

PREMIERE PARTIE

DIEU DANS SA NATURE ABSTRAITE SELON HARTSHORNE

Selon Hartshorne, Dieu peut être conçu en une double nature. L'une concrète et l'autre abstraite. La nature concrète est en définitive intellectuellement impossible à conceptualiser et est un « mystère » (nous y reviendrons). Son fondement ne peut se laisser appréhender qu'à partir d'une pensée de l'émergence des entités (incluant Dieu) dans la créativité. Dieu, à cet égard, est posé forcément comme un être concret, relatif (voir *The Divine Relativity...*¹), 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 revanche, la nature abstraite se laisse comprendre 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. Cette existence nécessaire coïncide avec les propriétés divines d'amour, de perfection, d'éternité, d'absoluité (par un autre être), d'immutabilité (non-devenir), d'indépendance... Pour achever de présenter le sens du concept de Dieu du point de vue de la nature abstraite, Hartshorne construit finalement ce concept à partir des rapports logiques modaux et d'une analyse du langage.

Dans ces rapports, Dieu est pensé comme un être nécessaire et immanquablement en relation avec au moins une réalité 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, parce que sémantiquement, il ne peut y avoir de Dieu sans monde (peu importe lequel). Donc s'il existe nécessairement un Dieu, celui-ci doit avoir un monde. Il doit y avoir un monde nécessaire si Dieu est nécessaire. Le même monde est dit contingent tout simplement parce qu'il pourrait être autre que ce qu'il est. Ainsi, s'il est *N* nécessaire, le même Dieu est *C* contingent (en une classe de relation réelle avec au moins une actualité). En effet, la relation que Dieu entretient avec un monde contingent doit posséder, elle aussi une dimension de contingence. 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*).

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 en deux

¹ C. HARTSHORNE, *The Divine Relativity*, New Haven and London, Yale University Press, 1948.

pôles unifiés, à comprendre chacun comme 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 également être compris par nous du point de vue de sa nature abstraite avec des données théologiquement toujours 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 compte 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. En effet, le fait que nous ayons une intuition « expérientielle » de l'existence divine en nous est la base qui nous permet de penser que cet être divin est une réalité absolue, éternelle (aspect abstrait). Ainsi, d'une part, 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), infallible mais aussi faillible]. Ce principe est nommé transcendance divine duale². D'autre part, Hartshorne considère que les deux natures divines sont en rapport asymétrique³. La nature abstraite dépend de la nature concrète, mais l'inverse n'est pas vrai. Nous pensons que Dieu est un être transcendant, immuable à partir de notre expérience du changement et non l'inverse. Nous ne pensons pas un être en devenir pour avoir « vu » Dieu dans son immutabilité ou dans son éternité. Cependant l'intuition religieuse de notre « fragmentarité »⁴ (traduisant ici le concept hartshornien de *fragmentariness*) est la base même de notre intuition de l'existence d'un être parfait.

Pour comprendre les remises en cause de la théologie thomasienne de la relation de création élaborées par la pensée hartshornienne, il convient de commencer par évoquer les éléments fondamentaux qui structurent l'aspect abstrait de Dieu chez le théologien néoclassique. Comment Hartshorne arrive-t-il à construire la nature abstraite de Dieu ? A partir de quel principe ? De quelle épistémologie ? Quelles affirmations structurent le cœur même du propos de l'aspect divin abstrait ?

L'exposé de la nature abstraite de Dieu se focalise principalement sur la fondation de l'irréfutabilité logique modale de l'une des propriétés divines fondamentales, en l'occurrence : l'existence nécessaire de Dieu en tant qu'il est un être parfait et « insurpassable » par les autres, mais surpassable par lui-même.

² Cf. C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1970, p. 227.

³ Cf. *Ibid.*, p. 205.

⁴ Ce concept peut être traduit approximativement par le terme « finitude ». cf. *Ibid.*, p. 235.

Selon Hartshorne, considéré du point de vue des vérités qui sont vraies a priori, même sans recours au concret, Dieu, en vertu du fait qu'il est un être parfait et « insurpassable », doit « exister nécessairement ». Cette existence, qui est une conséquence logique modale de la perfection et de l'insurpassabilité⁵, est à ce point à prendre au niveau abstrait qu'aucune concrétude ne peut la falsifier. De fait, si l'existence divine ne s'établit qu'au niveau abstrait, rien dans le concret ne peut offrir une preuve capable de la falsifier. Ainsi établi, l'exposé de l'existence divine nécessaire au niveau abstrait permet à Hartshorne d'explicitier les autres propriétés divines corrélatives qui font comprendre la nature abstraite, en l'occurrence : l'amour, l'infinité, l'immutabilité, l'éternité...

Pour fonder et expliciter le principe de l'existence divine nécessaire de la manière la plus difficilement réfutable par divers courants adverses et proches, Hartshorne donne à sa métaphysique un objet précis, une dimension méthodologique, des ambitions et une visée. Si Dieu doit être considéré du point de vue des réalités abstraites, alors il est situé en métaphysique dans un nouvel objet assorti à cette discipline. Celui-ci ne peut être traité que du point de vue abstrait. Cet objet de la métaphysique consiste en ce que Hartshorne appelle les « propositions a priori au sujet de l'existence ». Constituant des vérités fondées comme vraies au niveau purement abstrait, ces propositions sont infalsifiables par l'expérience. L'expérience ne peut qu'en corroborer le sens. En considérant l'existence de Dieu comme un élément de ces propositions, Hartshorne arrive à lui attribuer une nécessité, c'est-à-dire une réalité qu'aucune donnée contingente ou concrète ne peut contredire. Cette démarche est complexe en théologie néoclassique. Tout en relevant de la métaphysique et de la théologie naturelle, elle exploite fondamentalement des outils et des arguments qui n'établissent des vérités qu'au niveau abstrait ou analytique, notamment la logique modale et un peu d'arithmétique.

⁵ Cette catégorie, qui constitue un des points de repère pour comprendre ce chapitre, sera expliquée en détail plus loin dans l'exposé. Le concept d'« insurpassabilité » est utilisé ici pour traduire « *insurpassability* ». L'idée de ce substantif qui n'est pas d'usage courant en français reviendra souvent sous une forme adjectivale : « insurpassable ». Dans le même contexte, l'on retrouvera parfois le contraