogie « corps-âme » dans ces différents registres qui exigent de renoncer à quelques principes de sa pensée :

- 1. si Hartshorne se réclame de Platon, l'on doit renoncer à affirmer que Dieu ne peut exister sans monde, car chez Platon l'âme peut vivre sans corps ;
- 2. si on l'on use de cette analogie dans la perspective aristotélicienne, l'on doit penser que l'âme n'est pas différente du corps. Elle est une structure de perfection qui gère les activités du corps. Le problème est de savoir quelle est la nature précise du lien unissant Dieu au monde (ou l'inverse) dans une situation où les deux sont liés comme « l'âme et le corps » (dans un sens aristotélicien) ;
- 3. si l'usage de cette analogie est proche de la vision thomasienne, Hartshorne devrait dès lors penser à une âme qui s'unit à un corps sans que la nature de celle-ci soit réductible aux fonctions qu'elle joue en interaction avec la réalité corporelle. Alors l'âme est capable de subsister, séparée du corps. Dans cette perspective s'imposera à tout le moins, une indépendance (transcendance) de Dieu (âme) vis-à-vis du monde (corps) ;
- 4. si Hartshorne interprète son analogie dans une perspective stoïcienne, Dieu et le monde fusionnent dans un mode matérialiste.

Dans tous les cas l'analogie « âme-corps » pour le binôme « Dieu-monde » exige une explicitation de ce qui peut être affirmé sur l'âme et le corps ainsi que le lien qui les unit. Tant que l'image même du rapport « âme-corps » attend encore plus de clarté, il reste difficile de l'utiliser pour éclairer le binôme « Dieu-monde ».

En outre, à y regarder de plus près, l'analogie de l'âme et du corps, qui est prise du domaine de la psychologie, nous ramène également aux questions précédentes et à des problèmes plus techniques.

En effet, s'il y a âme et corps, les deux principes doivent être en différence de nature pour que leur unité constitue un binôme sensé. Si l'âme était réductible au corps, il s'agirait de pur matérialisme et l'inverse serait du pur idéalisme.

Voir aussi – C. HARTSHORNE, « Dombrowski on My Platonism », in L.-E. HAHN,., (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne, Hartshorne autobiography, 29 Critical Essays, Hartshorne Replies to his Critics, Hartshorne Bibliography*, XX, La Salle, Library of Living Philosophers, 1991. pp. 703-702.

Par contre, si la liaison entre l'âme et le corps n'est ni matérialiste, ni idéaliste, alors il doit y avoir une dimension réelle de différence et d'irréductibilité entre les deux principes. Cette dimension doit être telle que l'âme échappe au corps sur le plan de « sa nature d'âme » et inversement. Mais, par bon sens, il est possible d'imaginer que les deux données vivent l'une de l'autre par une dimension « indéterminée ». Cependant, des tests de psychologie peuvent expliquer que des stimuli d'ordre mental (exemple : une mauvaise nouvelle) qui font souffrir l'âme peuvent atteindre le corps par contrecoup et inversement. Bien plus, il semble que les zones structurelles de liaison entre les deux principes sont situées dans l'espace encore obscur de l'inconscient.

Quoi qu'il en soit expérimentalement parlant, malgré leur différence de nature, il existe une relation entre l'âme et le corps dans laquelle, quelles que soient leurs différences de nature, les deux ordres vivent l'un de l'autre. A ce niveau, Hartshorne a raison d'affirmer que dans leurs rapports, malgré ces différences, l'âme et le corps sont en relations internes réelles mutuelles. La question qui se pose alors est de savoir si ces relations réelles qui découlent d'expériences d'ordre psychologique peuvent être vérifiables dans le rapport « Dieu-monde ».

De fait, si l'argument expliquant le binôme à partir de la liaison « âme-corps » est cohérent dans un certain sens, c'est en vertu du fait qu'en faisant confiance à la psychologie dans son état actuel, on peut par des tests expérimentaux affirmer que des stimuli de l'ordre mental peuvent agir sur le corps et inversement. Il peut dès lors se poser une question technique : si l'on peut appliquer un test expérimental sur le rapport « âme-corps », peut-on également le vérifier du rapport « Dieu-monde » ?

La question est apparemment banale, mais elle agite solidement la problématique de l'altérité divine et de la valeur des analogies théologiques dans les autres sciences. La clé du problème consiste ici à ne pas étendre une analogie dont le fondement est d'un ordre précis (la psychologie) à une réalité qu'elle n'illustre que partiellement.

On comprend alors que l'outil sollicité pour exploiter l'analogie du binôme « corps-âme » est efficace dans le champ psychologique, mais ne fonctionne pas forcément pour le binôme « Dieu-monde » (ordre théologico-métaphysique). Si l'argument qui explique ce binôme est fondé sur l'image psychologiquement testable de « l'enfant et son âme », il est limité pour confirmer sous les mêmes rapports que ce qui advient dans le corps uni à l'âme se passe dans le binôme « Dieu-monde ». L'une des raisons de cette limitation consiste dans le fait que la donnée « Dieu » et la réalité « monde » échappent chacune respectivement à toute réduction psychologisante. Ainsi, l'analogie « corps-âme » est techniquement inadéquate pour parler du rapport « Dieu-monde ».

Hartshorne en est d'ailleurs conscient. Sa présentation de l'aspect concret de Dieu aboutit à une reconnaissance des limites de l'entendement humain à décrire la réalité concrète de l'interaction entre Dieu et le monde. De ce point de vue, l'usage de l'image psychologique de l'âme et du corps n'est qu'une analogie. La réalité concrète qui relie Dieu au monde est indescriptible. Satisfait de cette position, Hartshorne considérait la « nature concrète » de Dieu chez Whitehead comme trop abstraite ou descriptive concernant une réalité qui échappe.

L'on revient à la case départ : comment expliquer une coexistence de Dieu et du monde dans un sens binomial, en respectant leur(s) différence(s) de nature, et quelle est la consistance de la réalité qui unit les deux termes sans fusion ?

En sortant du cadre psychologique, la cohérence des termes métaphysiques classiques semble nous mener vers une réponse qui admet la coexistence binomiale de deux termes dans une différence de nature, avec une alternative admissible : la création *ex nihilo* et son inverse.

4. L'explication métaphysique du binôme et la possibilité d'y inclure une création *ex nihilo*

L'on pourrait penser qu'une possibilité dépasse les limites de l'applicabilité de l'ordre psychologique du binôme à Dieu en envisageant d'expliquer ce dernier dans une « exemplification » métaphysique. On y fonderait alors la création *ex nihilo* comme alternative possible.

De même que l'âme et le corps s'influencent mutuellement malgré leur différence de nature, Dieu étant métaphysiquement le Bien (Harmonie) suprême est censé s'enrichir ou se déployer lorsqu'un bien particulier advient dans le monde. Inversement, le Bien en Dieu est censé agir en rayonnant dans toute réalité concrète. Il y a donc une possibilité de relation réelle entre le bien et le Bien. Les deux biens se déterminent ontologiquement l'un l'autre. Cependant, on sait également qu'il peut être envisagé une possibilité que leur coexistence binomiale soit traduisible en ces termes : le bien particulier dans les créatures est une participation analogique reflétant, à partir de nos expériences humaines (psychologiques et autres), le Bien suprême qui lui est une source. De là, en découle un double schéma alternatif pour expliquer le binôme, l'un incluant la création *ex nihilo*.

- Schéma a)

(1) Dieu, Bien suprême, s'enrichit de rayonnement chaque fois qu'un bien particulier a lieu dans les autres entités ; (2) les autres entités s'enrichissent du Bien suprême qui les soutient et les attire. Dans ce schéma qui est de type hartshornien, il existe une relation réelle mutuelle entre Bien et bien ou Dieu et le monde.

- Schéma b) et inclusion d'une création *ex nihilo*

Le bien particulier dans le monde est un épanouissement par participation analogique au Bien divin en différence de nature. La relation réelle serait ici celle d'un bien dans le monde en situation d'éternel reflet d'un Bien plus puissant qui en est la source libre et inépuisable. Face à ce schéma b), le schéma a) métaphysique de rapport entre Bien suprême et bien particulier, dans lequel les deux données seraient binomiales en relation réelle, ne s'impose pas comme possibilité unique. Celui d'un Bien suprême (schéma b)), continûment donateur de bonté en termes de bien particulier, y est aussi envisageable, dans la mesure où l'on maintient la différence de nature.

Dans ce schéma, Dieu (Bien) serait envisagé comme créateur (bien) *ex nihilo* en coexistence binomiale éternelle avec son produit.

Là où l'explication psychologique de l'analogie fait tomber la possibilité de confirmer une relation réelle, car on ne sait tester ce qui se passe en Dieu, le schéma métaphysique (qui ne requiert pas de test psychologique) vient ouvrir une alternative (il peut y en avoir plusieurs) : « Dieu signifie Dieu-monde », mais le binôme peut être traduit en ces termes : (1) Dieu comme Bien suprême jouit ontologiquement (en devenir) de l'émergence de tout bien particulier ; (2) Dieu Bien suprême, en différence de nature (en toute liberté) se laisse refléter, copier, réaliser analogiquement dans tout bien particulier qui traduit le don infini de son amour, sans subir lui-même un devenir. Dans le (2) la création *ex nihilo* est envisageable à l'intérieur du binôme Dieu-monde. L'explication métaphysique rend alors possible et la théorie hartshornienne du binôme sans création *ex nihilo* et celle qui est nôtre, incluant la création tout à coup par l'intelligence et la volonté divines.

Il en découle que la question de la création *ex nihilo* dépend, d'une part, du sens dans lequel on interprète le binôme, et d'autre part, de l'altérité (différence de nature) incontournable de Dieu.

L'analogie psychologique a littéralement traduit « âme » dans « Dieu-monde » de manière univoque comme si cette catégorie résonnait de la même façon que dans « âme-corps ». Cette analogie a confondu l'ordre métaphysique et l'ordre psychologique (doté d'exigences méthodologiques propres). Du coup, les termes d'échanges réels entre l'âme et le corps en psychologie ont jeté une confusion sur la différence de nature (altérité) métaphysique (irréductible à la réalité psychologique).

Si l'on restitue le binôme hartshornien « Dieu-monde » dans son contexte métaphysique, il impose l'altérité divine et requiert une multiplicité d'interprétations de la relation de création à l'intérieur de laquelle la création *ex nihilo* peut être envisagée.

N'y aurait-il pas une possibilité de parler d'un « Dieu-monde » en créativité produisant son action librement et *ex nihilo*? Telle est la question à laquelle la pensée de Hartshorne n'arrive pas à donner satisfaction tant qu'elle ne traite pas systématiquement du thème de la différence de nature et de la nature du moyen terme entre Dieu et le monde dans le devenir. Le terme de la relation entre le corps et l'âme pour le cas des humains fait juste imaginer le contenu d'une coexistence binomiale « Dieu-monde ». Mais il ne peut en être l'explication appropriée sans tomber dans l'anthropomorphisme à l'égard de Dieu aussi bien qu'à l'égard du monde.

- Thomas d'Aquin et le binôme incluant la création *ex nihilo*

Thomas d'Aquin a pressenti la problématique, en optant à titre de point de départ, pour l'altérité divine révélée comme mystère trinitaire. Il admet que l'idée de l'existence d'un Dieu (éternellement) créateur *ex nihilo* est philosophiquement envisageable. Pourtant, du point de vue de la foi (celui de l'altérité divine en tant que don révélé considéré comme point de départ), seule la Trinité est éternelle ; le monde ne l'est pas et il est créé *ex nihilo*. Face à cette position, le binôme hartshornien fondé sur la créativité, NCnc, et l'analogie psychologique « corps-âme » ne sont pas assez efficaces pour rejeter la création *ex nihilo*. Il ne peut non plus permettre de rejeter facilement l'éternité unique du créateur fondée dans l'ordre singulier de la foi.

Thomas a adopté, en le dépassant, le binôme de coexistence éternelle de Dieu et du monde dans sa liaison à la création *ex nihilo*, tout en proposant encore une autre voie, celle de la foi. Celle-ci est non binomiale et pose l'éternité de la Trinité et la non-éternité du monde créé *ex nihilo*. Le rapport entre la théorie binomiale hartshornienne combinée à la création *ex nihilo* avec cette voie de la foi ne peut se faire qu'en distinguant les domaines et en admettant la pluralité d'interprétations que les sujets mêmes, Dieu et le monde, imposent. Ni le thomisme ni la théologie néoclassique, aucun des deux systèmes ne peut trancher cette question sans tenir compte de la pluralité des sciences sur le monde et des expériences religieuses, dans lesquelles la foi chrétienne est partie prenante à même sa singularité propre.

I. L'altérité de Dieu non exploitée mais impliquée par NCnc et la nature concrète

Selon Hartshorne, d'un point de vue concret, Dieu est une succession ordonnée d'occasions dont une des propriétés communes unifiantes (et permanentes) est sa nécessité existentielle. Cette dernière découle de sa perfection et de son insurpassabilité. Ainsi, en tant qu'« insurpassable », Dieu reste intérieurement (dans ses relations concrètes aux événements) en train de s'enrichir en chacun de ses états (occasions). En connaissant une succession d'occasions, il s'enrichit et se structure par une croissance.

La nécessité ici est une caractéristique abstraite qui ne définit pas l'identité réelle ou stricte (qu'il est ici et maintenant) de Dieu.

En effet, selon Hartshorne, Dieu est réellement « Dieu » plus dans sa concrétude hic et nunc que dans sa dimension abstraite. En vertu du rapport entre l'identité générique et la « non-identité stricte » évoqué ci-avant, Dieu, dans sa dimension abstraite, n'a qu'une identité générique qui est différente de ses multiples occasions dans lesquelles il n'est pas strictement (totalement) identique à lui-même. En chacune de ses occasions, Dieu est à la fois identique mais déjà différent de lui-même (dans le devenir). La nature concrète de Dieu est ainsi infiniment plus riche en identités divines que la nature abstraite qui ne contient que des traits généraux des occasions divines. En chacune de ses occasions infinies, Dieu est présent et différent de sa réalité dans les autres états. La nature concrète est ainsi infiniment plus riche en états divins successifs et partiellement non identiques que la nature abstraites (qui ne dit de Dieu que quelques propriétés). Chacun de ces états successifs constitue en son moment Dieu tel qu'il est réellement.

De fait, au niveau abstrait, Dieu demeure un ensemble de traits communs caractérisant chacun de ses états concrets sans contenir ni absorber l'infinité des réalités particulières qui les constituent. Selon Hartshorne, la nature abstraite est un ensemble de propriétés ou caractéristiques communes de l'individu et n'a de sens qu'à partir de la réalité concrète ici et maintenant. L'immutabilité, la nécessité et la perfection n'ont de sens que si elles sont des propriétés de Dieu ici et maintenant. Elles sont incluses dans le concret. Si on les considère dans la perspective du concret, l'immutabilité et la nécessité existentielle n'existent pas en dehors de l'expérience hic et nunc que nous avons de Dieu.

Or, dans le concret, la réalité divine se crée à partir de ses interrelations avec les entités dans le monde. Dieu aujourd'hui avec moi s'enrichit et passe à un autre état succédant de manière ordonnée ses états passés. Il grandit. Cependant, toutes les occasions divines

successives demeurent unifiées par des propriétés permanentes qui restent nécessaires et ne tombent pas en contingence. La contingence divine est alors différente de celle des créatures car elle demeure un lieu où s'enracinent des propriétés divines universelles et nécessaires. Pour les autres entités, la contingence ne porte par elle-même aucune caractéristique de nécessité.

Par contre, pour Dieu, elle est le lieu où le même être demeure nécessaire. Pour une autre entité, être contingent implique une limitation par la mort. Pour Dieu, le fait d'être contingent consiste dans le passage d'une occasion à une autre par enrichissements successifs dont les différents états restent unifiés par des propriétés de nécessité. Alors, tout en étant contingent, Dieu ne peut mourir. Il reste nécessaire. Etre contingent pour Dieu signifie passer d'un état à un autre en même temps que ces états demeurent, au niveau abstrait, unifiés par les propriétés de nécessité existentielle. Dieu est contingent mais il reste le même qui existe de manière nécessaire. En passant d'un état à un autre, il grandit, s'enrichit en portant dans cette croissance une nécessité existentielle. La contingence divine, en vertu de laquelle Dieu ne finit pas, ne meurt pas, est une réalité spéciale par rapport à celle des créatures. Elle est nommée par Hartshorne contingence « éminente ».

Cependant, si la nécessité dans la nature abstraite et la contingence dans la nature concrète se conjuguent pour constituer un être doté d'une contingence éminente, deux remarques s'imposent. Elles permettent de découvrir une autre dimension de la déité que Hartshorne n'a pas suffisamment mise en valeur.

1. Dieu mystère, transcendance « en actualité quelque part » contre l'idée d'une relation réelle (indirecte) de l'être divin avec les actualités, inférée par C

La perfection implique en son verso une transcendance. Dieu est parfait signifie automatiquement qu'une dimension de sa perfection nous échappe. En effet, si Dieu est différent de nous par sa perfection, alors une dimension de cette dernière doit être un manque en nous, elle nous est un mystère et nous échappe. Quelque chose de la perfection en Dieu doit constituer une sorte de « manque à être », mutatis mutandis au sens « lacanien » et qui attise en nous le « Désir » de chercher Dieu. Dieu est parfait veut dire qu'il a une dimension de mystère qui nous échappe. Ce mystère doit constituer une réalité de la nature divine qui fait qu'il n'est pas la création. Sans cette différence de nature, Dieu serait la création. On aboutirait au panthéisme.

Alors, si C met l'être divin en relation réelle indirecte avec les entités en actualité quelque part, on ne peut pas généraliser cette relation à tout ce qu'est Dieu. Car une dimension de

Dieu est en différence de nature d'avec nous. Il restera toujours une dimension, une plage d'être en Dieu à laquelle on ne sait littéralement appliquer « son être en actualité quelque part ». La relation réelle indirecte de C « Dieu en actualité quelque part » n'est applicable qu'en ce qui de Dieu est connaissable comme être nécessaire dans notre entendement. Elle ne constitue qu'une description très partielle de l'être divin. Si elle s'applique dans sa dimension de nature divine en perfection qui nous échappe, elle restera toujours une relation selon nous et non posée en son « être mystère même ». Certes, on peut affirmer que « Dieu mystère » est en actualité quelque part, mais il ne s'ensuit pas que l'on ait à inférer que « le lien entre Dieu et son être en actualité quelque part impliquant une interaction avec le concret » est réel en la nature divine. Pourquoi cette transcendance mystérique de Dieu par rapport au monde inconnu ne prendrait-elle pas la forme d'une connaissance des objets qui ne dépendent pas de ceux-ci ?

En effet, la modalité de ce lien dans la nature divine est indéterminable. Ce lien est une indétermination et notre jugement ne peut qu'y rester suspendu. Personne ne sait déterminer l'effet de ce « fait d'être en actualité quelque part » en la dimension de mystère de Dieu qui échappe. L'être en actualité quelque part ne peut être appliqué que sur ce que nous imaginons clairement et logiquement établi de sa perfection et non sur la réalité même de l'être parfait qui, par son sens, est une indétermination pour nous. « Etre en actualité quelque part » par connaissance de l'état du monde est donc une inférence logique sur ce que nous devinons de la perfection et non une affirmation réelle en la réalité même indéterminée de Dieu qu'implique sa perfection par rapport à nous.

La relation réelle indirecte posée par C est donc aussi une relation mystère. Elle implique pour Dieu une différence de nature d'avec nous. Une transcendance. Dieu « en actualité quelque part », indique aussi qu'un être dont la perfection est une indétermination, en étant ainsi un manque en nous, est « en actualité quelque part ». Cet être est un « mystère en actualité quelque part ». Et le mode même du lien entre cet être transcendant (mystère) et son « être en actualité quelque part » est autant un mystère qu'une simple relation réelle.

Conclusion :

Dans tous les cas, du moment que l'être Dieu est à la fois connaissable et indéterminé, la relation que l'on pose en lui par rapport au monde peut être aussi bien réelle (par inférence de catégories du système) que mystère ou indétermination. Les deux possibilités sont admissibles. Tout dépend de la perspective dans laquelle elles sont exploitées. Il se pourrait dès lors que la relation de Dieu au monde prenne une tout autre forme que celle que nous expérimentons en nous-mêmes et autour de nous.

Hartshorne n'a pas dégagé cette ambivalence de la relation entre Dieu et la création impliquée par C et la transcendance divine à l'intérieur de la matrice qui proclamait NCnc comme théisme inexpugnable par tous les autres théismes et les athéismes. Il reconnaîtra néanmoins que, dans la nature concrète, Dieu demeure un mystère. Mais l'argument qui fonde cette transcendance est d'un autre genre que celui qui peut être dérivé de l'équivocité de la perfection.

2. La transcendance (mystère divin) au niveau de la nature concrète et l'indétermination de la relation réelle

Au niveau concret, Hartshorne affirme que la réalité Dieu est mystère dans ses interactions avec les autres entités. Le théologien néoclassique pose ainsi une altérité divine au niveau de la concrétude. La nature concrète divine est inexplicable. Elle ne peut être conceptualisée. La question qui peut être posée face à cet aspect de la pensée de Hartshorne consiste à se demander comment fonder le principe selon lequel, dans sa nature concrète, Dieu serait en relation réelle avec la création, étant donné que cette nature est inconnaissable. Comment penser rigoureusement le mode d'articulation entre la nature divine concrète et la réalité de la relation avec le monde qui y est posée tant que la réalité de la nature divine concernée hic et nunc nous échappe ? Une fois encore, comme pour C, l'altérité divine résiste à toute conceptualisation de sa relativité (causée par sa relation avec le monde) si Dieu est mystère et donc une altérité insaisissable par nous. En effet, comment Dieu, s'il est insaisissable, peut-il être précisément « appréhendé » par notre entendement comme relatif ?

Lorsque Thomas pose la relation en la Trinité, il la considère comme subsistante dans la part de réalité de l'être de Dieu tel qu'il nous est révélé comme saisissable par l'entendement humain. Tout en maintenant la part du mystère divin, Thomas est méthodologiquement plus précis. Les relations trinitaires sont subsistantes en tant qu'elles coïncident avec la subsistance en Dieu. Par contre, Hartshorne pose la relation de création réelle en Dieu en tant qu'elle se réalise dans la réalité divine qui, dans sa nature concrète hic et nunc, est mystère. A la place de la substance chez Thomas, il y a indétermination, mystère dans le devenir chez Hartshorne. Autrement dit, il reconnaît, d'une part, qu'on ne sait pas cerner ce qu'est Dieu en plein moment d'interaction avec la créature et d'autre part, qu'on peut néanmoins affirmer qu'il est relatif même en cette donnée inconnaissable (d'interaction).

En amenant la pensée de Hartshorne jusqu'à ses dernières conséquences, l'on aboutit presque à la même conclusion que celle tirée du rapport de C à la dimension divine mystère (en vertu de la perfection) : la relation réelle en la nature concrète est un mystère ou alors une

relation qui n'a qu'une valeur d'inférence logique (c'est-à-dire dans la limite de (ou selon) notre entendement).

En effet, si dans la nature concrète, Dieu est structuré par sa relation réelle, cette dernière devrait fusionner avec sa dimension de mystère ou d'altérité. Dans ces conditions, il ne reste alors qu'à dériver une affirmation (Hartshorne ne le fait pas) : si la relation avec le monde est maintenue comme réelle en Dieu, elle devrait fusionner, non pas avec la substance (qui chez Hartshorne n'est pas prise en compte), mais avec le mystère ou l'altérité divine. Ergo, elle doit être une relation mystère et transformée en altérité indescriptible. Certes, considérée du point de vue de son rapport à l'essence et à l'existence divine cette relation serait réelle, telle que Hartshorne l'envisage. Mais du point de vue de son rapport à l'altérité divine, la même relation serait plutôt mystère. Ainsi, nous pensons que, de même que pour le rapport de C à la dimension mystère en Dieu, au niveau de la nature concrète, Hartshorne aurait dû aller plus loin dans sa logique pour parler d'une relation « réelle en mystère » plutôt que d'une relation réelle tout court.

Dans cette perspective d'une « relation mystère », le terme relation traduit « positivement » seulement l'idée que nous pouvons avoir du rapport entre Dieu et le monde, tandis que le terme mystère évoque « négativement » ce qui, de la même relation, est en altérité inconnaissable, tant qu'elle fusionne avec l'être concret même de Dieu (infiniment fugace). L'on voit donc que, du point de vue de la nature concrète, tout comme du point de vue du NCnc, la dimension mystère divin résiste face aux possibilités de ne penser Dieu qu'en termes relatifs. En effet, si Dieu est perfection en NCnc, il échappe aux enjeux relationnels impliqués par l'affirmation existentielle selon laquelle il est actualité quelque part. De même, au niveau de la nature concrète, si Dieu est mystère, la relation elle-même qui est censée structurer son être devient une indétermination (du côté du terme d'où elle est déclarée réelle en l'être de Dieu). Si le fait d'être mystère traduit ici la transcendance, alors s'impose une certaine absoluité divine que Hartshorne aurait dû reconnaître dans son système à côté de NCnc et de la créativité.

Considérée du point de vue logique du système, du point de vue principal, ou du point de vue des catégories, C infère ainsi une relation réelle systémique. En effet, cette relation réelle indirecte se laisse inférer par le rapport systémique du concept d'existence à la catégorie : « être en actualité quelque part ». Mais un des autres sens de la perfection impliquée par les catégories positivo-apophasiques de perfection et d'insurpassabilité impose une altérité divine. Cette altérité ne se comprend pas comme une quantité de perfection pleine en Dieu qui manque en nous, car on serait dans l'ordre quantifiable de la perfection. Au

contraire, la dimension d'imperfection indique ici l'altérité de Dieu, « l'autrement autre », qui est un manque en la créature.

Nos catégories d'insurpassabilité et de perfection constituent des modes limités pour évoquer ce qu'est Dieu à partir de nos expériences de ce qui est parfait et imparfait, de ce qui est « insurpassable » et ce qui peut être surpassé. En ce sens, ce qui de Dieu manque en nous, impliqué par l'« insurpassable » et la perfection, constitue une altérité que nous intuitionnons et exprimons analogiquement à partir de nos expériences. Dans ces conditions, la relation réelle indirecte impliquée par la catégorie « être en actualité quelque part » devient, dans la perspective d'une prise en compte de l'altérité divine, une affirmation seulement analogique sur l'être divin. On y affirme qu'en tant qu'altérité ou mystère, Dieu est quelque part comme lié à au moins une situation de concrétude. La relation ainsi posée devrait, dans ce sens, être alors une relation de raison, car rien n'est connu du comment « le fait d'être en actualité quelque part » qui pourrait relativiser l'être mystère.

La même critique peut être établie au niveau de la nature concrète. En introduisant le facteur M (ou mystère), la relation réelle qui pose Dieu en actualité quelque part et en société ordonnée d'occasions dues à ses interrelations aux concrétudes, devient ambivalente. Elle est réelle au sens principal ou systémique. Dans ce sens, le Dieu en question est vraiment un principe métaphysique comme chez Whitehead, juste posé pour confirmer la cohérence du système. Ce Dieu, déclaré en nature concrète, est relatif. Par inférence du système catégoriel où l'on pose que le fait d'être en relation interne mutuelle implique des relations réelles, si l'on dit de Dieu qu'il est en relation interne avec les créatures, alors il est en relation réelle avec ces dernières. Il en est un relatum. La relativité divine réelle découle ici du principe de relation interne dérivé de la catégorie de sa nature abstraite. Il s'agit là d'une relativité systémique.

Par contre, si du même Dieu, on affirme qu'il est mystère, et que la catégorie mystère est ici négative et appelle plutôt l'usage du concept de l'analogie, alors la relation réelle entre Dieu et le monde constitue ici une catégorie apophatique du côté divin concret (insaisissable). Du point de vue de Dieu comme un des termes du rapport, cette relation pourrait être analogique, posée sur une nature divine différente qui nous échappe (comme chez Thomas). Cette relation pourrait être de raison ou aussi d'indétermination (un des termes y est indéterminé). Dans les deux cas, celui du NCnc et celui de la créativité, les relations au monde sont posées en Dieu considéré comme une indétermination. L'on pourrait aussi les considérer comme des relations d'indétermination entre Dieu et le monde.

Conclusion :

Dans ces conditions, l'on ne peut pas soutenir uniquement que la relation entre Dieu et la création est réelle. Si Dieu est mystère ou indétermination, une telle relation peut aussi être bien plus réelle que de raison car on ne sait pas en déterminer précisément le sens. Les deux possibilités sont admissibles.

CHAPITRE VII : PERSPECTIVE DE LA REDECOUVERTE D'UNE SINGULARITE DE LA PENSEE DE THOMAS

A. Précision sur le thème du contexte à partir de Gadamer

A la suite du principe de commensurabilité développé ci-avant, sur le rapport entre nos deux systèmes, cette étape de l'exposé a pour but de dégager les évidences d'incommensurabilités requises par la pensée thomassienne en fonction de son contexte spécial de théologie révélée (mise à part dans sa dimension de théologie naturelle).

On sait que l'impact du fait de l'adéquation naturelle de toute pensée à son contexte herméneutique qui fonde l'incommensurabilité a été souligné par bien d'auteurs, en particulier par Ladrière, Geffré, David Tracy, Van Der Veken, Gadamer, C. Panaccio, A. de Libera. Cependant, avant de travailler l'incommensurabilité de la pensée thomassienne dans sa dimension théologique, il importe de considérer une précision importante mise en avant par Gadamer, afin d'éviter de tomber dans un historicisme exagéré.

En effet, dans l'esprit de Gadamer, bien que le contexte entre toujours en compte pour la compréhension d'une pensée, il convient de reconnaître que toute interprétation des éléments contextuels se fait à l'intérieur d'un cercle herméneutique³⁵⁶. « L'interprète est toujours impliqué dans son interprétation. Collingwood a bien vu que pour comprendre le cours des événements historiques, il faut aussi reconstituer la question à laquelle l'action historique représente la réponse. L'historien, qui veut comprendre ce qui s'est passé, doit s'interroger sur la question, les attentes des agents historiques, en amont des faits documentés et connus »³⁵⁷. Cette position « contextualiste » a été adoptée par Van der Veken³⁵⁸ en citant Collingwood contre Hartshorne au sujet de « l'ultime ». Elle est également celle d'A. de

³⁵⁶ Cf. J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 171.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 180.

³⁵⁸ J. VAN DER VEKEN, « Ultimate Reality and God : The Same ? » in L.-E. HAHN,., (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne, Hartshorne autobiography, 29 Critical Essays, Hartshorne Replies to his Critics, Hartshorne Bibliography*, XX, La Salle, Library of Living Philosophers, 1991. p. 120

Libera et de tant d'autres. Cependant, toutes ces positions devaient tenir compte de la relativité du contexte à l'horizon d'attente de l'interprétant³⁵⁹.

Cette précision donnée, il demeure toujours vrai que toute théologie est enracinée dans un contexte. Le contexte inclut ici «des principes d'interprétation, des catégories d'intelligibilité, des modèles de compréhension et de systématisation, des schémas conceptuels, qui sont empruntés à ce que peut fournir, ou à tout le moins suggérer, la culture du temps et celle de l'interprétant». ³⁶⁰

Ainsi, si dans ce même ordre d'idées il est cohérent de soutenir que les pensées fonctionnent comme des « jeux de langage », il devient alors limpide que, pour comprendre leurs intelligibilités et pertinences respectives, il est requis de les évaluer par rapport aux questions dont elles se veulent des réponses³⁶¹.

Dès lors, à ce niveau, comme le pense A. de Libera, on ne peut « commensurer » une pensée ancienne (exemple : un propos de l'Aquinat) avec une pensée actuelle (exemple : la créativité) comme si la seconde pouvait répondre aux questions de la première (à même son contexte).

Or, dans cette prise en compte du contexte, la singularité de la pensée thomasiennne se laisse précisément découvrir dans sa position particulière à l'intérieur de la théologie révélée de l'Eglise catholique. Par théologie révélée, cette étape de l'exposé veut dire « dogme catholique » assumé par le *magistère* de l'Eglise catholique. Situées dans ce domaine comme théologie révélée, trinitariste, christologique et eucharistique de la création, les catégories thomasiennes prennent une autre densité de singularité, aussi bien sémantique qu'historique. Hartshorne a étendu les conséquences de son système jusque dans des thèmes de ces domaines théologiques révélés du thomisme, alors qu'il se pose des questions plus radicales d'incommensurabilité contextuelle.

³⁵⁹ Cf. J. GRONDIN, *Introduction à Hans –George Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 171.

³⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 180.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 180.

³⁶¹ Voir *Ibid.*, p. 180.

B. L'interconnexion des catégories en théologie et philosophie thomasiennes

Au fil de la lecture des textes de Thomas d'Aquin, la compréhension de chacun des concepts requiert une prise en compte de ses catégories connexes.

A titre d'exemple, rien que du point de vue de la théologie philosophique, le sens de la simplicité de Dieu entraîne celui de l'« actualité pure ». A son tour, la signification de « l'acte pur » implique l'immutabilité et inversement.

La pensée thomasienne est ainsi faite de catégories fondamentales, articulées en un système. Elle ressemble (à l'instar du système des schèmes conceptuels de Whitehead) à une sorte de réseau de concepts qui s'« inter-éclairent » et s'« inter-fondent » mutuellement. Ces catégories fondamentales commandent la mise au clair de chaque concept en particulier et de l'ensemble de la pensée par laquelle l'Aquinate cherche à dire Dieu, le monde et le rapport qui les relie.

Ainsi, pour comprendre et évaluer un seul concept thomasien, on doit accepter le risque d'être mis en demeure de prendre en compte son impact dans l'ensemble du système et sa valeur en tant que réponse suscitée par des questions. On est ainsi obligé de lire Thomas d'Aquin par lui-même, par ses questions et réponses et d'être attentif à la cohérence interne de ses propos.

Du coup, la démarche de l'actualisation de la pensée de Thomas dans notre contexte (de l'aujourd'hui postmoderne) pose comme condition préalable le travail d'une lecture adéquate de ses textes, car c'est à cette seule condition que pourra s'estomper le danger de lui opposer des objections à partir de vues caricaturales.

En outre, dans cette situation de parenté sémantique avec leurs catégories connexes, les différents concepts thomistes ont souvent été produits à l'occasion de questions, de débats, de réponses et d'enseignements constituant un ou des contextes historiques d'interprétation.

Une compréhension adéquate de Thomas d'Aquin requiert de prendre également en compte les « traces historiques » de ses débats en relation avec ceux de ses interlocuteurs (immédiats et éloignés).

La prise en compte de l'historicité³⁶² de la pensée entraîne celle du contexte. Dans une lecture des textes thomasiens, le « contexte » inclut l'univers culturel historique, philosophique et théologique à considérer comme « milieu-source » de production de la pensée. Certes, une telle démarche évitera de sombrer dans un historicisme objectiviste (critiqué par l'« herméneutique » de Gadamer³⁶³). Cependant, tout en reconnaissant la difficulté herméneutique naturelle de faire parler objectivement des faits historiques dans leurs rapports aux concepts, l'exigence de prendre en compte le contexte pour comprendre les textes de l'Aquinate s'inspire, entre autres, de la reconnaissance par Ladrière, Geffré³⁶⁴ et David Tracy³⁶⁵ de l'impact de la situation historique dans toute production conceptuelle. Ce principe se retrouve encore autrement fondé chez Collingwood. Dans *An Essay on Metaphysics*³⁶⁶, cet historien et métaphysicien soutient que toute science, toute métaphysique, toute production de pensée est fondée sur des « présupposés » de base.

Hartshorne semble également, avoir été sensible à cette dimension de l'historicité de la raison. En effet, l'histoire de la pensée occupe une place de choix parmi les éléments de méthode en métaphysique néoclassique.

Dans sa lecture des textes de l'Aquinate, aura-t-il réussi à dialoguer avec les principes thomasiens sans les déraciner de leurs présupposés ? Au contraire, n'aura-t-il (Hartshorne) pas déraciné la pensée de Thomas (de son contexte médiéval) pour l'évaluer³⁶⁷ du point de vue

³⁶² Certaines recherches thomistes proposent de lire les textes de l'Aquinate à même leur contexte historique. C'est sur une telle base qu'elles mettent la pensée de Thomas en rapport avec les pensées modernes. Tel est le cas de L. ELDERS, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, 1990. Outre les indications historiques données par Elders, on retrouve, dans son ouvrage, une perspective de confrontation de Thomas avec des penseurs contemporains. On y rencontre, en regard de Thomas d'Aquin, les noms de Whitehead (p. 36 et 74-75) et de Hartshorne (p. 282) : sur l'immutabilité divine.

³⁶³ Voir H. - G. GADAMER, *La philosophie herméneutique*, avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Paris, PUF, 1996.

³⁶⁴ Voir J. LADRIERE, *L'articulation du sens, II. Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984 et C. GEFFRE, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

³⁶⁵ Voir D. TRACY, *The Analogical Imagination, Christian Theology and Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981.

³⁶⁶ Voir R.G. COLLINGWOOD, *An Essay on Metaphysics. Revised Edition with the Nature of Metaphysics. Fonction of Metaphysics in Civilisation. Notes for An Essay on Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

³⁶⁷ L'évaluation d'une pensée dans le contexte d'une autre nous semble une démarche normale. Cependant, vu les problématiques qui ont été évoquées par plusieurs auteurs sur les possibilités de commensurabilité et d'incommensurabilité entre systèmes, il nous semble que toute démarche d'évaluation mutuelle entre pensées requiert de préciser ses fondements et les perspectives de ses prétentions à la vérité. Ainsi, si la pensée thomassienne dans la perspective de la *Process Thought* peut être dépassée, peut-elle être déclarée purement et simplement non pertinente vis-à-vis de son contexte propre et au regard de l'histoire générale de la pensée ? Une telle question nécessite de préciser pourquoi et jusqu'à quel niveau une pensée peut être « commensurée » à une autre dans la démarche

des catégories de la philosophie du procès ? Dans cette perspective d'interrogation, en quoi la pertinence du concept de « théologie néoclassique » peut-elle consister ?

Réagir aux affirmations de Thomas requiert forcément de démontrer la pertinence ou la non-pertinence de ses affirmations face aux requêtes qui lui étaient adressées en son temps³⁶⁸.

En accord (quoique partiel) avec Otto Hermann Pesch, cet exposé trouve judicieux d'affirmer que Thomas appartenait à un monde différent du nôtre. En cet univers qui était sien, sa pensée jouissait d'une actualité toute particulière. « ... nos questions, dit Otto Hermann Pesch, y compris nos questions théologiques, ne se trouvent pas chez Thomas »³⁶⁹.

Pour démontrer l'originalité de la pensée thomasiennne et sa pertinence face à la lecture décontextualisante qui en a été faite par Hartshorne (sur la base de la formule NCnc et de la créativité), il importe de dégager les concepts de Thomas en rejoignant, autant que faire se peut, les perspectives de sens qu'ils ouvraient en réponse aux questions qui les suscitaient. La prise en compte de ces perspectives sémantiques permet d'établir la difficulté pour Hartshorne de critiquer la pensée thomiste.

Il est à noter, cependant, qu'une telle démarche ne se limitera pas à mettre en avant les difficultés des critiques hartshorniennes vis-à-vis du thomisme.

En tentant d'affirmer que l'un des problèmes fondamentaux de la relation de création consiste dans la question du conflit d'interprétations, cet exposé aurait pu également indiquer les limites de certaines apologétiques thomistes opposées à la théologie néoclassique.

même où un système procède par décontextualisation d'une autre philosophie ou théologie. A notre avis, Hartshorne est passé outre cette exigence dans son évaluation de la pensée thomasiennne (on y reviendra de manière plus systématique).

³⁶⁸ Cf. O.-H., PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Cerf, 1994, p. 24 : « Une autre chose aussi est claire dès le départ pour une réflexion de type historique : nous pénétrons dans un monde qui nous est étranger. Un monde aussi exotique sans doute dans le domaine intellectuel que l'est cet autre Moyen Age qui, actuellement, exerce une telle fascination. Il faut encore moins compter sur une actualité *immédiate* de Thomas que lorsqu'il s'agit de Luther. Rétrospectivement, nous pouvons dire sans être injuste que ce fut l'erreur fondamentale du néothomisme de présumer sans examen et a priori une actualité de cette sorte pour toutes les questions particulières. De ce fait, on a été empêché de voir à quel point le néothomisme a projeté ses propres questions et ses propres présuppositions sur Thomas lui-même. Nous y reviendrons dans des remarques latérales lorsque l'occasion se présentera. L'actualité de Thomas, si elle existe, ne peut être montrée qu'à travers une expérience réelle de ce en quoi il est différent de nous. Nos questions, y compris nos questions théologiques, ne se trouvent *pas* chez Thomas : partir de ce fait est la voie la plus sûre pour capter les impulsions que nous pouvons recevoir de lui et pour discerner la continuité cachée des problèmes ». Sur le même thème, voir M. BLAIS, *L'autre Thomas d'Aquin*, Québec, Boréal, 1990.

³⁶⁹ Cf. O.-H., PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Cerf, 1994, p. 27.

Dans cet aspect du travail, on évoquerait les faiblesses des théologies universalistes qui ont pérennisé la lettre de l'Aquinate en en exploitant très peu l'esprit³⁷⁰. Certes, Hartshorne a critiqué négativement et de manière inadéquate certains textes thomasiens. Cependant, la critique de la théologie néoclassique se voulait aussi pertinente contre certaines interprétations thomistes (des années 1800-1990) faisant des idées de l'Aquinate une pensée universellement incontournable à l'heure de la créativité de Whitehead et de certaines découvertes scientifiques.

Les correspondances professionnelles critiques de Hartshorne avec un certain nombre des penseurs (appuyant la théologie thomasienne) visaient clairement le climat apologétique et « décontextualisant » qui, depuis quelques années, faisait des catégories thomistes des données pertinentes à toute époque.

La démarche de ces penseurs thomistes, adversaires de Hartshorne, aboutissait à la même difficulté herméneutique : déraciner Thomas de son contexte pour le faire résister face aux requêtes de la créativité, de la relativité et de la *Process Thought* hartshornienne.

Comme dans les investigations hartshorniennes, « la théologie apologétique thomiste opposée à la pensée néoclassique » avait pour but de fonder un désaveu des principes de Hartshorne à partir des notions de l'univers culturel médiéval.

On peut alors soutenir que, par ses propres apologistes et par Hartshorne, la pensée thomasienne connaissait ainsi une double captivité (sortant du Moyen Age vers les temps modernes). L'une des deux captivités jugeait Thomas devant la *Process Thought* et l'autre dressait et fixait le « docteur angélique » face aux adversaires.

Par rapport à cette double captivité de la pensée thomasienne, cette partie du travail tente d'indiquer la possibilité d'une interprétation et d'une évaluation adéquates de la théologie de la création chez l'Aquinate. Un tel travail nécessite des précisions méthodologiques, tant il est vrai que les concepts à prendre en compte pour une telle démarche sont éparpillés dans la diversité des travaux thomasiens.

La relation de création qui fait l'objet de cette recherche se situe dans la *Somme Théologique*. Toutefois, les concepts de base qui constituent l'affirmation thomiste en la *ST.*, *Ia, q. 28* ne peuvent être saisis dans leur densité qu'en étant chargés de leurs divers aspects de sens éparpillés à travers les différents écrits de Thomas. Dans cette approche, il s'agira d'évoquer la singularité des différentes données de l'affirmation de la relation de création en

³⁷⁰ Voir les lettres en annexe t. IV de la thèse, pp. 35, 37, 38.

mettant en avant l'univers discursif qui les a façonnées. On retiendra alors, de toute évidence, que cet univers du discours n'est pas celui de la créativité ni celui du NCnc de Hartshorne.

Cette partie de l'exposé traitera des notions suivantes : - (a) la notion de Dieu comme donnée de connaissance révélée, et (b) la notion de Dieu dans la connaissance naturelle. Corrélativement à (a) et à (b), elle traitera de : (1) la relation de création en lien avec l'obscurité de Dieu dans le mystère trinitaire, et de (2) la création comme relation dans la théologie philosophique de Thomas. Ce registre analysera quelques attributs divins : la puissance, la simplicité et l'immutabilité, l'éternité de Dieu et l'éternité du monde.

(1) sera exposé sous l'inspiration de (a) et (2) en fonction de (b).

Pourquoi et comment les catégories thomasiennes ont-elles été façonnées? Au sein de quel univers de pensée ont-elles été travaillées ? Quels étaient leurs destinataires ? Thomas aurait-il pu présenter ses concepts sur fond d'une pensée du devenir (créativité) relativement aux requêtes de Hartshorne ?

L'objectif de cette partie de l'exposé consiste à soutenir l'hypothèse selon laquelle la pensée de Hartshorne s'est évaluée elle-même véritablement comme supérieure à celle de Thomas sans tenir compte de la relativité contextuelle de la catégorie thomasienne de la relation de création. Et pourtant cette relativité contextuelle impliquait que la pensée du maître médiéval puisse être jugée inférieure seulement dans une perspective précise de commensurabilité. Cependant, en précisant son incommensurabilité contextuelle, elle ne peut être déclarée totalement fausse. L'« auto-surévaluation » de la pensée de Hartshorne est discutable tant qu'elle n'a pas su préciser le niveau à partir duquel elle est en droit de se commensurer à celle de Thomas. Un déficit de discussion de base sur la possibilité ou non de commensurer deux pensées, a fait défaut dans les critiques hartshorniennes de la théologie de Thomas d'Aquin. Par conséquent, un titre comme *Omnipotence and Other Theological Mistakes* doit poser problème. Le rejet hartshornien de la Trinité, de la divinité du Christ et de la relation de création, peut être remis en cause étant donné l'« importation » « décontextualisante » qu'il effectue des thèmes de théologie révélée en théologie naturelle. La dite importation pose problème, particulièrement dans la mesure où elle ne se justifie pas à partir d'une discussion sur les possibilités de commensurabilités et d'incommensurabilités entre pensées. *Omnipotence and Other Theological Mistakes* tient à faire à croire qu'étant donné les nouvelles catégories de la théologie néoclassique, la pensée thomasienne de la relation de création est fausse. Rien n'est dit du caractère interprétatif, contextuel et « unilatéralement commensurabiliste » de cet ouvrage. Des questions peuvent alors surgir : - lorsqu'un domaine importe les catégories d'un autre pour en effectuer une réduction

interprétative (sans délimiter son propre cadre de « commensurabilisation »), ne court-il pas le risque de se fermer à tout pluralisme? Si les relations trinitaires sont dites « relations vraies » en théologie révélée thomasiennes, est-il correct de les considérer comme fausses du point de vue de la théologie naturelle, sans préciser que l'on procède à un changement de contexte ?

Ainsi, malgré son originalité et son actualité, la théologie néoclassique, dans ses critiques contre la pensée thomasienne, a connu un déficit important dans la prise en compte de l'adéquation d'un système à son contexte et à une histoire : un déficit herméneutique.

Cette hypothèse est confirmée, non seulement par les exposés hartshorniens, mais aussi par ses annotations aux pages de Thomas lors ses lectures du *Thomas Aquinas Selected Writings*³⁷¹. Pour poser les bases de cette hypothèse, il ne sera pas question de réinterpréter la

³⁷¹ Il s'agit d'un recueil des textes du maître médiéval intitulé *Thomas Aquinas Selected Writings* qui circulait au temps de Hartshorne comme une sorte de vade me cum de la pensée thomiste pour le public des philosophes, théologiens... Le volume dont disposait Hartshorne pour ses lectures est conservé à la section « Archives de Hartshorne » de la Bibliothèque de la Claremont School of Theology. Cet ouvrage dont on ne sait plus voir la date d'édition porte seulement les références suivantes des lieux et services d'éditions : London : J. M. Dent and Sons Ltd, New York : E. P. Dutton and Co. Inc., Edited by The Rev. Father M.C. D'Arcy. Dans les pages qu'il lisait de ce document, Hartshorne posait des annotations en surlignant et commentant divers propos de Thomas d'Aquin. Dans certains paragraphes, le théologien néoclassique mentionnait certaines de ses remises en cause des idées thomasiennes à partir du point de vue la *Process Thought*. A titre d'exemple, à la page 120 des extraits de la *Summa contra gentiles* présentés dans ce livre, Hartshorne lit le paragraphe : *Further. The essence of a thing is either thing itself, or is related to it in some way as cause : since thing derives its species from its essence. But nothing can in any way be cause of God : for he is the first being, as shown above. Therefore God is his own essence.* A cette affirmation, qui évoque en elle-même tout l'univers de la pensée aristotélico-thomiste et des interlocuteurs bien précis à qui le texte est adressé, Hartshorne répond par une annotation inspirée de la créativité néoclassique en ces termes : *false no cause for him even the same aspect, but his novelties or emergent content, yes part-caused by will of creatures.* On peut immédiatement imaginer du point de vue de l'herméneutique qu'en remplaçant l'idée de Thomas d'Aquin dans la *Summa contra Gentiles* (*But nothing can in any way be cause of God*) par celle de Hartshorne (*but his novelties or emergent content, yes part-caused by will of creatures*), tout l'édifice théologique thomasienn pourrait bouger. En effet, dans une pensée où la cause est totalement conçue comme contenant l'actualité pure, le fait d'inclure la réalité d'un « Dieu émergent » poserait problème. De fait, les médiévaux ne concevaient pas Dieu selon différents aspects (concret et abstrait). Le fait d'introduire le concept de l'action de la volonté des créatures en Dieu (donc de sa relation réelle à la création sous un aspect concret) impliquerait de grands changements dans les différents éléments conceptuels dont les liens mutuels font un système. La relativité de Dieu en aspect concret n'irait pas sans poser problème au concept de l'actualité pure qui, de son côté, s'oppose à celui de la composition en Dieu. L'influence de la volonté des créatures sur le créateur impliquerait une dépendance de Dieu vis-à-vis d'une cause extérieure. A l'époque des débats médiévaux (qui ne réfléchissaient déjà pas en termes de nature concrète), un tel Dieu ne serait pas un être premier dont la réalité n'est entachée d'aucune *passion*. Toutefois, il convient de préciser que la réaction de Hartshorne au texte de Thomas pose ici un problème herméneutique uniquement dans le rapport du théologien néoclassique à Thomas lui-même. Cependant, en considérant que les thomistes, au temps de Hartshorne, confirmaient les affirmations de Thomas comme vraies, les rapports changent alors. Ce passage de la *Summa contra gentiles*, considéré comme texte assumé par des thomistes au temps de Hartshorne, peut être remis en cause si les thomistes en question sont informés du principe de la créativité à côté de celui de l'acte pur. Effectivement, il importe de retenir au passage que

totalité des textes de Thomas. Cet exposé vise plutôt à dégager certains des principes de l'Aquinate dont l'interprétation mène sans détour à prouver l'inadéquation de certaines critiques hartshorniennes.

Du point de vue méthode, pour maximiser l'effet de synthèse, certains thèmes thomistes seront présentés à partir d'une lecture croisée de leurs différents documents sources. Plusieurs sujets seront présentés à partir de la *Summa theologiae*, éclairée par la *Summa contra gentiles*, les *Commentaires d'Aristote*, le *De Potentia*, certains *Opuscles*, et le *Commentaire de l'évangile de St. Jean*.³⁷²

L'effet obtenu consistera dans la mise au clair synthétique des différentes ressources qui soutiennent le sens de Dieu, de la relation et de la création chez Thomas en prenant en compte la diversité des interlocuteurs en fonction desquels le maître médiéval a travaillé ses concepts. On en déduira alors la difficulté pour la pensée hartshornienne de commettre une « commensurabilisation » de la pensée thomasiennne sans justification. Cette difficulté consisterait dans le fait, en théologie néoclassique, d'évaluer la pensée de Thomas en dehors de son univers de production et de son système conceptuel.

C. Quelques thèmes du système thomasiennne et la question de l'incommensurabilité

Du point de vue de la sémantique, les significations des différents concepts de la pensée thomiste sont rigoureusement articulées les unes aux autres, de telle sorte que toute modification d'une seule parmi elles, entraînerait des changements importants dans les autres catégories. Lorsque, dans ses différents textes, Thomas d'Aquin évoque la réalité de Dieu comme principe de la création, celle-ci est articulée à une chaîne d'autres catégories en dehors de laquelle elle perd son sens. On ne peut donc pas transformer le système thomiste en ne

Hartshorne a été confronté à un certain nombre de penseurs qui, en son temps, considéraient les principes thomistes comme vrais, non seulement au Moyen Age mais aussi jusqu'aux années des remises en cause « whiteheadiennes-hartshorniennes ». On trouvera, en annexe (p. 68 du tome IV de la thèse) de cet exposé, en plus du *Thomas Aquinas Selected Writings*, un certain nombre de lettres des adversaires de Hartshorne se fondant, explicitement (et parfois implicitement), sur les idées de Thomas. Ainsi donc, le déficit herméneutique que l'on peut reprocher à Hartshorne ne vaut que dans la perspective de son rapport direct à Thomas et non vis-à-vis de ceux qui, dans les années 50, se voulaient thomistes. Les mêmes remarques peuvent être faites pour les annotations de Hartshorne à la page 120 (qui correspond à la page 75 du t. IV en annexe de la thèse), et aux pages 128-129, 130-131, 134, 135, 136, 139 de *Thomas Aquinas Selected Writings* où il répond au texte en ces termes : no, only the abstract aspect of God, his merely nature, is simple. Par cette annotation, le théologien néoclassique s'oppose à la non-composabilité de Dieu.

travaillant que la catégorie de « Dieu comme cause », la création ou le devenir en dehors de l'ensemble de leur système.

Lorsque, par l'appellation théologie néoclassique, Hartshorne veut proposer une transformation de la pensée classique (la terminologie traduisant ici limitativement la part thomiste qu'elle contient) par la philosophie du devenir, il est donc tout à fait évident que, du point de vue de la sémantique, un tel projet devrait découler d'une analyse sérieuse de la possibilité pour les différents éléments de la chaîne conceptuelle thomasienne, d'être évalués par le réseau catégoriel hartshornien. Ce travail n'a pas été réalisé par le théologien néoclassique. Il exigerait d'ailleurs en outre de justifier comment, à l'intérieur de la situation thomiste médiévale, le projet hartshornien aurait pu fonctionner.

1. Les êtres, l'être commun, l'être premier (Dieu)³⁷³

L'ensemble des réalités qui ont l'être participent d'un être commun. Celui-ci n'est pas Dieu. Geiger attire l'attention sur la différence entre l'être commun et l'être premier. Cependant « tout est de l'être, tout participe de l'Être Premier (2) : substance et accidents, essence et existence, matière et forme, intelligence et réalité corporelle. Tout est différemment et inégalement de l'être. Pourtant, tout mode de l'être représente un aspect de l'Être Premier dont il est une participation ».³⁷⁴

A cet ensemble conceptuel il convient d'ajouter celui des différentes significations des causes, de la matière et de la forme, du genre et de l'espèce...

Dans les textes de l'Aquinate, ces différentes catégories sont utilisées en résonance mutuelle, si bien que l'omission de l'une entraîne la suppression ou la transformation de l'autre.

2. Causalité unidirectionnelle et causalité bidirectionnelle

Alors que la causalité aristotélico-thomiste apparaît comme une relation à sens unique (la cause est censée produire l'effet du point de vue formel, matériel, final, instrumental, spécifique, moteur), la causalité hartshornienne par la créativité est bidirectionnelle. La cause produit l'effet et est censée être qualifiée par ce dernier. Autrement dit, la relation de l'effet

³⁷³ L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie J. Vrin, 1942, p. 371.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 374

vers la cause est réelle dans la cause. L'un provient du multiple ; il jouit d'une indétermination partielle par rapport au multiple et contribue à son tour à donner du sens à ses multiples sources causales. Ainsi, la création est partiellement cocréation. Loin de pouvoir remplacer la causalité aristotélicienne unidirectionnelle, une telle notion symétrique constitue plutôt une nouvelle perspective de pensée.

Dans les faits, par rapport à Thomas et Aristote, Hartshorne ajoute plutôt une donnée nouvelle à la théologie des causes, prise comme un pluralisme de théories. Thomas d'Aquin connaît donc la notion de la causalité, entre autres par ses commentaires d'Aristote. Dans sa théologie, la cause première de tous les êtres et de l'être commun est Dieu en tant que créateur. Le passage de la cause chez Aristote vers le Dieu chrétien se fera à l'intérieur d'un débat avec les interprètes aussi bien qu'avec les adversaires d'Aristote.

L'un des points les plus forts, où la synthèse thomiste productrice de la notion de « Dieu créateur » sera remise en cause par Hartshorne, consiste en l'identification en *Process Thought* hartshornien de l'Ultime comme cause (cause) avec le devenir. Pour comprendre le problème herméneutique que pose la critique de la notion thomiste de la cause par la pensée de Hartshorne, il convient, à ce niveau, de mettre en exergue comment Thomas d'Aquin, à partir de ses commentaires d'Aristote, maintient une causalité immuable³⁷⁵ en connexion équilibrée avec les principes d'« acte-puissance », « essence-existence », « genre-espèce », « matière-forme »... Thomas d'Aquin s'est enquis des différentes possibilités de sens de la causalité chez Aristote. Cependant, si de là l'Aquinate a fait du Dieu chrétien la cause universelle aristotélicienne, il lui a fallu dégager cette notion à travers des confrontations avec l'univers de pensée médiéval sur la causalité en général et sur celle d'Aristote en particulier.

³⁷⁵ Notons au passage que Thomas d'Aquin a une connaissance approfondie des diverses implications du devenir à partir de son commentaire d'Aristote. Parmi celles-ci, le principe du devenir comme impliquant une dépendance du « sujet devenant » vis-à-vis de quelque chose mérite une attention particulière. Dans ces conditions si Dieu est indépendant de quoi que ce soit, qui lui serait extérieur (de la création en l'occurrence), il ne peut connaître un devenir par cette dernière. Une des questions que l'on se poserait devant la déconstruction du concept thomiste de Dieu engagée par la *Process Thought* hartshornienne est celle de savoir si, dans une théologie où le créateur est conçu comme acte pur, il aurait été possible de penser Dieu en devenir.

3. La cause en dehors de l'ordre créé

Construite en tenant compte des débats de l'époque sur le statut du principe premier et de la cause par rapport au monde, la notion thomiste de Dieu créateur s'est révélée comme un principe attribuant à l'être divin une certaine singularité, une dimension apophatique (tout en restant positive). Elle se départit alors de toute pensée panthéiste et de tout système faisant dépendre l'être de Dieu de la réalité du monde. Dans ce contexte, l'une des grandes questions à laquelle cette notion thomasienne a été confrontée, est celle du rapport de la cause première (aristotélicienne) au temps et à l'éternité du mouvement.

Dans sa réponse à la problématique aristotélicienne, la causalité thomasienne se dégage, en faisant de Dieu créateur accessible/inaccessible à la création une entité ne pouvant recevoir aucune influence du créé.

Le commentaire de Thomas d'Aquin sur l'éternité du monde fait sentir que la discussion prenait en compte comme interlocuteur Averroès, entre autres. Mais Aristote lui-même réfléchissait en réaction à Démocrite, Anaxagore et Empédocle.

Dans un tel contexte, comment situer la cause du temps et du mouvement comme une cause immobile sans contradiction ?

Thomas d'Aquin travaillera l'idée d'une causalité créatrice dans ce contexte aristotélicien du rapport entre causalité, éternité du temps et du mouvement. Et on peut immédiatement pressentir que la problématique aristotélicienne se posait ainsi en opposition au principe chrétien du « commencement » (*Genèse*) où la création se fait « tout à coup » et par un acte immédiat sans matière précédente. Si la cause créatrice était conçue comme coéternelle avec le mouvement (devenir chez Hartshorne), alors, à cette époque médiévale, elle ferait du créateur une entité côtoyant, de toute éternité, le mouvement comme agent extérieur. Dans ces conditions, il existerait quelque chose d'éternel en dehors de Dieu. L'éternité divine serait relative à une autre éternité extérieure. Elle serait limitée. Dieu ne serait pas acte pur. Si, par ailleurs, cette éternité du mouvement était consubstantielle à celle de Dieu, le créateur contiendrait une puissance passive éternelle en lui. Or, ce qui est en puissance dépend d'une cause en acte.

Dans la perspective de la *ST.*, *Ia. q. 4. a. 1 rep.*, la conséquence d'une éventuelle fusion du mouvement avec l'être du moteur premier pourrait consister en l'introduction du devenir ou en terme de puissance passive en Dieu.

Certes Thomas a dû admettre provisoirement (à titre d'hypothèse) une convenance (seulement) logique possible entre l'éternité du monde et l'éternité de Dieu. Cependant, on sait que, finalement, la contrainte de situer la question du mouvement et du temps à l'intérieur d'une théologie révélée de la création l'a poussé à dissoudre l'éternité du monde devant la perfection du moteur premier (acte pur).

Il fallait alors travailler une catégorie de Dieu « cause éternelle et créateur » d'un monde qui ne partage pas forcément son éternité. Ainsi, le principe premier thomasien produit des effets en dehors de toute influence. Il est parfait. La cause première thomiste produit ses effets par intelligence et volonté. Il n'y a rien qui coexiste avec Dieu de manière éternelle avant la production de ses effets. Le concept thomiste de cause première, éternelle, immuable et parfaite se crée ainsi de manière fonctionnelle pour répondre à un débat qui l'aura requis. Du point de vue du contenu, ce concept propose une notion d'altérité, d'obscurité de la cause séparée de ses effets ou du monde. Ainsi, l'une des données de grand impact dans les précisions sémantiques du concept de principe premier est ici l'ensemble des débats philosophiques anciens et du monde des aristotéliens³⁷⁶ relatifs à la cause première et à l'éternité du monde.

Il est alors possible d'envisager comment Thomas d'Aquin aurait eu des difficultés à faire coïncider le devenir et la perfection (apophatique) en Dieu, alors que ce thème était lié à celui de l'éternité du temps, du mouvement et du monde. Dans le contexte thomasien, le procès ou le devenir serait un concept inadéquat. On sait par contre que, pour Hartshorne, la perfection divine se démontre plutôt dans sa nature changeante. Elle n'est pas située dans son immutabilité ou son actualité au sens thomasien. Une telle pensée n'aurait certainement pas pu servir d'argument pour maintenir la notion de « créateur par la volonté et l'intelligence » comme fut la réponse de l'Aquinat à la question aristotélicienne du rapport entre moteur le premier immobile et l'éternité du mouvement et du temps.

La difficulté herméneutique que représente le fait de chercher à corriger et à remplacer la notion de causalité thomiste (dans le contexte médiéval) par celle de Hartshorne se pose

³⁷⁶ L'on notera qu'il existe des opinions indiquant que Thomas aurait attribué la doctrine de la création à Aristote. Cf. L. ELDERS, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, 1990, p. 463.

encore de manière connexe lorsque l'on prend en compte le thème de la « nature » et celui de la simplicité divine chez l'Aquinate.

4. Les notions de nature et de simplicité divines

a. La nature

Dans la *ST.*, *Ia*, *q.* 28., *a.* 1., *sol.* 3., lorsque Thomas d'Aquin pose les relations trinitaires comme réelles en Dieu et la relation de création comme réelle seulement dans la créature, il avance comme raison, entre autres, la diversité de nature entre le créateur et la créature :

« La créature procédant de Dieu en diversité de nature, Dieu est en dehors de tout l'ordre créé; en outre, sa relation aux créatures ne provient pas de sa nature. Ce n'est pas, en effet, par une nécessité de sa nature qu'il produit les créatures, mais par sa pensée et par son vouloir, on l'a dit plus haut. De là vient le fait que la relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. En revanche, la relation à Dieu est réelle dans les créatures, car elles sont soumises à l'ordre divin, et il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu. Quant aux processions divines, elles s'accomplissent en identité de nature; leur cas ne peut donc pas être assimilé au précédent ».

En le replaçant dans le contexte de la science thomasienne, on se rend compte que le concept de nature ne peut être facilement chargé des aspects de la créativité (hartshornienne). A la manière de celui de l'essence et de la cause, ce concept est issu d'une discussion philosophique avec plusieurs philosophies et théologies.

Plus précisément, lorsque Thomas utilisera la notion de nature pour l'appliquer à Dieu, cette dernière sera construite de manière à dialoguer avec le Stagirite et la philosophie ancienne. L'usage du concept d'« unité de nature » dans la Trinité et de « séparation de la nature divine avec celle de la création » implique ce rapport aux pensées anciennes et médiévales en dehors desquelles il ne peut être compris.

Dans l'affirmation que Thomas fait de la relation de création, en lui-même, le concept de nature (voir la « diversité de nature ») joue un rôle capital. Il constitue un des lieux fondateurs de la non-réalité de la relation de création en Dieu. De fait, parce qu'il y a diversité (différence) de nature entre Dieu et le monde, la relation de création est « non réelle » dans le créateur. Pour ce que l'on connaît de cette nature à partir de ses effets, elle est

consubstantielle avec le principe premier, en pure actualité et perfection. Ainsi caractérisée, la nature divine ne peut être sujette à adjonction, à composition.

Si, dans la créativité chez Hartshorne, le « devenir » constitue la catégorie clé proposée pour remplacer celle de l'être chez Aristote (de telle sorte qu'en elle-même, elle permet d'introduire des relations internes réelles entre les événements), chez Thomas le terme de nature comme expression de la « réalité divine en ce qu'Il (Dieu) est » n'est pas conçu en sorte qu'il ouvre la porte à une dépendance de Dieu vis-à-vis du monde. Il ne peut non plus permettre une prolongation de l'être divin dans la création.

En lui-même, le concept de nature est déjà polémique dans l'univers conceptuel que Thomas a reçu d'Aristote. Dans les textes de l'Aquinate, ce concept ne se comprend souvent qu'à partir de ses rapports à d'autres principes. Dans la *ST.*, *Ia*, *q.* 3. sur la simplicité de Dieu, l'essentiel du sens de la « nature » ne pouvait être compris qu'à partir, notamment, d'un rapport aux autres données de la pensée thomassienne : l'espèce, l'individu, le suppôt, l'effet, la perfection (a.3), l'être premier (a.1), la matière et la forme (a.2), l'essence et l'existence (a.4), la composition, le genre, la différence (a.5). Produit d'une synthèse en résonance avec toutes ces autres catégories, la nature dans la *ST.*, *Ia*, *q.* 28 (relation trinitaire et relation de création) fait écho à une pluralité de problématiques et de polysémies complexes qui la caractérisent depuis sa compréhension aristotélicienne. La nature divine est donc une catégorie qui nécessite une prise en compte de l'univers conceptuel métaphysique de Thomas d'Aquin en relation avec les questions dont elle constitue une réponse. On pourrait dès lors se demander comment une telle catégorie aurait pu être remplacée par celle du devenir à l'intérieur des réponses de Thomas sur la simplicité divine.

A supposer, par exemple, que « nature divine signifiait » : être de Dieu en devenir, comment pourrait-elle résonner en équilibre avec une conception de Dieu comme pure actualité, dès lors que le devenir implique une puissance passive (une non-plénitude d'actualité) ? Demander à Thomas de remplacer la catégorie de nature par celle de créativité aurait exigé un bouleversement radical de tout son système devant les questions de l'époque. Une telle démarche aurait-elle pu être possible dans un univers de pensée où l'Eglise insistait sur le principe de l'indépendance du Dieu créateur *ex nihilo* ?

Ainsi, il n'est pas possible d'affirmer, à ce niveau, que la pensée de Hartshorne peut être nommée néoclassique au sens où elle renouvellerait celle de Thomas, car les présupposés de base et les points de vue sont différents. On se retrouve plutôt devant des approches plurielles du rapport entre Dieu et la création.

Cette perspective est confirmée par celle de l'affirmation de la simplicité divine.

b. La simplicité divine³⁷⁷

Le numéro 2 de la *ST. Ia, q. 3, a. 1.*, présente substantiellement l'argument philosophique qui fonde la simplicité de Dieu. Comme pour le thème de l'immutabilité, l'exclusion du devenir en Dieu est rigoureusement affirmée :

« Dieu est l'être premier. Il est donc impossible qu'en Dieu il y ait quelque chose en puissance. Or, tout corps est en puissance, car le continu, en tant que tel, est divisible à l'infini. Il est donc impossible que Dieu soit un corps. Réponse : Il faut dire, sans aucune réserve, que Dieu n'est pas un corps. On peut le démontrer de trois manières :

1. Aucun corps ne se meut sans être mû lui-même, comme l'enseigne une expérience universelle ; or, on a observé ci-dessus que Dieu est le premier moteur immobile ; il est donc manifeste qu'il n'est pas un corps.
2. L'être premier doit nécessairement être en acte et d'aucune manière en puissance. Sans doute, si on considère un seul et même être qui passe de la puissance à l'acte, la puissance existe-t-elle avant l'acte ; cependant, absolument parlant, c'est l'acte qui est antérieur à la puissance, puisque l'être en puissance n'est amené à l'acte que par un être en acte. Or, on a montré plus haut que Dieu est l'être premier. Il est donc impossible qu'en Dieu, il y ait quelque chose en puissance. Or, tout corps est en puissance, car le continu, en tant que tel, est divisible à l'infini. Il est donc impossible que Dieu soit un corps ».

Dans sa réponse aux objections de la *ST., Ia, q. 3, a. 3. rep.* (Y a-t-il en Dieu composition d'essence ou de nature, et de sujet ?), Thomas avance que : « Dieu est identique à son essence ou nature. Pour le comprendre, il faut savoir que dans les choses composées de matière et de forme, il y a nécessairement distinction entre la nature ou l'essence, d'une part, et le suppôt, d'autre part ».

Sans entrer dans l'explicitation des rapports entre ces différentes catégories (matière, forme, essence, suppôt), car il s'agirait là d'une autre thèse, il importe de prendre en compte qu'elles (ces catégories) constituent des données d'une philosophie dans laquelle chacune est l'objet d'une histoire, de polysémies et de requêtes en contexte. Le concept d'identité de Dieu à sa nature ou à son essence est en lien ici avec celui de la composition. Lorsque, dans son

³⁷⁷ Voir aussi L. ELDERS, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, 1990, p. 237

premier chapitre de *Creative Synthesis...*, Hartshorne choisit de remplacer « l'être » par la créativité, son propos donne l'impression que les deux catégories sont remplaçables l'une par l'autre. Cependant, si l'on se place du côté thomiste pour parler (1) de l'être de Dieu, en sa nature ou essence sans composition en face de (2) l'être de Dieu en créativité, l'on se rend compte que le (1) entraîne avec lui des foules d'explications minutieuses sur des catégories connexes, telles que : accident, puissance, essence, acte, forme, matière, genre, espèce, simplicité, immutabilité, non-composition ainsi que sur leur univers sémantique.

En revanche, le (2) porte avec lui les concepts d'événement, d'expérience, de propositions métaphysiques a priori, d'aspect concret et abstrait de Dieu... La difficulté herméneutique se dévoile alors d'elle-même : la simplicité de Dieu étant fondée par le (1), le (2) ne peut être un contre-argument valable sans démontrer que ses concepts connexes peuvent transformer les concepts connexes du (1) dans leurs contextes respectifs (médiévaux). Autrement dit, pour remplacer la simplicité de Dieu par un Dieu en devenir, il faudrait que Hartshorne entre dans un débat médiéval, de telle sorte qu'il soit démontré qu'à l'époque de Thomas, la créativité aurait été un concept pertinent par rapport à celui de la simplicité et que ses catégories connexes auraient pu répondre de manière pertinente aux questions de Thomas. Malheureusement, cette approche méthodologique fait défaut à Harshorne. Son analyse détaillée des quelques textes de Thomas dans *Philosophers Speak...*³⁷⁸, mis à part, *Creative Synthesis...*³⁷⁹ a tenté de démontrer la priorité de l'événement par rapport à l'individu, au genre et à l'espèce. Un travail, de confrontation entre les conclusions de Hartshorne à ce sujet et les recherches thomistes reste à poursuivre.

5. La puissance et l'immutabilité divines

a. La puissance divine

Il a été exposé ci-dessus qu'une des affirmations fondamentales de Hartshorne consiste dans la pensée selon laquelle, étant l'âme du monde, Dieu est constitué de la création qui est son corps. Par conséquent, structuré de créativité, il a créé le monde en laissant le monde se créer lui-même. Aussi, lorsque Hartshorne parle de Dieu en termes d'être « insurpassable » (voir NCnc, l'insurpassabilité), sa pensée implique une possibilité de croissance en Dieu. Dieu peut croître en lui-même. Il peut être en puissance en lui-même. Il peut s'autosurpasser.

³⁷⁸ C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976, p. 119.

³⁷⁹ Voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 173.

Il convient d'emblée de considérer que les langages hartshornien et thomasien sur la puissance sont construits à partir de présupposés différents.

+ Différence de présupposés et pluralisme

Hartshorne parle souvent de puissance, de toute-puissance, du pouvoir divin (*divine power*). En partant d'un présupposé différent de Thomas (la relativité divine du point de vue de la créativité), le théologien néoclassique soutient que « l'insurpassable-surpassable puissance » en Dieu devrait se traduire par son aspect social. La puissance divine est fondamentalement relative. Elle serait une catégorie erronée si elle ne signifiait pas la capacité pour Dieu de laisser s'épanouir les puissances des entités autres que lui. La puissance divine doit coïncider avec son expérience de recevoir réellement l'influence des libertés et créativités d'autres entités. La puissance divine doit être conçue comme une réalité sociale. Dieu doit y être marqué de passivité ou potentialité. Par là, il apparaît qu'un concept de la toute-puissance qui pose Dieu en dehors de la « passivité » provenant des créatures, est une erreur (*mistake*). Dieu, en lui-même, doit être une entité en devenir par lui-même et par l'effet des puissances des créatures. En termes thomistes, il devrait être sujet d'une potentialité vers l'« actualité ». Et cette potentialité devrait être une conséquence induite par le fait de la vie des créatures.

Par rapport à la pensée hartshornienne, Thomas d'Aquin parlait distinctement pour ses interlocuteurs (Hartshorne n'y fait pas explicitement allusion) de la puissance au sens actif et de la puissance passive : selon la *ST.*, *Ia*, *q. 25*, *a. 1*, *rep.*, la puissance active coïncide en Dieu avec un pouvoir absolu et qui lui est propre. Ce dernier l'immunise de recevoir une passivité de la part de créature :

« il y a deux sortes de puissance : la puissance passive, qui n'est d'aucune manière en Dieu, et la puissance active qu'il faut lui attribuer souverainement. Il est manifeste, en effet, que tout étant en acte et parfait est le principe actif de quelque chose, mais qu'il est passif dans la mesure où il est déficient et imparfait. Or, on a montré plus haut que Dieu est acte pur, qu'il est absolument et universellement parfait, qu'il n'y a place en lui pour aucune imperfection. Dès lors, il lui convient souverainement d'être un principe actif et, en aucune manière, d'être passif. Or, la raison du principe actif est celle de la puissance active qui est un principe d'action sur autrui. La puissance passive est un principe de passivité à l'égard d'autrui, comme l'explique le Philosophe dans la Métaphysique. Il reste donc qu'en Dieu, la puissance active, et non la puissance passive, se situe au plus haut degré ».

Cette affirmation est soutenue aussi dans : *SCG., II*, (7,1), (7,2), (7,3), (7,4)), *SCG., II*, 8, *SCG., II*, 16, et *SCG., II*, 22. La division de la puissance au sens actif et au sens passif est articulée à une philosophie de l'actualité pure et de la puissance. La puissance active en Dieu est posée dans une articulation en cohérence avec d'autres catégories aristotélico-thomistes sur Dieu et le monde. Dans la *ST., Ia, q. 25, a. 3. sol. 8.* et dans le numéro 9 de la *SCG., II*, cette puissance active fait Un avec la substance, l'action, l'essence et l'actualité en Dieu.

Les présupposés de deux penseurs sont alors distincts. Thomas pense le principe premier, acte pur, parfait, en dehors de ses effets. Sa perfection implique qu'il ne manque d'aucune qualité. Il est doté alors d'une puissance, mais au sens actif. L'être premier est ainsi situé en dehors du mouvement (éternel) aristotélicien. Sans cette extériorité par rapport à la passivité (due au mouvement), il ne serait pas Dieu. Inclure la puissance passive en Dieu induirait une imperfection, un manque d'actualité en lui. Thomas était face à ce présupposé touchant au cœur même du théisme. Il fait mention du scandale de David de Dinant. En lisant les textes de Thomas (*Thomas Aquinas Selected Writings*), Hartshorne a été sensible à la présence de ce nom. Il l'a souligné par annotation. Sans commentaire. Dans ses objections à l'Aquinate, Hartshorne ne s'est pas préoccupé d'évaluer si son projet d'une introduction du devenir en Dieu comme correctif de l'acte pur thomasiens aurait pu fonctionner face à David de Dinant. Pourtant, la référence à cet interlocuteur de Thomas constitue un des indices de la raison de l'exclusion du devenir en Dieu dans la pensée de l'Aquinate. Si Hartshorne avait pris la perspective d'une lecture contextualisante, il aurait probablement pu évaluer la difficulté d'inclure le devenir dans le Dieu de l'Aquinate.

Le schéma de « puissance passive-puissance active » n'aurait pas pu inclure de manière hasardeuse le devenir dans l'actualité divine. Lorsqu'on lit *Omnipotence and Other Theological Mistakes* et *De Potentia*, on se rend compte des différences de présupposés entre les deux pensées. On réalise que le projet du devenir divin hartshornien est un projet qui, à l'époque de Thomas, n'aurait pas pu fonctionner. *Omnipotence and Others Theological Mistakes* est une évaluation du concept médiéval de la toute-puissance qui ne tient pas compte du contexte culturel et historique. S'il en est ainsi, il ne reste plus qu'à conclure que les deux systèmes témoignent plutôt d'un pluralisme sur « la relation de puissance entre Dieu et le monde ».

Bien mieux, la singularité du système thomiste échappant aux objections de Hartshorne s'impose quand on se rend compte que le concept de puissance active chez

l'Aquinate est forgé en raison d'une exigence de cohérence du système. Dans ce contexte, Thomas d'Aquin a produit une catégorie de puissance dont la fonction était d'enjeu majeur pour l'équilibre du système. Le concept de puissance passive (devenir hartshornien) n'aurait pas pu jouer la même fonction au Moyen Age.

+ La « puissance divine » exigée par un équilibre conceptuel du système

Là où *De Potentia* évoque le thème de la puissance divine en rapport avec le mystère de l'Incarnation (divinité du Fils), il précise que l'attribution de la puissance à Dieu est à considérer uniquement comme « mode propre » à l'entendement humain limité pour appréhender la réalité divine. Dans cet exposé, Thomas soutient qu'à proprement parler, il n'est pas convenable de distinguer une puissance passive et une puissance active en Dieu. En l'être divin, la puissance active fait Un avec sa substance. Il est l'être en qui il n'y a ni catégorie d'action ni catégorie de passion. Toute son action coïncide avec sa substance (*De Potentia q. 1. a. 1. sol. 1.*) :

« La puissance qu'on place en Dieu n'est, à proprement parler, ni active ni passive, puisqu'il n'y a en lui ni de catégorie d'action ni de passion, mais son action est sa substance ; mais c'est là qu'est sa puissance signifiée par le mode de puissance active. Cependant, il ne faut pas que le Fils soit fait ni créé, de même qu'il ne faut pas qu'il y ait là à proprement parler action ou passion ».

Comme on peut le remarquer dans ce passage, l'Aquinate introduit la catégorie puissance active dans celle des relations trinitaires de procession (en évoquant l'Incarnation). Il y indique comment la puissance divine au sens actif fait un avec sa substance et que, dans le même ordre, « il ne faut pas que le Fils soit créé ou fait ». En effet, en Trinité, la nature divine est unique mais possédée par chacune des personnes selon son mode d'être propre³⁸⁰. Dans les

³⁸⁰ Voir G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004, p. 416, avec la citation de Thomas d'Aquin : « chacune des trois personnes possède l'essence divine selon son mode d'être. Ce mode d'être consiste dans la manière dont une personne possède l'essence divine, selon sa propriété relative : " Bien que la même nature existe dans le Père et dans le Fils, elle s'y trouve cependant selon un autre mode d'exister (*alius modus existendi*), c'est-à-dire avec une autre relation ". L'essence des trois personnes est une et unique, mais chaque personne possède cette essence divine (ou, plus précisément, chaque personne " est " cette essence divine) suivant une relation distincte. Ainsi donc, l'essence se trouve en chaque personne selon un " mode d'existence " distinct. Car, dit Thomas, " [...] la nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit est la même, mais elle ne revêt pas le même mode d'existence dans les trois - je parle du mode d'existence selon la relation. Dans le Père, la nature existe comme n'étant pas reçue d'un autre. Mais dans le Fils, la nature existe parce qu'elle est reçue du Père par la génération. Bien que toute la divinité, dans toute sa perfection, se trouve en chacune des

conditions où le Fils serait sujet d'être créé ou « fait », autrement dit de puissance passive, toute la nature divine qu'il est censé posséder en son mode particulier, ne serait plus en actualité. Elle ne serait plus divine.

Le principe de puissance « active-substantielle » a pour but ici de maintenir la puissance divine essentielle et active dans le Fils et d'exclure une interprétation erronée fondée sur la puissance passive en soutenant une théorie de la « création du Fils ». La pratique de faire intervenir une catégorie philosophique pour protéger un raisonnement de théologie révélée n'est pas surprenante chez Thomas. Elle se fonde sur la conception même de l'unité de la quête humaine sur Dieu. Des catégories d'ordre philosophique « servent » d'instruments, de préambules pour avancer vers la connaissance du mystère révélé. Ce principe permet de constater comment la catégorie de puissance divine active joue un rôle capital dans certains acquis de la théologie thomasienne de l'Incarnation et de la Trinité. Elle se présente comme connectée à l'arrière-fond sémantique évoqué pour faire barrière à certaines interprétations de la divinité du Fils. La même catégorie n'est pas moins solidement reliée à d'autres concepts, donnant ainsi un caractère systématique à la pensée de l'Aquinate. Tel est le cas de son lien à l'acte pur et à la création dans *De Potentia*, q. 1. a.1, rep. : « Il convient à Dieu d'être acte pur et premier : il lui convient ainsi éminemment d'agir et de diffuser sa ressemblance dans les autres et c'est pourquoi la puissance active lui convient tout à fait; on l'appelle ainsi parce qu'elle est le principe de l'action ».

On comprend alors qu'on ne peut critiquer cette catégorie (de la puissance divine uniquement active) en la sortant des différents cadres dans lesquels elle est évoquée pour apporter un éclairage sémantique.

Certes, comme l'a souvent répété Hartshorne, le concept de toute-puissance situe Dieu en position moins sociale, dans le contexte de la *Process theology*. Par contre, un regard attentif sur la structure et le fonctionnement du système thomiste permet de constater que l'attribution de la catégorie de puissance active à Dieu n'est pas nécessairement dictée (chez Thomas) par une tendance culturelle à donner à Dieu des attributs impériaux (de César, dit Whitehead) qui en feraient une exception aux lois métaphysiques.

Le contexte de production de cette catégorie démontre à souhait la place et la fonction incontournable qu'elle pouvait jouer dans une histoire de rationalité théologique

trois personnes selon son propre mode d'existence, il appartient néanmoins à la perfection de la divinité qu'il y ait plusieurs modes d'existence en Dieu " »

mouvementée et en quête de précisions. Une telle lecture de la théologie thomiste, qui fait justice aux modes de production des rationalités en rapport à leurs requêtes historiques, pose à la *Process Thought* la problématique d'une interprétation des textes anciens, sensible à l'historicité de la raison. Parmi les éléments de méthode en vigueur dans la théologie néoclassique, Hartshorne compte aussi l'apport de l'histoire de la théologie et de la philosophie. Cependant, dans ses analyses, les systèmes des pensées anciennes sont fréquemment évoqués et classés schématiquement pour être évalués en fonction des questions posées par la *Process Thought*.

Une telle exploitation des faits historiques ne court-elle pas le risque d'occulter la valeur de certains systèmes à l'intérieur de leurs contextes de production respectifs ? En occultant les objectifs historiques qui suscitaient les catégories thomistes, la *Process Thought* ne court-elle pas le risque de fonder son actualité (et pertinence) sur base d'une interprétation incomplète des données ? On vient d'établir, par exemple, que la catégorie de puissance en Dieu jouait un rôle important dans les précisions des exposés sur les relations trinitaires et l'Incarnation. Bien mieux, dans *De Potentia*, Thomas évoque les Ecritures, à l'appui de cette catégorie. Du coup, elle est fondée sur une obscurité divine en révélée. Or, on sait que chez le théologien néoclassique, la valeur de la révélation, de l'Incarnation et de la Trinité était relative. Comment a-t-il pu évaluer la teneur philosophique et théologique de la toute-puissance en dehors de ces champs sémantiques (méconnus par lui) qui la requéraient ?

b. L'impact sur le sens de la création

La catégorie de puissance est une donnée fondamentale dans l'étude de la relation de création. Elle constitue un des lieux où cette dernière est présentée avec toute sa singularité thomiste rejetée par Hartshorne.

L'une des idées de base, sur laquelle la *ST.*, *Ia*, q. 4. a. 3. (toute concentrée sur la création) établit son argument est constituée du concept de mutation, de passivité. Découverte dans sa dimension de passion, de puissance, de dépendance, la création - comme relation - y apparaît comme une plaque tournante conceptuelle autour de laquelle sont articulées, de manière insécable, d'autres affirmations fondamentales du système thomasien : la motion, le moteur, la relation, l'égalité des personnes divines... « 1. La création entendue activement signifie l'action divine, qui est son essence, avec une relation à la créature. Toutefois, la relation à la créature, en Dieu, n'est pas réelle mais seulement de raison, tandis que la relation de la créature à Dieu est une relation réelle, comme on l'a dit en traitant des noms divins.

2. Parce que la création est signifiée comme une mutation, ainsi qu'on vient de le dire, et que la mutation est un intermédiaire entre le principe moteur et l'objet mû, elle est, elle aussi, présentée comme un intermédiaire entre le Créateur et la créature. Cependant, la création passivement prise est dans la créature et elle est créature. Toutefois, cela n'exige pas qu'elle soit créée par une autre création car les relations, du fait que leur être même consiste dans un rapport à autre chose, ne lui sont pas référées par d'autres relations, mais par elles-mêmes (comme on l'a déjà dit en traitant de l'égalité des Personnes divines).

3. Présentée comme un changement, la création a pour terme la créature. Cependant, comme elle est en réalité une relation, la créature est son sujet et la précède dans l'existence, comme le sujet précède l'accident. Elle a un autre titre de priorité en raison de l'objet auquel elle se réfère et qui est le principe de la créature. Cela n'implique toutefois pas qu'on dise de la créature qu'elle est en voie d'être créée aussi longtemps qu'elle existe, car la création implique une relation de la créature au Créateur avec l'idée de nouveauté ou de commencement ».

6. L'exclusion de toute matérialité en Dieu et de toute cocréativité avec la création (SCG., II, 17) et (SCG., II, 16 à 27)

La *ST.*, Ia, q. 3, a. 1-8 développe le sujet de la « non-composition » de Dieu à partir des principes aristotéliens. Les concepts de matière, forme, existence, essence, sujet, accident, immutabilité, principe premier... y reviennent et encadrent les arguments de la « non-composition » en Dieu. On ne peut entrer en dialogue avec ces catégories sans prendre en compte les débats qui leur permettent de fonctionner.

a. L'idée de la matière comme principe premier

A titre d'exemple, la question de l'identification de Dieu à une matière créatrice est un des thèmes par lesquels la pensée de Hartshorne peut aisément heurter celle de Thomas d'Aquin. Placée dans son contexte, on découvre la théologie thomasiennne comme une réponse à des requêtes précises et à partir de présupposés différents.

De fait, lorsqu'on sait que, chez le théologien néoclassique, Dieu dans ses états concrets est censé évoluer, devenir, on peut, en termes thomistes, penser qu'il devait alors passer d'un état à un autre, de la puissance à l'acte. Autrement dit, Dieu serait alors « constitué », composé de quelque matière en actualisation d'une forme ou à tout le moins d'une essence distincte de son existence. A l'opposé de cet ordre d'idées, la *SCG* résume parfaitement un certain nombre d'affirmations sur la simplicité de Dieu (impliqué dans *ST.*, Ia

q. 3, a. 1-8). On y constate qu'imprégné de la pensée d'Aristote et des débats de l'époque, l'Aquinat n'a pu poser le devenir en Dieu, tant il est vrai que ce dernier s'opposerait à la simplicité divine et à l'actualité pure (*SCG.*, II, 16) .

b. Création ou exclusion de l'idée de cocréativité (*SCG.*, II, 16 à 27)

Dans la même perspective de débat et à la lumière du principe de l'exclusion de toute puissance passive en Dieu, la *SCG.*, II, 22 est écrite à l'opposé de toute idée de cocréativité (chère à Hartshorne). Elle affirme que la création est l'apanage de Dieu :

« 1. En effet, si la création est l'apanage exclusif de Dieu, tout ce qui ne peut émaner de sa cause que par voie de création doit être produit immédiatement par lui. Or, de cette sorte sont toutes les substances séparées, qui ne sont pas composées de matière et de forme - nous supposons pour le moment qu'elles existent - et aussi toute matière corporelle. Ces êtres divers sont donc des effets immédiats de la puissance divine. Or, il n'est pas de puissance, produisant immédiatement plusieurs effets sans matière préexistante, qui soit déterminée à un seul effet. Je dis bien : immédiatement, car si elle agissait par causes interposées, la diversité des effets pourrait provenir de ces dernières. Nous ajoutons : sans matière préexistante, le même agent et par la même action produit des effets divers selon que la matière est telle ou telle, la chaleur du feu durcit l'argile et liquéfie la cire. La puissance de Dieu n'est donc pas déterminée à un seul effet.

2. La toute-puissance parfaite s'étend à tout ce que son effet propre et essentiel comporte : ainsi l'art de construire, s'il est parfait, s'étend à tout ce qu'on peut appeler maison. Or, la puissance divine est, comme nous l'avons vu, cause par soi de l'être, et l'être est son effet propre. Elle s'étend donc à tout ce qui ne répugne pas à la notion d'être car, si elle ne pouvait atteindre qu'un effet déterminé, elle ne serait pas par soi cause de l'être en tant qu'être, mais seulement de tel être particulier. Pourtant, ce qui répugne à la notion d'être, c'est le non-être, son opposé. Dieu peut donc faire tout ce qui n'a pas en soi signification de non-être, c'est-à-dire n'implique pas de contradiction ».

7. Création ou exclusion du « devenir en Dieu », en résonance avec la non-composition divine

Chez Thomas, l'idée de l'exclusion de la puissance, du devenir et de la cocréativité est alors en résonance avec un autre principe thomasiens rejeté par Hartshorne : la non-composition en Dieu (*SCG.*, II, 17) : « On peut conclure, dit Thomas (en confirmant *ST.*, Ia, q.3, par la *SCG.*, 18) qu'il n'y a aucune composition en Dieu.

Dans l'esprit de Thomas, quand on parle de composition, le sens même de ce principe requiert que les êtres composés soient, en puissance, menacés de dissolution.

On comprend alors les effets qu'aurait produits le devenir hartshornien au Moyen Age s'il avait remplacé l'acte pur thomasien. Si devenir implique un passage d'un terme à un autre, une « non-strict identity » (en termes de Hartshorne), alors il s'ensuit que, quelque part, l'être en devenir est nécessairement en instance d'être dissous en un de ses états pour en acquérir un autre. Autrement dit, cet être doit faire l'expérience d'une mort temporelle, d'un passage de la puissance à l'acte. Un tel être serait contingent. Pour Thomas, « ce ne peut être le cas de Dieu, puisqu'il lui est nécessaire d'exister. Il n'y a donc, en Dieu, aucune composition ». Si l'on peut parler de puissance en Dieu, cette dernière ne peut être passive. Elle est active et fait un avec la pure actualité. Or, l'on sait que ce thème de la non-composition de Dieu fait partie d'un réseau de catégories bien articulées et en dialogue aussi bien entre elles qu'avec les contextes qui les ont produites. Comment aurait-on pu penser à l'époque de Thomas en termes de devenir (traduit dans cet exposé par le concept aristotélico-thomiste de puissance) en Dieu, alors que cet être était considéré comme acte pur, indivisible, parfait, cause première et source de tout être ?

La théorie de la relation de création est construite dans un contexte polémique où l'on pensait que les créatures pouvaient être des constituants de quelque matière primordiale dont le non-être devait être changé en être. La création devrait être ainsi un changement, un passage d'un état à un autre. S'il en était ainsi, Dieu n'aurait pas été libre de créer. Il aurait créé à partir d'une matière préexistante ou par nécessité de nature. Opposés à cette perspective théologique, les détails du sens de la création développés en la *ST.*, *Ia*, q. 45-46 s'articulent bien aux propos du numéro 18 de la *SCG.*, *II*.

Les concepts de genre de relation, d'accident, de changement, font penser à l'usage d'Aristote par Thomas pour insérer sa théorie dans le cadre d'une philosophie et d'une théologie cohérentes de la production des êtres. Cependant, l'introduction de la catégorie de la volonté et de l'intelligence comme seuls moyens par lesquels Dieu produit le monde, élargit le cadre de référence des sens des catégories thomasiennes. On y ressent la rupture de nature entre Dieu et la création. Cette rupture replonge toute la théologie de la création dans l'obscurité de l'insaisissabilité de la réalité de Dieu.

Sans cet élargissement de cadre, qui seul peut intimement fonder la rupture, et sans la prise en compte des autres catégories thomasiennes connexes (telles que la relation, l'accident, le changement, l'effet), la relation de création est incompréhensible. L'on sait

cependant que la rupture entre Dieu et l'ordre créé en question découle de deux origines complémentaires : celle de l'obscurité de Dieu du point de vue de la foi et celle de son obscurité du point de vue philosophique.

La méthode hartshornienne logico-modale et « littéraliste » (étant fermée à l'obscurité) ainsi que sa créativité (n'ouvrant qu'une perspective très peu exploitée sur l'obscurité divine) ne permettraient pas de confirmer rigoureusement une rupture entre Dieu et la création. Ces deux données mettent la pensée de Hartshorne en difficulté de proposer un remplacement de la théologie apophatico-positive de Thomas.

La *ST.*, *Ia*, q. 45, ajoute d'autres précisions sur le sens de la création. Ces dernières mettent encore en exergue, aussi bien une singularité du thomisme qu'un écho bien aristotélicien de la relation de création (via le concept de passion, d'action, de changement).

D'autres concepts thomasiens sont étroitement articulés avec ceux de la causalité divine apophatique, de la puissance et de la création. On ne peut les attaquer et le comprendre sans prendre en compte l'ensemble du réseau de catégories de l'Aquinate. De ces concepts, on peut énumérer, pour ne citer que ceux-ci, la création *ex nihilo* et sans succession, et l'immutabilité divine (*ST.*, *Ia*, q. 9, a. 1., *sol. et rep.* 4).

Si l'on considère la pensée thomasienne comme un système se déployant à partir de ses présupposés historiques, on gagne à prendre en compte une des exigences fondamentales de tout savoir rigoureux.

A l'intérieur d'un cadre donné, une vérité peut être produite comme un effet de rapport de non-contradiction entre les termes. La notion de cohérence peut être envisagée de plusieurs manières. Elle se traduirait, par exemple, par l'application de la loi de la non-contradiction : l'exclusion dans un discours de la possibilité qu'une affirmation soit vraie et fausse à la fois et dans un même rapport.³⁸¹ P étant « vrai » c'est-à-dire « non faux », ne peut se traduire en même temps comme « P est vrai et faux » à la fois. Comme le pense Hartshorne en exploitant C.I. Lewis, « la vérité de P implique que P est vrai ». La pensée est ainsi cohérente en elle-même en vertu de la non-contradiction dans les termes. Ce principe étant admis, il en découle qu'en plusieurs contextes, il peut y avoir autant de cohérences que de présupposés historiques et de systèmes qui les exploitent. Le concept de Dieu comme « acte pur » dans un univers qui réhabilite Aristote en voulant sauver la dimension de la

³⁸¹ Remarquons, par exemple, que la cohérence fondée sur la non-contradiction peut se voir opposer ici une autre forme de cohérence, notamment celle de la coïncidence des opposés chez Nicolas de Cues. Celle-ci est étudiée par J.-M. COUNET, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cues*, (Études de philosophie médiévale). Paris, Vrin, 2000.

différence du Dieu révélé par rapport à la création, est un présupposé contextuel auquel s'articule logiquement (c'est-à-dire sans contradiction) l'exclusion du devenir en Dieu.

En effet, s'il est entendu que l'acte pur est la cause première, il ne peut être lui-même causé (en puissance passive). Dans un tel système, poser le devenir en l'actualité pure reviendrait à fa la fois à affirmer et à nier une même chose sous un même rapport : incohérence (contradiction). Si la proposition « P est acte pur » (signifiant que P ne peut être en devenir) est vraie, il est contradictoire que P soit dit "en devenir" sous le même rapport. Cette contradiction a été évitée par le thomisme dans son contexte. L'effort thomasien de maintenir cette logique ne constitue pas, en lui-même, un manque de pertinence.

De même, dans un système où le présupposé historique de base est celui du devenir (la créativité whiteheadienne) conçu comme réalité qui structure l'être de tout ce qui est « entité », affirmer l'existence d'une entité « Dieu » sans relation réelle interne à l'intérieur d'une synthèse créatrice est une contradiction. Hartshorne a légitimement évité cette contradiction en définissant l'« être » comme constitué du devenir.

On comprend alors que le contexte thomasien produit une logique cohérente et que le contexte hartshornien justifie un modèle de pensée tout aussi cohérent. Evaluer la cohérence thomasiennne comme fausse uniquement en vertu de celle de la théologie néoclassique devient alors une démarche unilatérale. A l'inverse, déclarer fausse la cohérence hartshornienne en y appliquant les seules critiques thomistes devient une investigation insuffisante.

L'idée même de la cohérence étant contextuelle ou de l'ordre « modélo-contextuel », il en découle un principe d'historicité de la vérité. La prise en compte du principe d'historicité de la vérité se traduit ici par la reconnaissance de valeurs de vérité aux deux pensées, chacune interprétée dans son contexte. A l'aide d'une telle intuition, il devient possible de découvrir les particularités d'expressions de cohérences, d'efforts de recherche du vrai dans l'histoire de la pensée. Tout en étant une avancée temporelle des recherches à partir des systèmes moins éclairés vers les systèmes plus confortés par l'évolution des sciences (niveau de commensurabilité synchronique), l'histoire de la pensée ne perd pas les valeurs de vérité (en constellation à chaque époque donnée) qui la constituent en ses différentes étapes spatio-temporelles.

Le principe de cohérence contextuelle dispose alors d'un corrélatif opposé : l'universalité de la vérité dont chacun des systèmes peut légitimement se prévaloir. Si chaque pensée peut être cohérente en elle-même, il reste néanmoins vrai que, dans un même ordre d'investigation, deux systèmes de

pensée peuvent être en concurrence dans la prétention à la vérité. Chacun peut légitimement se vouloir plus universel que l'autre. Toutefois, la prétention à la vérité n'est pas équivalente à l'universalité de facto de la vérité dont on se prévaut³⁸².

Inversement, s'il existe un idéal de vérité universel vers lequel chaque système peut être une tension plus avancée qu'un autre, il existe néanmoins ses multiples réalisations en termes de modèles de cohérence contextualisés. Dans ces modèles, chaque pensée peut disposer de son propre niveau de pertinence. Dénier au thomisme une valeur intrinsèque adéquate à son contexte, c'est oublier le rapport entre la recherche de la vérité et l'histoire, c'est tenter de poser la prétention à la vérité de la théologie néoclassique sur l'inanité de la théologie classique. Dans une telle sphère intellectuelle, il n'existerait qu'un seul modèle de vérité et de cohérence. Le formalisme carnapien (influent dans le rejet du thomisme par Hartshorne) était déjà tombé dans ce travers. Des lectures ultérieures de Wittgenstein (exemple : Jean Ladrière) ont démontré l'échec de la tentative néopositiviste³⁸³ en dégageant la pluralité des notions de vérité et les dimensions herméneutiques « relatives » en vigueur dans la diversité des démarches scientifiques. A la différence de Carnap, Whitehead n'était déjà pas d'accord avec le « leurre du dictionnaire parfait »³⁸⁴.

Dans la perspective carnapienne, Hartshorne s'est employé à élaborer une lecture négative du thomisme. Précisément, tout en effectuant explicitement une prétention à la vérité, la théologie néoclassique ne précise pas ses limites vis-à-vis de l'exigence d'interpréter les idées thomasiennes en

³⁸² La prétention à la vérité n'est pas équivalente à la validité ou véracité universelle. Cette prétention est au cœur même du dynamisme de toute pensée qui argumente et propose une idée, une théorie, un principe. Toute pensée fonctionne par argumentation en se voulant vraie. Le fait de se considérer comme plus vrai que toute démarche contraire équivaut à une prétention d'être universellement une voie non contradictoire et incontestable. Il y donc pour toute pensée une certaine universalité de requête, d'intention, de tâche légitime. Mais cette dernière n'est pas une réalité acquise *de facto*. Sinon, il n'y aurait pas d'interdisciplinarité, de pluralisme et de dialogue. Dans cette perspective, on verra plus loin qu'il existe chez Hartshorne un double statut d'universalité : d'une part, comme toute pensée, la théologie néoclassique argumente ; elle prétend à l'universalité de ses vérités. D'autre part, elle est intrinsèquement constituée de principes qui ne peuvent fonctionner que s'ils sont admis comme universels. Le problème de l'universalité se pose alors, non pas à cause de la prétention à la vérité du système, mais en vertu de son caractère naturel « universalisé » qui exclut l'existence de tout autre système comme alternative.

³⁸³ Voir J. LADRIERE, *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 164 et *L'articulation du sens I : Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1982, voir thème auto-implication, performatif.

³⁸⁴ Voir F. BEETS, *Le leurre du dictionnaire parfait*. In F. BEETS, M. DUPUIS, M. WEBER, *Alfred North Whitehead. De l'algèbre universelle à la théologie naturelle. Actes des Journées d'étude internationales tenues à l'Université de Liège les 11-12-13 octobre 2001*, Frankfurt-Lancaster, Ontos Verlag, 2004, p. 31.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 31.

adéquation avec leurs contextes. La catégorie de « théologie néoclassique » semble fonctionner dans un grand silence herméneutique concernant la cohérence singulière du thomisme lorsqu'il est replacé dans son propre contexte et dans celui de l'Eglise catholique. Si la pensée hartshornienne peut établir l'inanité du thomisme au niveau de la commensurabilité synchronique, il lui est aussi demandé de reconnaître sa valeur singulière, en l'interrogeant en dehors de la barre de vérité de la *Process Thought*. A ce niveau, les richesses du thomisme pourraient apparaître et les possibilités d'un échange plus fécond avec la théologie néoclassique seraient dégagées dans la pensée hartshornienne. L'expression « théologie néoclassique » aurait probablement pu signifier : « théologie classique du procès ».

Bien mieux, on verra plus loin que, dans sa dimension théologique révélée (passée sous silence chez Hartshorne), la singularité contextuelle thomiste pose un problème complexe, celui de l'existence de plusieurs sortes d'incommensurabilités.

En taisant la singularité contextuelle thomiste, la prétention hartshornienne à l'universalité a eu comme effet secondaire de plonger dans l'ombre toute possibilité de synthèse à partir des points communs. Par exemple, l'affirmation de la dimension mystère de Dieu dans l'« aspect » hartshornien concret - qui fait écho à celle du mystère divin révélé chez Thomas - n'a pas été prise en compte ; pourtant, il s'agit là d'un point commun relevant des singularités contextuelles (des deux systèmes). Ce registre aurait pu ouvrir la pensée hartshornienne au thomisme et inversement. Par des faits concrets et sans contradiction, Hartshorne aurait pu être plus explicite sur la dette qu'il reconnaît, d'ailleurs, envers Aristote et Thomas d'Aquin. Certes, cette perspective serait exigeante pour le théologien néoclassique, tant il est vrai qu'en illustrant sa redevance envers Aristote et Thomas sur les relations internes, il faisait déjà penser aux valeurs singulières du thomisme et de l'Aristotélicien, alors que l'universalité de son système posait ces deux derniers en inanité. Comment expliquer que le théisme néoclassique soit autant universellement vrai en posant la théologie classique en incohérence, alors que certains principes de cette dernière sont (bien que partiellement) restés intacts chez Hartshorne, par exemple les relations internes ? L'assomption (quoique partielle) hartshornienne des principes de relations internes thomasiens dans l'explication du phénomène de la connaissance n'est-elle pas la preuve d'un niveau de vérité singulier (déjà) du thomisme à l'intérieur même de la théologie néoclassique ? De cet indice parmi tant d'autres, Hartshorne n'aurait-il pas pu fonder une lecture des principes thomasiens pertinents pour eux-mêmes et pour des théologies d'après le Moyen Age ?

En revanche, il convient de reconnaître aussi qu'inversement, par rapport à la démarche hartshornienne, des thomistes se sont d'abord et surtout dépensés en diverses occasions, uniquement pour mettre en exergue la pertinence de la pensée thomasienne vis-à-vis des positions de Hartshorne. Quelques tendances ont également souligné l'ouverture du thomisme au principe du « devenir », mais sans approfondir la perspective d'une synthèse nouvelle avec la pensée hartshornienne (considérée dans sa singularité contextuelle).

Cependant, la question de la singularité contextuelle des deux pensées se pose encore de manière plus radicale lorsqu'on situe le thomisme dans sa dimension théologique révélée (qui est fondamentale dans ce travail) et lorsqu'on interprète la théologie néoclassique dans sa « nature » et son « fonctionnement » universalistes.

CHAPITRE VIII : PERSPECTIVES DE POINTS COMMUNS ENTRE LES DEUX SYSTEMES

Eu égard aux différents propos développés dans une des parties qui précèdent, concernant l'incommensurabilité et la commensurabilité, des points communs³⁸⁵ peuvent être établis entre les deux systèmes en tenant compte de trois données :

- (1) du fait que les deux pensées sont commensurables au niveau synchronique, tandis qu'au niveau diachronique (contexte), elles sont incommensurables (hypothèse sous l'inspiration du débat entre C. Panaccio et A. de Libera)
- (2) la mise en synthèse des deux systèmes peut exploiter des points communs, aussi bien au niveau commensurable qu'au niveau de leurs contextes incommensurables.
- (3) ces synthèses (en commensurabilités et incommensurabilités) auront toujours à assumer, en les dépassant, les différences entre les deux pensées.

Ces préalables évoqués, l'on pourrait suggérer comme pistes de recherche les perspectives de points communs suivants.

³⁸⁵ Les différents points communs évoqués dans ce chapitre sont établis à titre d'hypothèse de travail car chacun nécessiterait d'élaborer un exposé particulier plus approfondi.

A. Le point de vue foundationaliste des deux pensées : suggestions sur les rapports d'unité et de différences entre théologie, sciences formelles et sciences empirico-formelles

1. Un dossier commun d'arguments sur l'existence de Dieu ouverts aux sciences formelles et empirico-formelles

Malgré les niveaux d'incommensurabilité de leurs systèmes, Hartshorne, à l'instar de Thomas d'Aquin, pense, à la différence du bouddhisme (non foundationnaliste) et de certains athéismes, qu'il y a un fondement, une réalité ultime explicative de tout ce qui existe. Chez Hartshorne, ce fondement est Dieu (instance ultime de la créativité). Chez Thomas d'Aquin, conçu comme plénitude d'acte d'être (*actus essendi*), le même Dieu constitue la source ultime des choses.

Dans tous les cas, les deux pensées présentent des arguments pour l'existence de Dieu. Les « *six theistic proofs* »³⁸⁶ de Hartshorne assument (bien qu'il prétende les dépasser) les « cinq voies » de Thomas d'Aquin dans une perspective analytique. On peut avancer une hypothèse de recherche par laquelle, à partir des deux systèmes, il y a moyen d'établir un véritable dossier commun d'arguments théologiques rigoureux et riches, sur l'existence de Dieu. Ce dossier ouvrirait probablement de manière avantageuse la théologie aux sciences formelles et empirico-formelles.

En effet, d'un côté (1), l'on sait que l'argumentation théologique néoclassique sur l'existence de Dieu a suggéré, bien qu'avec beaucoup de difficultés, un usage de la logique modale (en argument ontologique) et de l'arithmétique. D'un autre côté (2), si l'on ouvre la pensée thomiste des cinq voies pour soutenir l'existence de Dieu (particulièrement l'argument cosmologique) aux sciences ; en combinant le (1) et le (2), on obtient un fond thématique de discussions sur l'existence de Dieu ouverte aux sciences formelles et aux sciences empirico-formelles.

La pensée de Hartshorne exploite déjà, par sa nature même, la logique modale. Il resterait alors à indiquer comment le système thomasien pourrait assumer l'apport des sciences empiriques tout en restant proche de celui de la théologie néoclassique. Pour y parvenir, on pourrait raisonner de la manière suivante :

L'on sait que, lorsqu'ils affirment l'existence d'une cause, les arguments thomasiens en particulier (la voie cosmologique) prennent en compte les réalités existentielles comme des

³⁸⁶ C. HARTSHORNE, " Six Theistic Proofs. " in *The Monist*, 54, n° 2, 1970, p. 159-80.

« effets ». Ces derniers constituent des bases pour postuler l'existence de la cause. Ces effets sont considérés comme des données en « puissance passive ». Si l'on interprète cette forme de puissance comme une des dimensions du « devenir » au sens de la *Process Thought*, alors les mêmes « effets » thomasiens deviennent des équivalents des entités actuelles, ou des événements en *Process Thought*. Dans tous les cas, malgré leurs différences de contextes d'explications, les entités actuelles, les événements et les effets thomasiens ont en commun le fait d'être « en puissance ». Si, de ce fait, on parvient à poser les effets thomasiens comme des événements, l'on introduit partiellement la créativité dans le thomisme.

Or, les entités en devenir sont plus que jamais considérées comme des données qui traduisent métaphysiquement les données des sciences empirico-formelles. Un certain nombre de disciplines scientifiques sont occupées à démontrer que différents objets de recherches scientifiques se présentent plus en termes d'événements que de substance (voir l'apport du mathématicien H. Grandville). Dans une telle perspective, si l'on parvient à montrer que la catégorie thomasienne des « effets » couvre désormais le même champ que celle de toutes les réalités (pensées comme en devenir) qui font l'objet de certaines sciences empirico-formelles (devenues ainsi « créativistes »), alors les voies thomasiennes sont reliées directement à ces disciplines scientifiques considérées comme ouvertes à la *Process Thought*.

Le Dieu thomasiens serait ainsi à considérer comme une cause des « effets » (en puissance) étudiés par les sciences « créativistes », sans que son « actualité pure » soit pour autant gênée³⁸⁷. Il y aurait alors moyen de penser Dieu comme cause (acte pur) avec des effets dont la nature d'événements (en devenir) est étudiée par les sciences naturelles « créativistes » à titre d'entités actuelles. La théologie thomasienne de la causalité pourrait dès lors inclure les explications scientifiques créativistes des effets.

Dans une telle perspective de « reconstruction » du thomisme, on pourrait aboutir à inclure la pensée thomasienne aussi bien dans la métaphysique de la créativité que dans ses sciences concourantes. Les arguments thomistes pour l'existence de Dieu aboutiraient alors à une affirmation de la cause première, mais en relation (par son intelligence et sa volonté) avec des « effets » en créativité. Ces effets feraient toujours l'objet d'une approche scientifique. Travaillé en ce sens, le (2) évoqué plus haut servirait à rattacher l'argument cosmologique aux « sciences créativistes » appliquées au concept thomasiens d'« effets ». Dans cette hypothèse, on obtiendrait un argument cosmologique ouvert aux sciences côtoyant l'argument logico-modal ontologique que Hartshorne a tenté de proposer. Les perspectives fondationnalistes des

³⁸⁷ Cette démarche impliquerait une réinterprétation de la créativité, en y posant Dieu comme un être participatif mais transcendant.

deux pensées seraient unifiées en une plage de dialogue entre théologie et sciences (logique modale et sciences empirico-formelles) et arguments de l'existence de Dieu.

Certes, il importe de reconnaître que les analyses logico-mathématiques de Hartshorne (aidé par Carnap) ont été en butte à un certain nombre de remises en cause. Cependant, il demeure exact que l'intuition hartshornienne à ce sujet reste suggestive. Richard Martin, un de ses adversaires sur les éléments techniques logiques de cette matière, reconnaît que, à la suite de Whitehead, Hartshorne reste l'un des courageux penseurs qui ont osé ouvrir les voies de l'application de la logique et des mathématiques en matière théologique³⁸⁸. En travaillant sur la question de Dieu à l'aide des intuitions logico-mathématiques, Hartshorne suggère encore une piste de recherches analytiques intéressantes sur la question de la « coextensivité » entre les schèmes logicomathématiques et les catégories significatives de la déité. Cette perspective est proche des intuitions du professeur Jean Ladrière³⁸⁹ sur la possibilité d'un dialogue entre formalisme mathématique et langage théologique. On peut y classer la perspective de travail de Michel-Louis Guérard des Lauriers³⁹⁰. Les analyses par Jean-Michel Counet des données mathématiques et théologiques chez Nicolas de Cuse sont suggestives et vont dans la même direction d'investigations. L'ensemble de ces approches ne peut qu'inspirer davantage une prise en compte des fondements « intra-rationnels » ou analytiques de la réalité « Dieu ». Si les recherches de Hartshorne (la direction (1)) sur l'existence de la cause se démontrent comme une perspective formelle pertinente, alors elles peuvent constituer un chapitre complémentaire à une pensée thomiste de la causalité (direction (2) traitée ci-dessus) ouverte aux sciences naturelles.

Une telle perspective de recherche serait fructueuse car sa double dimension (logico-formelle et empirico-formelle) ouvrirait un espace de discussions théologiques utiles pour le dialogue Foi (religion, conviction intérieure) et Science (laïcité, organisation rationnelle de l'Etat).

³⁸⁸ Voir R. MARTIN, *On Some Theological Languages*, in J. B. COBB Jr., F. I. GAMWELL (éd.), *Existence and Actuality : Conversations with Charles Hartshorne*, University of Chicago Press, Chicago / London, 1984 : « Le moment futur entrevu par Whitehead pour la conquête de la théologie par la logique est là avec nous[...]. Un des grands mérites de la méthodologie de Hartshorne est qu'il ait vu ce futur lointain approcher la théologie. Mais il ne l' a pas reçu avec l'ouverture d'esprit que l'on aurait pu souhaiter ».

³⁸⁹ Voir J. LADRIERE, *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*, Cerf, Paris, 1984, p. 127.

³⁹⁰ Jean Ladrière pense qu'il est possible pour les langages traitant des questions de Dieu d'utiliser les mathématiques. Il propose de prendre en compte certains travaux, notamment : A. HOUZIAUX, *Dieu à la limite de l'infini. Une légitimation du discours théologique*, Préface de Jean Ladrière, Paris, Cerf, 2002 ; voir aussi les travaux de M.-L. GUERARD DES LAURIERS, *La démarche du P. Teilhard de Chardin, réflexions d'ordre épistémologique*, Divinitas, n°3 (1959), pp. 221-268 ;

2. Pour une théologie de la relation de création rationaliste et apophatique (construction-déconstruction). Propos d'une théologie herméneutique « différentielle »

a. La dimension d'obscurité mystère (dans la créativité)

Au propos développé ci-dessus relatif au mystère de Dieu et du monde, il convient d'ajouter l'idée selon laquelle la « mystériorité » des entités et de l'être divin peut aussi être approfondie à partir d'une analyse des propriétés mêmes de la créativité. On pourrait en déduire la possibilité de penser la théologie comme une connaissance à la fois positive et négative sur Dieu, une activité de l'entendement humain qui pense son objet tout en « différant » le sens. La théologie serait alors à considérer comme une démarche « différentielle ». Une telle théologie constituerait un des points communs entre les deux systèmes de pensée. Du point de vue de la méthode, cette théologie aurait pu être dégagée dans d'autres thèmes de ce texte qui évoquent l'altérité divine mais, pour des raisons de synthèse, cet exposé l'articule autour du thème hartshornien de la créativité.

Lorsqu'on analyse ses propos sur la créativité, on se rend compte que Hartshorne n'a pas approfondi le thème du mystère de différence³⁹¹ ou d'obscurité entre « l'un et le multiple » dans la synthèse créatrice. Et pourtant, si l'un découle du multiple tout en étant partiellement, sa propre cause, alors il doit être forcément doté d'une dimension de différence, de « non-cognoscibilité », d'indétermination partielle vis-à-vis des données qui participent à son émergence. Inversement, l'ensemble des « multiples », aussi bien que chacun de ses éléments doit être caractérisé par les mêmes propriétés de fugacité, de « non-cognoscibilité partielle » (différence partielle) de l'un par rapport à l'autre. Pour qu'il y ait créativité, une avancée créatrice est non seulement nécessaire, mais doit être accompagnée des différences entre éléments producteurs et effets conséquents. Le thème de la différence implique ici que l'élément ancien qui entre en synthèse dans la production de l'élément nouveau ne connaissait pas du tout ce qui advient. L'avènement de l'un produit par le multiple échappe à ses antécédents causaux. Il y a une dimension de « faillibilité partielle » dans les antécédents par rapport à l'événement émergent et inversement. Il peut y avoir une connaissance en termes de prévisibilité, mais cette dernière n'est pas déjà l'actualité même advenante. Dans la créativité, il peut y avoir prévision du futur (par exemple en statistique), mais les prévisions envisagées

³⁹¹ Remarquons que cette perspective de l'idée de différence articulée à celle de l'obscurité divine pourrait aussi recevoir un développement particulier et significatif même en prenant en compte la pensée de Whitehead. Dieu est présenté chez celui-ci comme principe de « limitation » ou de « différenciation » des choses.

ne restent toujours que dans l'ordre du possible par rapport à l'actualité même. Face aux prévisions, les actualités restent partiellement des inconnues, des « imprévus ». Les prévisions statistiques s'expriment alors en termes de pourcentages, avec des possibilités d'erreurs absolues et d'erreurs relatives. Par rapport aux antécédents, l'élément qui se produit demeure partiellement obscur, inconnu, mystérieux. Telle est la condition pour qu'il y ait nouveauté dans l'avancée créatrice. Cette condition est d'un grand enjeu quant à la possibilité d'une connaissance théologique.

b. Le caractère théologique « différentiel commun aux deux systèmes

Si, dans la créativité, les différents éléments sont en dépendance aussi bien qu'en obscurité ou transcendance mutuelles, il en ressort que Dieu (s'il connaît une des événementialités successives) doit échapper partiellement au monde et inversement. Il y a une « non-cognoscibilité » partielle du monde pour Dieu et vice-versa. La relation de création est alors une relation interne mais aussi habitée d'obscurité. Hartshorne n'est pas allé jusqu'à mettre en avant cette conséquence de ses principes. La créativité est bien sûr « procès », « devenir », mais dans la logique de ce qui précède, elle devrait être aussi obscurité partielle, porosité pénétrée des différences, des fugacités mutuelles entre les éléments (émergents) et les multiplicités causales qui contribuent partiellement à leur production.

Le chapitre premier de *Creative Synthesis...* décrit les différentes propriétés que la créativité induit aux événements (déterminisme partiel, devenir...). Cependant, on n'y analyse pas le fait que la différence, l'obscurité partielle d'un élément par rapport à un autre, est une des propriétés fondamentales des entités émergentes. Cette direction de réflexion pose automatiquement les événements comme habités de mystères partiels, d'obscurités, les uns en rapport actif vis-à-vis des autres. Les relations entre entités ne sont pas que des rapports de dépendance ; elles sont fondamentalement aussi des implications d'indépendance, de « mystériorité » ou d'opacité mutuelle. Dieu en relation réelle avec toute entité n'en demeure pas moins Dieu en relation de « mystère » partiel avec la création et inversement. Il reste toujours Dieu « connu/inconnu » et le monde lui advient de même comme un « connu/inconnu ».

Or, précisément, la dimension « mystère partiel » de Dieu en relation réelle avec la création n'est pas chose négligeable. Bien que considéré comme partiel à l'échelle de l'infinité divine, ce mystère ne peut être de moindre dimension que celui qui est évoqué par Thomas dans la révélation. Tout mystère en Dieu doit être le reflet de la totalité de son mystère. Hartshorne aurait pu analyser ce chapitre de manière approfondie et probablement se

serait-il retrouvé à l'intérieur de la même théologie apophatique du mystère divin chez Thomas d'Aquin. Mystère dans la créativité (Hartshorne) et mystère dans la Trinité (Thomas), Dieu se dévoile toujours plus profondément mystère. Les deux théologies de la relation entre Dieu et la création mènent à une perspective apophatique de l'obscurité de Dieu. Du point de vue hartshornien, (on peut le relever malgré le silence de Hartshorne lui-même et en amenant ses principes jusqu'à leurs conséquences ultimes), Dieu apparaît comme mystère dans son activité concrète et du point de vue du thomisme, le créateur est mystère en lui-même.

Dans une telle perspective, il apparaît qu'il peut y avoir un point commun entre les deux systèmes : la dimension de trans-rationalité partielle dans la connaissance de Dieu. Chez Thomas déjà, la théologie trinitaire était à la fois positive et apophatique. Et la dimension apophatique thomasiennne concernant la connaissance de Dieu impliquée par la Trinité se retrouve dans l'idée hartshornienne d'une obscurité partielle de l'être de Dieu (qui n'a pas été exploitée par le théologien néoclassique) dans la créativité.

Il est dès lors possible d'affirmer que, étant donné que dans les deux pensées Dieu est immanquablement (n'en déplaise au silence de Hartshorne) partiellement obscur, l'étude de la réalité divine dans la créativité et celle de la dimension apophatique de la pensée trinitaire thomasiennne constituent toutes deux une théologie de l'obscurité partielle ou une théologie « différentielle partielle », une pensée apophatique de l'être divin, une pensée de la « différence » partielle (Derrida) de Dieu dans son rapport au monde : la raison humaine réfléchissant sur son objet (en l'occurrence sur Dieu, le monde et leur relation) évolue dans une dialectique entre le connaître et le non-connaître. Nous connaissons Dieu et le monde tout en ne les connaissant pas. La théologie devient « diaphanique » : elle montre son objet, sans le montrer. Une telle théologie se laisse découvrir comme « constructive-déconstructive ». Elle construit ses catégories sur Dieu et le monde tout en les relativisant (en les déconstruisant). Elle crée des catégories générales de description de la divinité en posant en même temps l'être divin en « non-cognoscibilité » (obscurité partielle) dans ses interactions avec les entités actuelles.

B. Au sujet des descriptions aspectuelles de Dieu

Si la théologie trinitaire ne situe le devenir en Dieu que dans un aspect traduisant la déité par la personnalité du Verbe, de même la pensée hartshornienne ne fait pas plus que situer également le devenir dans différents aspects divins. Et, bien qu'en théologie néoclassique l'aspect abstrait soit considéré comme moins réel que l'aspect concret, il reste pourtant une clé sans laquelle Hartshorne n'aurait pu fonder un certain discours sur l'éternité

de Dieu, son existence nécessaire. Hartshorne ne s'avance pas plus que le thomisme sur la question de la conciliation entre le rapport de Dieu au concret et ses propriétés universelles. Il situe les propriétés divines universelles dans l'aspect abstrait déjà réduit en dimension divine moins réelle. Cet aspect est considéré comme un ordre des possibilités alors (et c'est contradictoire) qu'il constitue le fondement de l'existence divine nécessaire.

A l'inverse, le thomisme sauve la réalité de ces propriétés divines universelles en fondant l'immutabilité de la nature divine (avec une valeur réelle) et en inscrivant le devenir dans la dimension humaine de l'Incarnation. Les deux théologies suivent la même orientation de travail. Elles ont toutes deux la vertu de dévoiler pour la pensée humaine une des difficultés les plus ardues concernant la question de la relation entre Dieu et la création, à savoir l'articulation de la description de Dieu en ses propriétés universelles (exemple : l'immutabilité) à son immanence dans la création. A ce propos, le schéma thomiste et traditionnel chrétien de la Trinité et de l'Incarnation constitue un niveau singulier de systématisation qui ne saurait être facilement remplacé par la *Process Thought*. Dans cette perspective, il s'avère (contre Hartshorne) que les deux schémas ont chacun un degré de pertinence et qu'il est possible de construire un système mixte et significatif à partir de leurs points communs. Un des apports de cette thèse consiste à énoncer quelques pistes pour concrétiser cette possibilité.

C. Points communs entre l'acte d'être et le Dieu de la créativité :

En plus de la difficulté d'établir que « Dieu » dans la créativité est plus significatif que l'acte d'être thomasien, il s'avère possible de relever quelques points communs entre les deux catégories. Ceux-ci peuvent constituer une base pour approfondir le principe d'une relation entre Dieu et la création. L'un de ces points communs pourrait être, par exemple, la propriété divine de vie et d'amour.

L'acte d'être est plénitude de vie. La *ST.*, *Ia*, *q. 18*, *a. 3. sol. 2* affirme que : « De même que Dieu est son existence et son intellection, ainsi est-il son acte de vie. Pour cette raison, il vit mais il n'y a pas en lui un principe »³⁹². Si l'acte d'être est plénitude de vie car il est son intellection et son existence, il appert alors qu'il partage avec Dieu en créativité une propriété commune : la vie.

³⁹² Voir J-M. MALDAME, Pour comprendre la vie : *Perspective thomiste*, <http://biblio.domuni.org/articlestheo/vie/vie.htm>

En effet, si l'être « insurpassable » (parfait et *worshipful*) ne peut manquer de rien et que l'une des données par lesquelles il participe à la synthèse créatrice consiste dans sa contribution (quoique partielle) à l'exister des êtres, alors le Dieu hartshornien est fondamentalement un Dieu vivant, un Dieu de la vie. Ce Dieu de la théologie néoclassique partage avec l'*actus essendi* la propriété d'être (d'une manière ou d'une autre), une source de vie. Et ce propos, qui peut se dire ainsi au sujet de la vie, peut être établi au sujet de l'amour.

Dans ces conditions où il se révèle que le Dieu de Hartshorne partage avec l'acte d'être les propriétés communes d'être source de vie et d'amour dans la structuration des êtres, la relation entre le créé et la créature reçoit une caractéristique commune fondamentale et d'une signification théologique majeure : cette relation est un lien d'amour et de vie. Chez Thomas, ce lien se reçoit d'un créateur (acte pur, mystère trinitaire) qui crée par son intelligence et sa volonté. Chez Hartshorne, il provient d'un Dieu qui en reçoit lui-même les conséquences. Dans tous les cas, en plus de leur caractéristique commune de mystère ou obscurité, les « deux Dieux » ont en commun le fait d'être liés au monde par la vie et l'amour.

Plusieurs données peuvent être exploitées dans la pensée de Hartshorne et dans celle de Thomas d'Aquin pour constituer des points communs significatifs en théologie. Un travail visant à relever des perspectives en ce sens pourrait être élaboré de diverses façons. A titre d'exemple, nous présentons ici le propos de Jean-Michel Counet qui à notre estime offre un modèle d'équilibre pour une proposition des regards croisés entre la *Process Thought* (Hartshorne, Whitehead et leurs penseurs), les autres philosophies et la théologie révélée en général.

D. Mot de Jean-Michel Counet au colloque ³⁹³ de 2005 sur Whitehead (Faculté de théologie-Louvain-la-neuve).

« Du point de vue du théisme classique, les critiques de la *Process theology* apparaissent souvent, il faut bien le reconnaître, comme unilatérales et sommaires. Hartshorne notamment se montre particulièrement critique envers Thomas d'Aquin, stigmatisant à maintes reprises la doctrine thomiste d'une relationalité de raison entre Dieu et le monde, alors que la relation entre le monde et Dieu serait, elle, de type réel.

³⁹³ J.-M. COUNET, « *Process Thought* : quel dialogue avec l'ontologie et la théologie classiques ? », à paraître dans in *Actes du Colloque Whitehead. Regards Croisés*, 31 mai-2 juin 2006. Chromatiques Whiteheadiennes, Ontos Verlag.

Hartshorne y voit la non-implication essentielle de Dieu dans le devenir du monde et une contradiction fondamentale avec la doctrine biblique selon laquelle Dieu est amour.

Comment peut-on parler d'un amour effectif de Dieu pour le monde s'il n'y a aucune dépendance réelle de Dieu par rapport au monde et s'il est vis-à-vis du monde comme le pilier par rapport à un homme qui se trouve à proximité de lui (relation réelle de l'homme au pilier, mais relation de raison du pilier par rapport à l'homme) ? Fréquemment la critique de Hartshorne prend la forme suivante : « Peut-on imaginer Dieu comme cet être immuable, impassible, omniscient, tout-puissant, décrit par le théisme classique ? N'est-ce pas quelque chose d'impossible à penser et à croire ? »

Cette critique de la *Process Thought* va en un certain sens au cœur du problème : l'homme, en tant qu'il est un être dans le temps, éprouve les pires difficultés à se représenter quelque chose d'éternel. Mutatis mutandis, cette difficulté théologique rejoint ici la difficulté qu'éprouvent les simples croyants à croire en une vie véritablement éternelle, laquelle leur apparaît inimaginable et donc in-croyable au sens premier du terme. (On rejoint ici des analyses de Jacques Le Goff dans son livre sur le Purgatoire où il montre très bien que cette doctrine du Purgatoire commença à perdre de son impact quand il fut impossible d'assigner à cette réalité un lieu précis.)

La question n'est toutefois pas de savoir si nous pouvons imaginer quelque chose d'éternel : la réponse est clairement négative. La vraie question est de savoir si nous pouvons penser quelque chose d'éternel. Imaginer et penser sont deux choses tout à fait différentes et ces deux opérations de l'esprit n'ont ni la même nature ni la même portée.

Il me semble que la *Process Thought* a tendance à amalgamer, à confondre les deux. D'où les difficultés qu'elle éprouve à envisager sereinement l'hypothèse d'un être qui soit réellement au-dessus du temps.

L'aristotélisme ouvre à cet égard des pistes très intéressantes : en effet Aristote est fondamentalement un observateur de la nature, un expert en histoire naturelle. Les processus physiques au sens large du terme (générations, corruptions, processus causaux, vie, cycles astronomiques, compositions élémentaires des substances naturelles, etc.) focalisent son attention. Il peut donc être considéré comme quelqu'un qui s'intéresse par-dessus tout à la compréhension du devenir, à l'explication des processus naturels. Or, c'est ce même Aristote qui affirme sans sourciller l'existence de réalités proprement éternelles, les intelligences cosmiques, à commencer par Dieu lui-même, acte pur, perfection immuable.

Il n'y a donc pas opposition selon lui entre compréhension des processus naturels (Aristote peut être considéré comme un penseur du procès, tant la Nature possède pour lui une

consistance propre, une intelligibilité sui generis, qui met le philosophe au défi d'en fournir une élucidation satisfaisante) et l'affirmation de l'existence d'êtres éternels : ceux-ci sont au contraire requis par une compréhension satisfaisante des phénomènes naturels.

C'est d'ailleurs de cette façon qu'Aristote peut penser les réalités éternelles : il les pense comme causes ultimes au sens le plus rigoureux du terme des réalités périssables. Les réalités périssables sont imaginables, la notion de cause est elle aussi imaginable, la notion d'ultime l'est encore : l'association des trois « causes ultimes des réalités périssables » n'est pas nécessairement imaginable, car l'imagination procède par similitudes avec les réalités perçues et si $A \text{ s } (= \text{ est semblable à }) D$, $B \text{ s } D$ et $C \text{ s } D$, il ne s'ensuit pas nécessairement que $(A \cap B \cap C) \text{ s } D$. Par contre, chaque réalité séparée est pensable et l'intersection de plusieurs réalités pensables est pensable (même si elle peut s'avérer contradictoire et par là impossible).

Ce rapport entre les réalités proprement en procès et les êtres éternels se retrouve dans la célèbre proposition de l'antériorité de l'acte sur la puissance. Tout être en devenir actualise en fait des potentialités mais ces potentialités ne peuvent s'actualiser que si l'acte correspondant préexiste à son actualisation. Un corps qui chauffe nécessite une chaleur préexistante qui en soit l'origine. Là se trouve le cœur de la position aristotélicienne.

Et attention, cet acte immobile, parfait en son genre, accompli ne doit pas être considéré comme inerte, mort, sans vie. Comment quelque chose d'inerte, d'imparfait, de sans vie pourrait-il être cause de réalités en mouvement, dotées de perfection et de vie ? L'acte doit être compris comme une vie en plénitude, comme un être d'une perfection sans égal, caractérisée par la parfaite autosuffisance, qui est certes irreprésentable, mais précisément à cause de l'excès de perfection qui est le sien.

Or un être absolument éternel, pour lequel la succession n'existe pas ni la durée comme telle, ne peut absolument pas dépendre de réalités qui sont dans le temps car l'éternité est un mode d'être réellement au-dessus de l'être dans le temps. Par contre, il peut être conçu comme étant en relation structurelle avec tous les instants du temps. Plutôt que de dire que Dieu n'est pas en relation avec les réalités dans le temps, il y a lieu de le concevoir comme en relation totale avec toutes les parties du temps. Le problème est le même que pour la relation à l'espace : plutôt que de dire que Dieu n'est nulle part, il est préférable de dire qu'il est partout à la fois. C'est parce qu'il est partout tout entier à la fois qu'il ne peut avoir notre mode de présence limité et sélectif aux choses et aux lieux. Et en c'est en ce sens qu'il n'est nulle part. Nicolas de Cues parle de façon significative de Dieu comme non-autre : il est le non-autre des créatures, il s'identifie à elles ou plus exactement les fait être en s'identifiant à elles, mais il

demeure par là tout à fait transcendant par rapport à elles. De même l'éternité divine doit être comprise comme la non-altérité à l'égard du (ou des) temps des créatures.

On pourrait défendre également une telle interprétation de l'éternité chez Thomas. L'image de l'homme et du pilier est en ce sens très malheureuse car elle occulte plus qu'elle n'éclaire la relation entre Dieu et le monde.

Même si la position de Hartshorne et de la *Process Thought* en général laisse à désirer du point de vue de la rigueur, elle peut constituer à notre sens pour le théisme classique et pour le thomisme en particulier un apport intéressant.

En effet, Thomas d'Aquin conçoit l'être (*esse*) fondamentalement comme un acte : l'acte doit être distingué de l'activité qui implique par essence le devenir et la dépendance à l'égard d'autrui. L'acte désigne pour les réalités naturelles le terme de leur devenir, l'accomplissement de leurs potentialités, l'entéléchie qui se suffit à elle-même et qui rend raison de toutes les étapes préliminaires qui y ont conduit. L'acte a des conséquences sur les réalités environnantes mais ne s'y réduit pas et pourrait en toute rigueur se comprendre sans elles. Un enfant qui apprend la géométrie doit faire toutes sortes de démarches, se répandre au dehors, se tourner vers des manuels, des maîtres, des dessins sur le sol, etc. Une fois qu'il a en lui l'art de la géométrie, tout cela devient superflu. Borgès, le célèbre conférencier, écrivain et intellectuel argentin, répondait à un journaliste qui lui demandait ce que devenait sa passion de lecture alors qu'il était devenu aveugle: « j'ai lu tant que j'ai pu, disait-il, maintenant je porte tous ces livres en moi et cela me suffit ».

Pour donner à comprendre ce qu'il vise par le terme d'acte d'être, Thomas le compare à la vie et à la pensée. Ce sont deux actes immanents, qui ne cherchent pas autre chose qu'eux-mêmes, qui se suffisent à eux-mêmes ; même si elles ont des répercussions importantes au-dehors, elles ne se réduisent pas à celles-ci. Pour les réalités vivantes, vivre c'est être, dira Thomas. On peut dire la même chose de la pensée : pour des êtres pensants, être c'est penser.

L'actus essendi doit être pensé comme une perfection active, immanente, analogiquement au vivre et au penser.

C'est cet acte immanent qui permet en définitive de penser Dieu comme mystère qui ne se livre pas complètement au dehors mais reste toujours quelque part en retrait par rapport à tout ce qui se manifeste de lui au-dehors. Si Dieu est l'être en plénitude (*Ipsum esse subsistens*) et que l'être est conçu comme acte immanent comme décrit plus haut, on peut penser à la fois sa fécondité pour les réalités extérieures et son retrait mystérieux et secret du monde des phénomènes.

Il est cependant difficile de donner une signification concrète à cet acte immanent qu'est l'*actus essendi* d'un être fini : c'est ici que la *Process Thought* pourrait apporter quelque chose d'intéressant : ne pourrait-on concevoir l'*actus essendi* comme lié à une préhension des réalités environnantes comme Whitehead essaie de la décrire dans *Procès et Réalité*.

La préhension est liée par définition aux autres réalités, à ce titre elle est une activité dépendant du dehors et non un acte immanent. Mais la créativité qui utilise ces données préhendées, la synthèse qui en résulte sont elles de l'ordre de l'immanence et pourraient être utilisées pour donner un sens concret à l'acte d'être. L'acte d'être serait le mode original par lequel une réalité surgit comme reprise créatrice de l'expérience préhensive des réalités qui l'entourent.

Dieu dans cette perspective thomiste renouvelée créerait les entités dans la mesure où il leur donnerait de se produire elles-mêmes comme *causa sui*. Un aspect crucial de cette émergence des créatures serait constitué par l'expérience que les créatures font de Dieu. Whitehead développe l'idée que toutes les entités actuelles font une préhension de Dieu et que cette préhension joue un rôle décisif dans la constitution de leur être même d'entité (le but subjectif serait fourni à cette occasion par Dieu, principe limitatif des possibilités). Il y a là fondamentalement la reprise d'un thème traditionnel très présent chez Nicolas de Cues où toute entité est dans la mesure où Dieu la voit et où elle voit Dieu (en vertu de la coïncidence des opposés ces deux aspects opposés n'en font qu'un). La créature inanimée, voit Dieu en l'homme (l'homme microcosme assume tous les niveaux du créé et les fait participer à sa propre vie intellectuelle et spirituelle) et elle saisit Dieu dans ses interactions avec l'univers qui est la manifestation, l'explication de Dieu, dira Nicolas de Cues.

Toute créature est ce qu'elle est par l'expérience particulière de Dieu qui la constitue.

Irénée de Lyon disait déjà : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu ». Cette vision de Dieu qui constitue la créature donne à l'existence créée la caractéristique de la divinisation, c'est-à-dire le fait de devenir semblable à Dieu. En effet, on devient semblable à ce qu'on connaît. Si la créature voit Dieu ou fait l'expérience de lui, c'est qu'elle lui devient semblable.

Bien entendu Dieu reste transcendant, ce devenir-Dieu ne peut jamais aboutir à une identité effective de la créature avec lui. Rien n'empêche par contre de concevoir l'existence de la créature comme une croissance asymptotique où la similitude avec Dieu s'affirme de plus en plus dans un devenir qui pourrait ne pas avoir de fin. Comme le disait Grégoire de Nysse, à propos de la vie éternelle : « nous irons de commencement en commencement, en des commencements qui n'auront jamais de fin ».

Dans cet ordre d'idées, on pourrait contester l'idée whiteheadienne d'une fin nécessaire du procès de la créature. L'être éternel est peut-être celui qui a la capacité de faire vivre éternellement l'entité qui en fait l'expérience. Ce procès des créatures ne s'opposerait pas à l'existence d'êtres éternels mais s'adosserait au contraire à celle-ci, dans le cadre d'une métaphysique de l'acte d'être compris comme créativité préhensive de la réalité tout entière.

CONCLUSION GENERALE

Le but de ce travail était de démontrer que certaines objections de la pensée de Hartshorne au principe thomasien de la « relation de création » sont incomplètes. Dans la première partie de notre démarche, nous énonçons le principe thomasien selon lequel « la relation entre Dieu et la création est réelle dans la créature et non réelle en l'être divin ». L'évocation du sens et des implications de ce principe passe par une prise en compte des sources qui ont inspiré la pensée thomassienne. Cette investigation vient d'établir le contexte à la fois philosophique et spirituel dans lequel le principe thomasien a été créé. A partir d'une perception apophatique de l'être de Dieu, Thomas reprend les affirmations des conciles et des Pères sur les relations trinitaires. Il les traduit en utilisant le concept aristotélicien de relation, procédé interprétatif qui ne s'effectue pas sans inflexions particulières imposées au modèle du Stagirite. Ce modèle est investi d'une fonction radicalement nouvelle, celle d'exprimer la Révélation chrétienne de la nature de Dieu.

Ainsi, la relation aristotélicienne, par essence accidentelle, se mue en subsistance absolue de manière à exprimer la Trinité. Cette démarche herméneutique visait à procurer un appui rationnel aux déclarations des conciles et à barrer la route aux hérésies possibles au sujet de Dieu, de la Trinité et de la création. Le concept de relation subsistante, tel qu'il est développé par Thomas, est le fruit de plusieurs inflexions sémantiques appliquées au modèle aristotélicien de relation.

- D'une part, la relation subsistante s'enracine davantage dans une vision spirituelle, voire mystique, de Dieu (un et trine), tout en tenant compte des éléments de sa pensée philosophique sur l'actualité pure et la participation.
- D'autre part, le même concept, au niveau de son contenu, se caractérise par une unification ontologique entre substance et relation. Ceci se réalise par un processus complexe de restructuration du modèle aristotélicien : les termes eux-mêmes de cette

relation exigent un détour par la théologie chrétienne trinitaire pour expliciter leur rapport, tandis que leurs contenus sémantiques respectifs déterminent la matière constitutive de la relation. En effet, il y est question d'un Dieu Père, Fils et Esprit Saint ; et tous ces concepts sont étrangers au Stagirite.

Du point de vue de l'identité du concept, la réalité relative fait un avec la substance, et ce phénomène est déconcertant dans le contexte des dix catégories d'Aristote; néanmoins, les propriétés d'opposition relative restent mystérieusement indemnes. Comme on le relèvera par la suite, cette déstructuration du concept aristotélicien est guidée par une conception biblique de Dieu, celle du prologue johannique. Celle-ci constituera la clé même de l'enjeu de la relation subsistante pour la relation de création.

Pour Thomas, un des enjeux de la connaissance par les hommes de la procession d'amour en l'être divin est de permettre d'éviter des erreurs sur la création. De fait, fonder les trois personnes divines par une procession d'amour (moyennant la relation subsistante) implique automatiquement une base pour la divinité du Verbe. Parler de la divinité du Verbe (effet de la relation subsistante) consiste à fonder la création comme acte libre de Dieu (principe de la relation de création).

En effet, affirmer que Dieu a tout fait par son Verbe, c'est rejeter l'erreur selon laquelle Dieu a produit les choses par nécessité de nature; poser en lui la procession de l'amour, c'est montrer que, si Dieu a produit des créatures, ce n'est pas qu'il en ait éprouvé un quelconque besoin : Dieu est plénitude en lui-même, il est parfaitement autarcique et s'il se décide à créer, c'est par la bonté de son amour ; et le résultat est un monde par définition contingent et distinct par nature de sa cause.

La Trinité, (incluant l'Incarnation) et la création sont en lien infrangible l'une avec l'autre. Relation de création et relation subsistante (dans sa dimension christologique tout au moins) s'articulent et s'impliquent mutuellement. Un des effets de la seconde (qui est la divinité du Verbe) fonde et justifie plusieurs implications de la première (création *ex nihilo*, création par la volonté et l'intelligence de Dieu, rupture ontologique entre créateur et créature). La divinité du Verbe conçue à partir du prologue johannique constitue dès lors un point charnière qui articule la relation de création à la relation subsistante et inversement.

Certes, il est possible d'envisager que la pensée de Thomas sur la relation de création se soit également inspirée d'autres modèles de pensée, tels que celui de la simplicité du moteur immobile, ontologiquement coupé de ses effets (Aristote), ou celui de la hiérarchie des êtres impliquant une différence de perfection entre le principe premier et ses émanations (Denys l'Aréopagite). Toutefois, la démarche qui vient d'être effectuée confirme pour le moins que la

relation de création est, du point de vue de ses origines thomistes, solidement enchâssée dans une architecture rigoureuse des catégories théologiques, en particulier de la Trinité. Cette hypothèse peut avoir comme conséquence (lourde d'enjeux herméneutiques) qu'on ne peut plus concevoir la relation de création en faisant fi de tout le contexte de la foi trinitaire et christologique où elle est fondamentalement articulée. D'ailleurs, comme pour la relation subsistante, les éléments d'inflexion sémantique - qui constituent la relation par rapport à la relation aristotélicienne - sont incompréhensibles sans un tel contexte : les termes de cette relation relèvent de l'univers théologique chrétien et donc sont demeurés inconnus du maître de Stagire. Il y est question d'un Dieu Père, créateur (voir la q. 28 de la *Somme Théologique*) et de la création (qui n'évoque pas simplement les effets d'un moteur premier mais un contenu de foi). Il est vrai que les propriétés d'oppositions relatives entre les deux termes (Dieu et Création) restent identiques.

Cependant, la règle de la réalité et de la non-réalité de la relation qui y est visée dépend largement d'une compréhension préalable du sens théologique même des termes qui nécessite une entrée dans l'univers théologique. Thomas accomplit une activité herméneutique (au sens actuel du mot) où le concept aristotélicien de relation est déstructuré pour produire celui de la relation de création. Cette catégorie nouvelle, tout en gardant des aspects aristotéliens, ne s'explique pas sans prendre en compte tout le contexte théologique soutenu par un autre nouveau concept du relatif produit pour la Trinité : la relation subsistante.

On comprend alors que, pour mieux appréhender le sens du principe thomasiens de relation de création, il importe de prendre en compte, aussi bien l'ordre apophatique (trinitaire) de sa conception de Dieu, que l'ordre théologique naturel des travaux thomasiens. Ce présupposé établi, la suite du travail a consisté à présenter les deux registres unis de la pensée de Dieu chez Hartshorne, en mettant en évidence le caractère singulier de leurs méthodes et de leurs visées.

La théologie hartshornienne a été présentée sous ses deux registres fondamentaux : un thème de la réalité divine comprise dans sa « nature abstraite » et un exposé des principes qui fondent la « nature concrète » de Dieu. Au terme de chacun de ces exposés de la pensée néoclassique, nous soutenons notre position : le caractère inachevé des arguments de Hartshorne et par conséquent de ses critiques.

L'aspect divin abstrait se laisse appréhender dans une démarche métaphysique complexe. Cette dernière a longuement occupé la carrière philosophique de Hartshorne. Les investigations néoclassiques à ce sujet consistent à poser l'existence de Dieu au niveau

abstrait comme une réalité nécessaire. Une telle existence, étant nécessaire, coïncide avec les propriétés divines d'amour, de perfection, d'éternité, d'absoluité, d'insurpassabilité (par un autre être), d'immutabilité (non-devenir), d'indépendance... Pour achever de présenter le sens de Dieu en nature abstraite, Hartshorne le construit finalement à partir des rapports logiques modaux et d'une analyse du langage.

Dans ce rapport, Dieu, considéré dans une perspective abstraite, est pensé comme un être « N » Nécessaire et immanquablement en relation avec au moins une réalité « C » contingente (la classe selon laquelle Dieu est contingent ne peut rester vide, dit Hartshorne). Dans ces mêmes rapports logiques modaux et sémantiques avec les autres réalités, Dieu est lié à un monde dit « n » nécessaire et « c » contingent. Le monde est dit « n » nécessaire étant donné que, sémantiquement, il ne peut y avoir de Dieu sans monde (peu importe lequel). Ainsi, s'il existe nécessairement un Dieu, il doit y avoir un monde. Il doit exister un monde nécessaire si Dieu est nécessaire. Le même monde est dit « c » contingent en raison de sa finitude. Ainsi, s'il est N nécessaire, le même Dieu est C contingent (en une classe de relation réelle avec au moins une actualité). Le monde n nécessaire lui est coéternel (cette expression implique, pour Hartshorne, que Dieu ne fait pas commencer le monde ; il n'est pas unique créateur (créant *ex nihilo*). L'ensemble de la structure logique qui permet de poser la nature abstraite de Dieu en lien avec le concret, est synthétisé dans les acronymes NCnc.

La nature concrète, qui pour Hartshorne, est in fine intellectuellement « impossible à conceptualiser » et est un « mystère » (on y reviendra) ne reçoit les principes fondateurs qu'à partir de l'explication de l'émergence des entités (incluant Dieu) dans la créativité. Dieu y est posé forcément comme un être concret, relatif en devenir. A la manière de toute entité, il est censé émerger d'une multiplicité de causes avec lesquelles il est toujours en interaction. Ces causes comprennent, entre autres, l'influence de la vie des différentes entités sur ce qu'est Dieu ici et maintenant en interaction avec les créatures.

En prenant en compte les deux natures comme ontologiquement inséparables, Hartshorne considère Dieu comme un être « dipolaire ». Autrement dit, l'être divin est littéralement structuré de deux pôles unifiés à appréhender chacun tel un aspect particulier de la même entité. Dieu peut être évoqué du point de vue de sa nature concrète en impliquant une interprétation de son rapport au monde et, inversement il peut être compris par nous du point de vue de sa nature abstraite avec des données toujours théologiquement significatives. Les deux natures ne se contredisent pas. Des principes comme celui de la « logique des contrastes

ultimes » et de la « transcendance duale » permettent de comprendre que chacun des deux aspects ou pôles divins peut être pris en considération en passant de l'un à l'autre.

Néanmoins, précise Hartshorne, l'aspect abstrait ne se comprend qu'à partir de la nature concrète et non l'inverse. Le concret inclut l'abstrait. En effet, le fait que nous ayons en nous une intuition « expérientielle » de l'existence divine est la base qui nous fournit toute possibilité de penser que cet être divin est une réalité absolue, éternelle (aspect abstrait). Ainsi, les deux aspects impliquent que les propriétés divines doivent être présentées chaque fois comme allant de pair (exemple : Dieu est absolu au niveau de la nature abstraite mais il est aussi relatif au niveau de la nature concrète; infailible mais aussi faillible). Ce principe est nommé transcendance divine duale³⁹⁴.

L'ensemble des deux natures fournit une réalité divine contrastée appelée « All-inclusive ». Selon Hartshorne, cette catégorie est littéralement applicable à Dieu. Elle constitue la perspective principale dans laquelle la théologie néoclassique interprète et critique les autres théismes.

Ayant pris connaissance de la pensée de Hartshorne, nous avons voulu dans notre thèse, montrer les éléments positifs par lesquels les deux systèmes enrichissent la théologie révélée face à ses questions d'actualité(s). En tenant compte de leurs limites, il s'agissait de dégager les perspectives d'une synthèse entre la pensée de Hartshorne et celle de Thomas d'Aquin. Eu égard au temps imparti et aux moyens matériels disponibles pour ce travail, nous avons dû nous contenter de dégager les limites de la pensée de Hartshorne et quelques perspectives de points de convergence avec celle de Thomas d'Aquin.

C'est ainsi que, face aux théories de deux aspects divins et leurs antinomies vis-à-vis de la pensée thomasiennne nous avons avancé un certain nombre d'objections :

1. Hartshorne, lui-même, est resté en peine de discuter de la valeur de vérité de l'affirmation de l'existence divine nécessaire vis-à-vis de l'ordre ontologique. La démonstration logique modale de l'existence de Dieu a constitué de son vivant une problématique importante quant à la question de sa valeur vis-à-vis de « *Dieu in se* ». Hartshorne a fini par regretter d'avoir considéré son argument comme preuve. Il offrait là uniquement une perspective de recherches.
2. Dans le même sens, nous avons indiqué qu'une étude technique logique était initiée par plusieurs théoriciens logiciens concernant les principes logiques modaux exploités par

³⁹⁴ Cf. C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 227.

Hartshorne. Ces derniers ont détecté dans les travaux hartshorniens de nombreuses failles dans la formulation et dans les raisonnements logiques. Hartshorne, ancien étudiant de C. I. Lewis et collaborateur de P. Weiss, de R. Martin et de R. Carnap, avoua alors son besoin d'une formation plus rigoureuse en logique. L'intuition hartshornienne visant à faire dialoguer la théologie et la logique est intéressante, mais un tel projet nécessite une formation rigoureuse du théologien dans les formalismes logiques.

Quoi qu'il en soit, c'est tout de même par ses quelques informations en logique que le théologien néoclassique a réussi à formaliser, à sa façon et de manière significative, l'argument ontologique. En insérant ce dernier dans la matrice de comparaison mettant en valeur le NCnc, Hartshorne a offert un système qui invite la théologie à exploiter le formalisme logique.

3. Inspiré de R. Carnap et de C. I. Lewis, le système hartshornien devenait un lieu particulier de lecture des autres pensées, le thomisme en l'occurrence. Cependant, n'ayant pas exploité l'herméneutique, les suggestions de Collingwood et les débats sur la commensurabilité/l'incommensurabilité entre pensées, l'auto-évaluation par Hartshorne de sa théologie la posa comme référence théiste universelle. La méthode comparative de la grille NCnc en est la preuve. Hartshorne n'y indique pas en quoi la pensée thomasienne pouvait être encore significative dans son propre contexte. Le théologien néoclassique n'a pas pris en compte le principe selon lequel à partir de prémisses fausses du point de vue thomasiens (exemple : le fait d'introduire le devenir dans l'acte pur), on ne pouvait pas aboutir à des conclusions qui, au temps du maître médiéval, auraient été admissibles. Dans le contexte médiéval, la *Process Thought* ne fonctionnait que difficilement à l'intérieur du système des catégories thomasiennes interconnectées. Par une sorte d'universalisme de ses catégories et un défaut de sensibilité aux requêtes de l'herméneutique en sciences humaines, la théologie néoclassique ne put prendre en compte le fait de la relativité de la vérité d'un système à son contexte.

L'absence d'étude sur la commensurabilité/incommensurabilité entre systèmes a empêché Hartshorne de réaliser que la théologie néoclassique pouvait unilatéralement se prévaloir d'une prétention à la vérité et la pensée thomasienne réciproquement. Il ne discuta pas le fait que les deux systèmes ne pourraient prétendre à la vérité que dans une perspective synchronique des rapports (de commensurabilité) entre pensées.

En approfondissant le débat entre C. Panaccio et A. de Libera et dans l'esprit de la pensée de T. S. Kuhn, on pourrait soutenir que, dans cette perspective, chacun des systèmes est habilité à considérer les catégories de l'autre sans évoquer son contexte. La théologie néoclassique pouvait se déclarer davantage vraie que la pensée thomasienne et inversement.

Toutefois, dès lors que les pensées s'évaluent en prenant en compte les contextes, la prétention à la vérité de chacune devient relative. Si l'on met en valeur la pertinence de chacune des deux pensées, il devient alors possible de dégager des questions et points communs tant dans l'ordre synchronique de comparaison qu'au niveau diachronique (ou des contextes différents). En respectant le contexte de chacune et son niveau de vérité, il est intéressant de dégager, par exemple, le point commun selon lequel les deux pensées prônent une relation de proximité de Dieu au monde : l'une, concrète et historique en Jésus Christ (sans devenir en Dieu chez Thomas d'Aquin) et l'autre ontologique et cosmique (avec un devenir en l'être de Dieu chez Hartshorne).

En considérant la pertinence des deux nos théories de la relation de création la théologie aurait beaucoup à gagner en créant un concept mixte moyennant un travail approfondi, bien qu'une telle démarche exige une ouverture au pluralisme et une prise en compte des exigences des débats sur la commensurabilité/incommensurabilité des systèmes. Hartshorne n'a pas tenu compte de cette perspective de travail. Tout en s'accordant avec Thomas d'Aquin sur le principe de la connaissance comme lieu du devenir du connaissant par le connu, il a laissé dans l'ombre toute possibilité de pertinence de la pensée thomasiennne sur la relation entre Dieu et la création. La grille matricielle de NCnc s'est avérée réductionniste, universaliste et fermée au pluralisme.

4. En sortant du cadre du système hartshornien fermé sur sa propre prétention à la vérité, nous avons démontré que le concept de contingence C (« exister, c'est être en actualité quelque part ») implique une relation réelle mutuelle entre Dieu et la création au niveau logique. Cependant, si on considère l'être Dieu comme mystère, le point de jonction de cette relation à la nature divine (posée en altérité) devient lui-même mystère (insaisissable). Cette perspective de pensée est imposée par l'équivocité de la *logique de perfection* en NCnc. Cette dernière requiert une indépendance de Dieu vis-à-vis des êtres dont il constitue un manque. S'il y a relation réelle à cet être autrement Autre par sa perfection par rapport à nous, cette relation nous échappe plus qu'elle ne peut être seulement déclarée réelle. Hartshorne n'a pas été attentif à cette dimension d'altérité impliquée par la perfection attachée à N et à C. La proposition métaphysique a priori qui pose Dieu en perfection existant nécessairement n'implique-t-elle pas une affirmation universelle corrélatrice elle aussi a priori : celle d'un être parfait, « insurpassable », qui nous échappe et qui doit être mystère ? S'il n'est pas mystère, altérité, un tel être divin doit être complètement capturé par notre être et notre conceptualité; il est alors un Dieu contingent.

Toutefois, dans une perspective où Dieu est considéré comme l'autrement Autre par sa perfection, notre langage sur son être devient du coup analogique. Certes, la logique « modale » de perfection doit être littérale sur Dieu et peut servir en théologie mais, si elle prend en compte la dimension mystère, le discours sur Dieu doit être d'une manière ou d'une autre apophatique. Cette remarque rejoint l'esprit de l'« *analogical imagination* » de David Tracy. Bien mieux : penser la théologie dans ce sens équivaut à rejoindre plus intégralement les caractéristiques de l'expérience religieuse qui constitue une des sources mêmes de la théologie néoclassique. Hartshorne, qui n'a pas tenu compte des toutes les dimensions de l'expérience religieuse, n'y a exploité que le principe de la *Worshipfulness* pour fonder la perfection en une nécessité logique modale littérale de la perfection.

Par contre, l'expérience religieuse est aussi structurée d'une appréhension de la dimension mystérique en Dieu. Elle considère Dieu comme, non seulement comme bipolaire, mais pluripolaire. En effet, le croyant voit en Dieu un être en relation concrète avec lui (par exemple comme un père à invoquer dans la prière) ; il peut aussi appréhender le même être divin comme un « insurpassable » parfait existant nécessairement (dans la perspective d'Anselme et de Hartshorne). Aussi, le même croyant ne manque pas de considérer Dieu comme l'autrement Autre, structuré de contrastes et de paradoxes dont les racines sont inaccessibles. La dimension mystère de Dieu en religion n'est ni seulement concrète, ni uniquement abstraite. Elle est une réalité inaccessible et opérationnelle dans les pratiques, tout en impliquant aussi bien toutes les propriétés abstraites connaissables de Dieu, que celles par lesquelles le même être divin est considéré comme concret et proche des créatures. Dans ce sens, la religion elle-même requiert une théologie négative tout en confirmant une présence concrète de Dieu et nos discours affirmatifs sur l'universalité de son être.

Dans l'expérience religieuse, Dieu est considéré comme touché par nos réalités. Cependant, lorsque le croyant comprend « Dieu » comme un mystère, il ne sait dire comment et en quelle dimension en sa substance cet être divin est concerné par ce qui se passe dans le monde. Devant la complexité de cette question, plusieurs modèles de réponses proposées par les religions peuvent être avancés. La Trinité transcendantaliste/immanentiste chrétienne en est un. Dans cette perspective, Dieu, considéré comme mystère révélé trinitaire, est posé dans un schéma qui lui reconnaît une relation concrète avec le monde et qui envisage, à la fois, sa nature (mystérique) comme *différente* de celle des créatures. Les religions n'appréhendent donc pas Dieu seulement comme un être littéralement parfait (au sens abstrait), mais également comme un être à la fois concret et mystérique. Hartshorne n'a pas exploité cette dimension, qui aurait pu le rapprocher d'ailleurs, de Thomas d'Aquin.

Cette objection en rapport à NCnc est revenue sous une autre forme dans nos réactions aux antinomies des données de la créativité à la pensée thomasienne. Nous y avons évoqué le fait que la créativité, par sa propriété d'« indéterminisme partiel » dans les rapports entre les données émergentes, induisait une conception de relation mutuelle de mystère ou d'obscurité entre Dieu et les entités. Nous avons alors indiqué que Hartshorne aurait pu aller plus loin du côté de Dieu pour exploiter son intuition de la dimension obscure ou mystérieuse de l'être divin dans son état concret. Cette perspective d'analyse conduirait à reconnaître que, si Dieu est mystère, il se situe alors en différence de nature (reconnue par Thomas) avec les autres entités. Précisément, s'il est reconnu une différence de nature entre Dieu et le monde, il doit exister une différence de mode d'exercice de la liberté. La liberté selon le mode de la nature divine doit être différente de la liberté dans le mode de la nature des entités à l'intérieur de la créativité.

Dans ces conditions, Dieu peut être dit disposer d'un mode de liberté dont celui des créatures est un reflet par participation, sans qu'il en soit gêné, ou opprimer les autres entités. Dieu peut être alors considéré comme tout-puissant dans sa capacité à produire un mode de liberté authentique et puissant, différent du sien sans le gêner ni le supprimer. Dans ce sens, Dieu est l'être qui, en différence de nature, est censé produire une création, un « non-Dieu », un « vis-à-vis de lui », libre en son mode singulier. Il peut continuellement soutenir les créatures dans leurs modes particuliers de liberté.

La toute-puissance divine se traduit alors par la conjonction des différents aspects qui fondent la singularité divine et la liberté des créatures :

- Dieu est en un mode différent de liberté;
- Il crée *ex nihilo* des êtres libres mais disposant d'un autre mode de liberté ;
- sa puissance active se traduit en l'être de l'effet comme une puissance libre d'être dans l'exister ;
- en termes de création comme « action », cette puissance se traduit par la production d'une réalité qui lui est différente de nature : l'être de chaque créature qui participe analogiquement à l'être de Dieu. Dans une telle perspective, pour Dieu, « être partout » signifie être présent en altérité, en différence de nature comme don de vie, sans contrainte envers la créature.
- en différence de nature, cette puissance universelle divine s'atteste comme une privation, un manque chez les êtres créés. Ces derniers disposent de leur propre mode de puissance et de liberté ;

- plus les libertés et les puissances des créatures sont grandes, mieux elles reflètent le caractère hautement extraordinaire de la cause dont elles sont des participations analogiques. Dans cette perspective (contre l'esprit de *Omnipotence and Others Theological Mistakes*), il n'est pas fondamental de supprimer la toute-puissance divine pour augmenter la puissance chez les créatures. Il n'est pas nécessaire que « Dieu n'existe pas » pour que l'homme existe. Le principe de la relativité divine ou de la faiblesse divine ne doit pas être l'unique réponse à l'alternative de « *L'être et du néant*³⁹⁵ » de Sartre.

5. A la lumière des analyses qui précèdent, nous avons alors avancé l'affirmation selon laquelle, si Dieu est mystère, rien n'empêche qu'il fasse coïncider en lui un aspect d'absoluité réelle (qui n'est pas seulement abstrait) et une dimension de concrétude. Hartshorne estimait que sa pensée n'était pas éloignée de celle de Nicolas de Cuse.³⁹⁶ Nous ajoutons que, dans une perspective où l'on sort du cadre hartshornien pour utiliser le schéma de Nicolas de Cuse, on pourrait soutenir l'idée que l'actualité pure et la créativité peuvent être deux aspects divins réels qui coïncident. Si Dieu est l'Autre, dont la connaissance exige une *docte ignorance*, il peut être considéré comme une réalité où les opposés coïncident en une dimension d'infinité qui nous échappe. Cependant (contre la théologie néoclassique), ce Dieu qui, en ce sens, est aussi « *All-inclusif* », peut faire l'objet d'une théologie apophasique et positive (voir la *docte ignorance*) sans que notre langage sur son être soit uniquement littéral.

6. Dans cette perspective où l'on reconnaît un pluralisme théologique au sujet de Dieu, la théologie trinitaire de Thomas nous est également apparue pertinente à sa façon. Elle constitue une conception singulière de l'être divin comme une personne communicative avec la création dans l'expérience religieuse chrétienne (révélation) via la Trinité. Par l'intermédiaire du Verbe, l'être divin trinitaire est posé en échange (respectant la liberté de la dimension humaine en Jésus) avec la création sans « devenir » la nature divine.

Ce principe s'oppose à celui de Hartshorne dans lequel, à l'intérieur de la relativité divine, rien de précis n'est mentionné quant au rapport entre la « nature » de Dieu en devenir et la personne divine elle-même. Là où Thomas distingue ce qui en Dieu est de l'ordre de la

³⁹⁵ Voir ce thème dans J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* Paris, Gallimard, 1976.

³⁹⁶ C. HARTSHORNE, *Creative synthesis...*, p. 237. Au sujet de Nicolas de Cues voir aussi, NICOLAS DE CUES, *Le tableau ou la vision de Dieu*, Agnès Minazzoli (intr. et trad.), Paris, Cerf, 1986.

personne et ce qui concerne la nature, Hartshorne fait fusionner l'être divin en devenir et sa personnalité (succession ordonnée d'occasion). Par quoi Dieu communique-t-il avec des personnes humaines et les autres entités ? Si, pour le Dieu hartshornien, l'être humain n'est pas en mesure de préciser le principe concret d'échange avec le monde, en théologie chrétienne la communication avec la divinité se réalise dans une histoire précise, celle de la personne du Verbe incarné en Jésus. Chez Thomas d'Aquin, la communication est concrète, au sens d'« historique » (de manière déterminée) par l'Incarnation, alors que, chez Hartshorne, entre Dieu et le monde, il n'y a qu'une communication ontologique, cosmique, bien qu'individuelle (et historique mais de manière indéterminée). La dimension historique de la communication entre Dieu et la création posée par la Trinité et l'Incarnation requiert une autre intelligence de la divinité et de la religion que celle de la théologie néoclassique. Les deux théologies ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Ainsi, le rapport entre les deux pensées à ce point différent à ce niveau qu'il ne convient pas déclarer sans ambages l'inanité de la Trinité comme schéma de relation entre Dieu et le monde.

7. Le problème peut se poser de manière plus cruciale en régime chrétien lorsqu'on cherche à savoir en quoi le concept du Dieu ontologiquement souffrant (selon Hartshorne) rapproché de celui de la croix ne risque pas de produire un patripassianisme. La relation hartshornienne entre Dieu et le monde peut-elle être exempte de patripassianisme si l'on insère la souffrance divine universelle en régime chrétien ? La pensée thomasiennne n'est-elle pas une solution plus avancée que celle de Hartshorne sur la problématique de la souffrance de Dieu ?

8. En poursuivant nos réflexions sur la pensée de Hartshorne, nous avons remis en cause le binôme « Dieu-monde » interprété dans le sens d'un abandon de la catégorie de la création *ex nihilo*. Si l'on considère ce binôme dans le sens de son analogie explicative : « corps-âme », l'analogie ne fonctionne pas tant qu'aucun instrument rationnel ne permet de transposer le rapport « corps-âme » au binôme « Dieu-monde ». Par contre, du point de vue de la métaphysique, le rapport « Bien et bien » permet de maintenir le binôme.

Cependant, l'effet d'un tel dépassement consiste dans le fait qu'au sens métaphysique, le binôme « Dieu-monde » transposé en « Bien-bien » peut recouvrir plusieurs interprétations. L'une de celles-ci inclut une possibilité de maintenir la création *ex nihilo*. Dieu peut être « Dieu-monde » dans le sens du Grand Bien coexistant de toute éternité avec un petit bien qui en est le reflet. Dieu comme « Dieu-monde » peut signifier « Dieu comme Grand Bien » de toute éternité continûment produisant et maintenant dans l'« exister » l'être un petit bien (la créature) qui en est le reflet. Dans cette perspective, le petit bien peut provenir en différence de nature du Grand Bien comme participation analogique.

Dans ces conditions, à supposer que les natures des deux biens soient différentes et que le petit bien soit le reflet du plus grand, rien ne peut constituer de fusion entre les deux. Il peut alors être dit qu'aucune matière ne précède la production du petit bien en s'interposant entre lui et le Grand Bien. Il peut être établi que, si le grand Bien est une personne, il produit le petit bien tout simplement par intelligence et la volonté. En posant un mystère entre le Grand Bien et le petit bien qui en découle, la différence de nature permet d'envisager aussi bien la présence d'une matière précédente (la création) que l'absence de cette dernière. Les deux hypothèses sont admissibles et peuvent expliquer le binôme « Dieu-monde ». Celui-ci peut signifier « Dieu éternellement créant *ex nihilo* un monde », mais aussi « éternellement créant un monde à partir d'une matière ». Cependant, dans le régime chrétien, la perspective d'interprétation de la réalité divine comme « Dieu-monde » créant *ex nihilo* de toute éternité nécessitera des études plus rigoureuses en référence à d'autres catégories théologiques.

9. Avant de proposer une perspective de synthèse entre les deux pensées, notre dernière remise en cause de la pensée hartshornienne a consisté à indiquer que la dimension de transcendance divine (altérité) dans la nature concrète n'imposait pas la relation réelle en l'être divin comme unique possibilité d'interprétation de la relation entre Dieu et la création. Si l'on ne sait rien de ce qu'est Dieu en sa concrétude, comme le reconnaît Hartshorne, la relation que l'on y pose devient elle-même un concept apophatique. L'altérité divine implique l'« altérité » du point d'ancrage de cette relation en son être. Dans cette perspective, la relation peut être réelle mais aussi uniquement de raison. La réalité divine étant inconnaissable, les deux principes sont admissibles comme des hypothèses. Curieusement, Hartshorne n'en maintient qu'une seule. L'ensemble de nos objections peut être ramené à deux axes de réflexion.

D'une part, en reconnaissant le caractère logico-modal que Hartshorne introduit dans l'étude des questions sur Dieu, nous mettons en exergue la requête de la pensée néoclassique adressée à la théologie fondamentale d'un dialogue plus approfondi avec les sciences formelles et naturelles. Le courage de Hartshorne, consistant à confronter sa pensée sur Dieu aux principes poppériens, aux apports du maître de l'*Aufbau* et à ceux de la logique de C. I. Lewis, est un appel à la rigueur et à l'interdisciplinarité dans la pratique théologique. Cette idée, confirmée par le professeur Ladrière³⁹⁷, nous semble ouvrir plus largement la théologie

³⁹⁷ Voir D. ONGOMBE, « Approche logico-modale de la déité chez Charles Hartshorne, In l'expérience de Dieu. Lectures de Religion in the making d'Alfred N. Whitehead. Colloque organisé

(tout en préservant sa singularité) aux apports des sciences et des cosmologies qui alimentent nos cultures aujourd'hui.

Dans ce contexte, nous relevons néanmoins que Hartshorne met peu d'accent sur les dimensions « apophatico-positives » et herméneutiques comme exigences incontournables de toute raison théologique en notre temps. Le théologien néoclassique a fondé à la suite de Whitehead un système de propositions générales formalisées sur la réalité de Dieu. Ce système est doté d'une efficacité de discours littéral sur la divinité. Constituée en grille matricielle comparative; cette *Process Thought* hartshornienne ne discute pas du thème de la commensurabilité/incommensurabilité entre pensées. Elle procède par réduction pure et simple de tout autre système (différent) sans tenir compte de l'enjeu du contexte en toute herméneutique. Cette réduction s'effectue sur la réalité divine elle-même, même si Hartshorne reconnaît à cette dernière une certaine dimension de mystère au niveau de l'aspect concret.

Cependant, la dimension mystère ainsi reconnue ne semble pas jouer un rôle important dans la compréhension même du système. La pensée de Hartshorne sur la réalité divine est, en principe, bien apophatique (à un certain degré de lecture). Toutefois, si, à côté des deux aspects divins, la propriété obscurité de Dieu jouait un rôle au sein des catégories néoclassiques, elle entraînerait, selon nous, une compréhension différente de la créativité et de la *Process Thought* en général (tout en approfondissant certains principes de Hartshorne). En prenant en compte que toute pensée est relative à son contexte et que la réalité divine elle-même est partiellement obscure par rapport à l'entendement humain, la pensée de Hartshorne aurait appliqué deux des principes actuels de grand enjeu en théologie fondamentale : la mise en valeur de la dimension herméneutique, d'une part, et le caractère « apophatico-affirmatif » de tout discours sur Dieu, d'autre part. Dans cette perspective il est utile de rappeler que la question de ce caractère du discours théologique, sourd dans tous les débats d'actualités en théologie fondamentale en termes de rapport entre constructivisme et déconstructivisme, modernité et postmodernité, [« phénomène de *différance* dans la rationalité (voir l'effet Derrida pour la théologie)]. Si elle était attentive à la contextualité/herméneutique et au fait que toute affirmation sur Dieu « diffère » son objet de manière apophatique, la pensée de Hartshorne rejoindrait les positions des penseurs les plus représentatifs en la matière, notamment : David Tracy, Jean Ladrière, David Griffin, Lieven Boeve, Adolphe Gesché. Bien qu'on reçoive de Hartshorne la requête intéressante d'orienter plus concrètement les recherches théologiques vers un dialogue avec les sciences formelles et naturelles, la

théologie néoclassique nous laisse sur notre faim quant à l'intégration nécessaire du caractère herméneutique et apophasique de toute rationalité en *Process Thought*.

D'autre part, du point de vue de la théologie dogmatique, nos objections aux critiques hartshorniennes des thèmes de la création, de la création *ex nihilo*, des propriétés divines (notamment : la puissance, l'omniscience, l'infailibilité, la perfection), de la Trinité, de l'Incarnation... ont mis en exergue les mêmes difficultés qui caractérisent la pensée hartshornienne du point de vue de la théologie fondamentale : là encore nous retrouvons un déficit herméneutique et un accent trop faible sur la dimension apophasique du discours théologique révélé. Tous les thèmes de dogmatique évoqués ci-dessus ont été critiqués par Hartshorne en les sortant de leurs contextes et de leurs racines sémantiques. Leurs enracinements dans le mystère de la foi ont été biffés. Du coup, la singularité de la logique qui préside à leurs herméneutiques a été négligée. Dans les écrits de la théologie néoclassique, hostiles à l'idée d'une révélation et à celle de « saintes » Ecritures, les données dogmatiques évoquées ci-dessus ont été réduites à des catégories philosophiques à commensurer purement et simplement à l'aune celles de la *Process Thought*. La foi, comme expérience religieuse singulière, est réduite à un système catégoriel. En parallèle, Hartshorne instaurerait un dialogue de sourds avec la *sacra pagina* de Thomas d'Aquin.

On comprend alors la grande difficulté de créer un système mixte qui ferait la synthèse entre les concepts hartshorniens et les données de la théologie chrétienne révélée. Plusieurs théologiens du procès évoquent la pensée de Hartshorne à côté de celle de Whitehead dans leurs démarches de conciliation entre la *Process Thought* et la théologie révélée. Ainsi, bien souvent, le prix à payer pour ces démarches est la transformation radicale imposée soit aux concepts de la théologie du procès soit à ceux de la théologie chrétienne. Le déficit herméneutique qui caractérise la pensée de Hartshorne, constitue ainsi un véritable défi pour toute théologie qui prendrait l'option de constituer une synthèse entre les catégories néoclassiques et celles de la théologie dogmatique.

Nous pensons que l'injection et l'approfondissement de la dimension mystère en Dieu dans une lecture des données de la dogmatique au prisme de la théologie néoclassique peuvent permettre d'obtenir une nouvelle perspective de penser Dieu et sa relation à la création, la Trinité, l'Incarnation en prenant en compte la créativité (le devenir).

Dans une telle perspective, il est possible de fonder une *Process Thought* qui respecte la contextualité, l'obscurité de Dieu et du monde, et la singularité combien significative des vérités de la foi. Le rapport entre Dieu et la création peut y être interprété comme une relation

réelle dans la création et le mystère en Dieu (en dépassant Hartshorne). Dieu peut y être considéré comme connaissable/inconnaissable et donc en position de se manifester par une révélation. Dans cette perspective, tout en étant en différence de nature dans la créativité, Il peut participer au devenir des entités dans son mode propre à lui qui n'est réductible (au sens de dépendance) par aucun rapport aux créatures. Cette voie de recherche requiert de reconnaître à la théologie révélée chrétienne et à la théologie néoclassique leurs singularités respectives et leurs possibilités de dialogue. Il est possible et, c'est ici notre hypothèse finale, de faire l'effort de repenser la théologie comme une intelligence de la foi qui met l'accent sur l'altérité (la différence) mutuelle de Dieu et du monde.

Dans ces conditions, en approfondissant les différences qui séparent les deux données, la théologie assumerait une synthèse qui permettrait de proposer une *Process Thought* capable d'intégrer un certain nombre des principes de la théologie classique. Attentive au thème de la différence (voir Thomas d'Aquin, de l'« *imagination analogique* » chez David Tracy, de l'« *abîme* » chez Ladrière, une telle théologie pourrait être nommée théologie différentielle du procès (ou de la différence). Comme nous l'avons annoncé dans nos entretiens préliminaires avec les responsables de la *Sedes Sapientiae*, une telle théologie assumerait la différence de nature unissant Dieu et la création dans une pensée novatrice de leur relation au travers de la créativité et de NCnc.

A la lumière de notre exposé mettant en rapport la théologie néoclassique et la pensée thomasiennne sur la relation entre Dieu et la création, nous pourrions avancer les perspectives de recherches ci-après.

Pour la théologie, dans la lignée des suggestions de David Tracy à Hartshorne (de son vivant) d'inclure explicitement la dimension mystère dans la *Process Theology*, cette thèse vient d'analyser en détail les possibilités d'assumer NCnc et la créativité hartshornienne comme des concepts sources pour poser une conception de la relation entre Dieu et la création qui soit à la fois apophatique et positive.

Cependant, une telle perspective ouvre un champ de compréhension de la créativité non seulement comme donnée qui infère la dépendance mutuelle entre Dieu et le monde, mais aussi une transcendance divine en termes d'obscurité. Il serait intéressant de poursuivre une recherche qui comprenne autrement les enjeux de la différence de nature, de la « limitation » par Dieu en tant que « principe » au sens whiteheadien à l'intérieur de la créativité. Dans la mesure où l'on respecte la dimension de la transcendance divine, il nous semble qu'une nouvelle forme de *Process Thought* plus inclusive des intuitions thomasiennes et de la théologie révélée peut être constituée.

Cette perspective de creuser les différences de nature entre Dieu et le monde rejoint en l'approfondissant une tendance actuelle plus équilibrée en théologie du procès, en l'occurrence, celle du professeur Roland Faber, de Claremont. Dans son article *God in the making*³⁹⁸ celui-ci est sensible à la question de la « différence » sur un fond des intuitions de Derrida. Il évoque une des tendances en théologie de reconnaître le jeu caché de l'unité probable des singularités. La mise en valeur de l'obscurité divine peut révéler en même temps un aspect de transcendance qui « transite » la création en en faisant une altérité à respecter et à découvrir. Si Dieu partiellement mystère est en relation avec le monde, alors ce dernier (le monde) est structuré d'une certaine altérité, d'une certaine dignité, d'une certaine transcendance. Alors une théologie mystérique (différentielle inspirée du thème de la différence de nature) du procès peut ouvrir une perspective de réflexion sur l'écologie et les rapports sociaux.

Dans le même champ de recherche, une pensée apophatique du procès entre Dieu et le monde peut ouvrir une perspective où la révélation serait insérée comme une donnée compatible avec une cosmologie du devenir. En effet, si Dieu est partiellement mystère, habitant toute la créativité, alors il n'est pas impossible qu'il se manifeste autrement pour amener les hommes à approfondir leur relation à son altérité. Et tant que ce Dieu n'est pas unilatéralement dépendant de la créativité, il peut être capable de choix. Il peut se manifester comme trinitaire. Dès lors que la créativité se comprend non seulement comme source de relation de dépendance, mais aussi comme lieu de relation d'altérité, Dieu recouvre sa liberté, il peut se révéler autrement par rapport à l'entendement humain. Il peut être le Dieu des chrétiens, entre autres. La créativité devient le lieu même de possibilité d'un rapport à un Dieu révélé.

Dans cette perspective, la théologie positive de NCnc dans laquelle on injecte le concept de perfection et la dimension mystérique devient un lieu où, l'être divin peut être objet de propositions logiques apriori. Cependant, par sa dimension mystère elle peut aussi laisser place à la révélation. Dans tous les cas, une perspective de recherche qui introduit la révélation via la dimension mystérique de Dieu dans NCnc et la créativité permet de penser la Trinité et l'Incarnation autrement qu'à partir du cadre rigide des catégories procès et sans exclure ces dernières.

³⁹⁸ R. FABER, *God in the Making*, in *L'expérience de Dieu. Lectures de Religion in the Making d'Alfred N. Whitehead. Colloque "Chromatiques whiteheadiennes"*, Ecole Saint-Jean, janvier 2005. p. 192.

Au final, l'on est amené à reconnaître que dès lors qu'il est accordé à Dieu et au monde, dans leurs interactions, une dimension mystérique partielle, il devient possible d'élaborer une théologie et une cosmologie corrélatrice ouverte à plusieurs discours. Dans une telle perspective, une théologie du procès apophatico-positive³⁹⁹ peut laisser place à différentes formes d'appréhension de l'absolu, incluant l'apport des sciences naturelles et formelles.

Dans le même champ de recherche, cette thèse propose comme perspective de discussion le thème du rapport entre le Verbe et le devenir humain. En effet, d'après le dogme christologique du concile de Chalcédoine, le Verbe est sujet des actes posés par la nature humaine : lorsque le Christ mange, enseigne, marche, c'est bien le Verbe qui est sujet de ces actes. Les actions et les passions sont des faits des suppôts selon l'adage scolastique médiéval bien connu. On pourrait se demander si dans ces conditions il serait admissible de penser à une relation réelle du Verbe de Dieu à des réalités intramondaines.

Même si le Verbe est devenu, en un temps précis de l'histoire, une personne bipolaire en nature, c'est-à-dire Verbe incarné (nature divine et nature humaine), le maître médiéval n'affirme pas que la personne incarnée du Fils serait en son identité totale structurée, ne fût-ce que partiellement, d'une réalité ontologique marquée par le devenir de la nature humaine.

Thomas se contente d'affirmer que la nature divine et l'hypostase coïncident de toute éternité, tandis que la personne immuable (l'hypostase) n'a assumé la nature humaine qu'à un certain moment de l'histoire. La nature humaine assumée n'ajoute rien à la nature divine.

Par conséquent, dans l'Incarnation, la relation de Dieu à la création est réelle dans la créature et de raison du point de vue de Dieu. On poserait alors à Thomas la question, si le Verbe éternel n'est structuré d'aucun devenir de la part de la nature humaine, le Verbe, en tant qu'incarné, n'assume-t-il pas le devenir humain ? Quel contenu effectif possède encore la communication des idiomes si tout ce qui est marqué par le devenir, la succession, la créativité sur le plan de la nature humaine est transposé dans la nature divine sans le devenir et sans assumer la temporalité qui lui est associée?

³⁹⁹ Un tel thème peut être discuté dans le cadre des questions actuelles de l'importance d'une théologie apophatique à notre époque. Pour des recherches à ce sujet voir L. BOEVE, *Christus Postmodernus : an attempt at apophatic christology*, in T. MERRIGAN & J. HAERS (ed.), *The Myriad Christ : Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (BETL, 152), Leuven, University Press & Peeters, 2000, p. 577-593.

Si l'on admet du côté de Thomas d'Aquin que le Verbe éternel est exempt du devenir humain, mais que le même Verbe en tant qu'incarné, a connu non pas du point de vue de sa nature, mais du point de vue de l'hypostase la réalité humaine dans sa dimension de devenir, l'on en conclut que, dans une des personnes divines, le procès divin a fait partie des données humaines qui ont donné sens à l'Incarnation. Ainsi donc, via l'hypostase du Verbe, et sans changement de nature, le Dieu trinitaire a connu les vicissitudes du devenir. Par cela même, c'est-à-dire en sa personne (hypostase), il a été vrai Dieu et vrai homme (en devenir). Il en ressort alors qu'en tant que Verbe incarné une seule personne de ces trois réalités (le Verbe, l'âme et la chair), Dieu a connu du devenir en sa personne.

Cette perspective peut être une voie de synthèse significative entre la pensée de Thomas et celle de Hartshorne, au cas où elle satisferait à toutes les conditions requises par l'équilibre du système trinitaire. Nous poserions pour terminer la question de savoir si la pensée de Hartshorne peut se réclamer du nom de théologie chrétienne. Il semble qu'il faille parler à son encontre de théologie postchrétienne : les points fondamentaux du dogme du christianisme traditionnel y sont évacués, tout en gardant une tonalité chrétienne fondamentale (Dieu amour, attentif à la souffrance des créatures, salut de toutes choses en Dieu, etc.) au nom de laquelle les concepts traditionnels sont d'ailleurs critiqués.

On peut dès lors se demander si l'incommensurabilité entre les deux systèmes théologiques provient bien essentiellement du décalage temporel ou s'il n'y a pas un facteur encore bien plus important : le caractère postchrétien de la *Process Thought*.

Hartshorne n'est-il pas à cet égard un précurseur ? Nous voyons aujourd'hui le monde contemporain critiquer l'action des Eglises et de leurs responsables ou les dogmes traditionnels au nom d'un reste diffus de christianisme qui se retourne contre les dogmes fondamentaux qui leur fournissaient justification et signification, dans un esprit assez semblable à celui du philosophe de Chicago. Il est frappant de constater que l'on reproche à l'Eglise de « ne pas suffisamment évoluer », de ne pas être en phase avec le monde actuel (c'est-à-dire, de ne pas suffisamment « appréhender » les événements de celui-ci), de croire en un Dieu lointain du monde (car éternel et non soumis au temps).

Même si la *Process Thought* reste un courant théologique parfois confidentiel dans certaines parties du monde, beaucoup de ses présupposés sont spontanément repris et acceptés par l'opinion publique, elle-même façonnée en grande partie par les médias.

Cette hypothèse d'une « vulgarisation » implicite et spontanée de la *Process Thought* dans le monde d'aujourd'hui devrait être examinée de plus près afin d'établir si elle peut être acceptée comme une base de travail.

Dans ces conditions, le présent travail aurait des implications pastorales intéressantes : il tendrait à montrer que les Eglises instituées auraient intérêt à mettre en évidence les richesses, l'efficacité mais aussi le caractère inachevé, incomplet des visions contemporaines du monde et le déficit herméneutique important qui se cachent parfois dans leurs analyses des actes et des foi des communautés. Dans une large mesure il y a incommensurabilité entre les visions du christianisme traditionnel et celles du monde contemporain, d'où ressort parfois l'impression d'un dialogue de sourds. Cette incommensurabilité n'est cependant pas totale, il demeure heureusement un noyau commun permettant le dialogue et la confrontation des idées.

TABLE DES MATIERES

DEUXIEME PARTIE DIEU DANS SA NATURE CONCRETE CHEZ HARTSHORNE.....	1
CHAPITRE I : DIEU DANS LA CREATIVITE CHEZ HARTSHORNE	3
A. L'idée de la créativité.....	3
1. Créativité et être	4
2. Créativité et actualité.....	5
B. Rappel sur le sens du concept d'entité (chose, réalité).....	7
C. Concepts liminaires sur la créativité.....	10
1. Créativité, unité, pluralité, nouveauté	10
a. Illustration en psychologie	11
b. Identité propre de la donnée unifiée	12
+ Singularité de l'événement dans la pluralité des causes et limitation de l'action divine créatrice.	12
+Nouveauté et ancienneté :	15
c. Créativité et devenir	16
d. Spontanéité ou indéterminisme dans la créativité	17
2. Remarques sur l'obscurité divine.....	19
a. Reconnaissance plus explicite de l'idée de l'obscurité divine chez Harsshorne.....	19

3. Interprétation de l'idée de causalité créatrice à la lumière de l'indéterminisme créatif.....	24
4. Illustration de la créativité à partir de thème de la liberté.....	28
a. Les actes libres	28
b. L'extension de la liberté à même le champ illimité de la créativité :	30
c. Le temps dans la créativité	32
CHAPITRE II : L'OPPOSITION DE CERTAINES IMPLICATIONS DE LA CREATIVITE	
A LA PENSEE THOMASIEENNE.....	33
A. Primauté du devenir sur l'être.....	33
<u>B. Changements des caractéristiques classiques de Dieu au travers du concept de</u> <u>créativité.....</u>	<u>36</u>
1. «Le décentrement divin de la causalité créatrice.....	36
2. Les difficultés selon Hartshorne de l'exclusion de Dieu de la créativité.....	37
a. Première difficulté.....	37
b. Deuxième difficulté.....	39
c. Troisième difficulté	<u>42</u>
3. Le panenthéisme	44
C. Remarques de Van Der Veken et de André Cloots sur le rapport fusionnel entre Dieu et la créativité	46
1. Entre Dieu et la créativité qui précède l'autre? Dieu est-il la créativité?.....	47
<u>2. La précision de André Cloots.....</u>	<u>49</u>
D. Le panpsychisme.....	53
E. Structure sociale du procès :	55
<u>F. Remarque sur la nature sociale et relationnelle de Dieu et les relations trinitaires selon</u> Hartshorne	<u>58</u>
G. Au commencement, Dieu a-t-il créé le monde? Réponse : « Pan-Somato-psycho- thésme » de Hartshorne.....	62
1. Perspective générale de l'ouvrage	63
2. La création et la question du commencement du monde	66
b).1. La création un mystère d'interaction.	66
+ La structure logique modale et sémantique de Dieu comme découlant de la formule CNcn.....	67
+ Le mystère de la « dé-maîtrise » du Dieu créateur	69
b. L'éternité du monde en Dieu.....	69

<u>CHAPITRE III</u> : ENJEUX SUR LA DESCRIPTION DES ATTRIBUTS DIVINS. CAS DE LA PUISSANCE DIVINE	72
A. La puissance suprême de Dieu	72
a) La puissance divine et le mal	76
b) Précision sur le rapport cause-effet appliqué à Dieu et le rapport cause-effet appliqué aux hommes	76
c) Lois naturelles, la puissance de Dieu et le gouvernement du monde	80
<u>d. Principes corollaires et explicatifs de la relativité divine</u>	<u>80</u>
1. Rappel sur la loi de la description bipolaire de l'être divin.	80
(a)- Le changement de l'univers :	<u>84</u>
(b)-Les âges	84
2. Illustration par la notion de l'identité et de « différences » dans l'énonciation du « Je ».	86
3. Quelques précisions techniques.	87
a. L'identité personnelle et l'identité générique ;	88
b. Remarques	90
4 Rejet de la voie négative	91
5. Principe d'éminence	89
 <u>CHAPITRE V</u> : LES ATTRIBUTS DIVINS : TOUTE -PUISSANCE, OMNISCIENCE, PERFECTION, AMOUR	96
A. Relativité divine du point de vue de la connaissance.	99
2. L'analogie du connaissant et de la chose connue.	101
3. L'analogie de la colonne.	105
B. Position de Hartshorne concernant la relation de connaissance entre Dieu et la création.	103
D. La connaissance concrète de Dieu. La question de la faillibilité de Dieu	106
-	
 CONCLUSION SUR LA NATURE CONCRETE	109
A. Absence d'une théologie approfondie sur l'Altérité divine	111

B. La différence de nature revisitée et la place de l'indépendance divine dans la créativité	113
C. La puissance divine :	124
D. Créativité et coïncidence, acte pur et coïncidence des opposés	124
Conclusion :	128

CHAPITRE VI : OBJECTIONS THEOLOGIQUES FONDAMENTALES ET DOGMATIQUES COMMUNES AU SUJET DE LA NATURE ABSTRAITE ET DE LA NATURE CONCRETE PRISES ENSEMBLE DANS LA THEOLOGIE NEOCLASSIQUE.

..... 130

A. Le Dieu de la Trinité, un être communicatif avec la création dans l'expérience religieuse (révélation) chrétienne.	130
1. Dieu en théologie naturelle (sens1 de Dieu)	131
2. Dieu en théologie trinitaire (sens 2 de Dieu).....	131
3. Dieu comme un Etre personnel communicative dans les Ecritures (sens 3 de Dieu) 131	
2. Le Dieu personnel et communicatif des Ecritures comme Dieu dans la Trinité même.	131
B. Le Verbe incarné comme expression philosophique (théologique) du Dieu communicatif des Ecritures.	132
C. La dimension communicative de Dieu se réalise par l'hypostase du Verbe.	132
E. La réaction libre et volontaire de l'humanité dans l'Incarnation.....	129
F. un rapport spatio-temporel précis entre Dieu et le créé : Jésus.....	135
G. Face au patripassianisme	137
<u>H.</u> Dieu de toute éternité « Dieu-Monde», sans exclure la création <i>ex nihilo</i>	138
1. Dieu comme « Dieu-monde »	145
2. Le binôme « Dieu monde » et ses difficultés d'exclure une création <i>ex nihilo</i>	145
3. Limites de l'explication psychologique hartshornienne du binôme et ouverture partielle d'une approche métaphysique à la création <i>ex nihilo</i>	148

I. L'ALTERITE DE DIEU NON EXPLOITE MAIS IMPLIQUEE PAR NCnc ET LA NATURE CONCRETE..... 153

<u>1.</u> Dieu mystère, transcendance « en actualité quelque part » contre l'idée d'une relation réelle (indirecte) de l'être divin avec les actualités, inférée par C	154
--	-----

2. La transcendance (mystère divin) au niveau de la nature concrète et l'indétermination de la relation réelle	157
--	-----

<u>CHAPITRE VII</u> : PERSPECTIVE DE LA REDECOUVERTE D'UNE SINGULARITE DE LA PENSEE DE THOMAS.....	159
--	-----

1. Précision sur le thème du contexte à partir de Gadamer	159
2. L'interconnexion en des catégories en théologie et philosophie thomasiennes	161
3. Quelques thèmes du système thomasien et la question de l'incommensurabilité.....	169

ARTICLE HUITIEME : PERSPECTIVES DE POINTS COMMUNS ENTRE LES DEUX SYSTEMES	191
---	-----

<u>A.</u> Le point de vue foundationaliste des deux pensées : des suggestions sur les rapports d'unité et de différences entre théologie, sciences formelles et sciences empirico-formelles	191
1. Un dossier commun d'arguments sur l'existence de Dieu ouverts aux sciences formelles et empirico-formelles	191
2. Pour une théologie de la relation de création rationaliste et apophatique (construction-déconstruction). Propos d'une théologie herméneutique « différentielle »	194
a. Dimension d'obscurité mystère (dans la créativité)	194
b. Le caractère théologique « différentiel commun aux deux système	195
B. Au sujet des descriptions aspectuelles de Dieu	197
C. Points communs entre l'acte d'être et le Dieu de la créativité :	197
D. Mot de Jean-Michel Counet au colloque de 2005 Sur Whitehead (Faculté de théologie-Louvain-la-neuve).....	199

CONCLUSION GENERALE	204
---------------------------	-----

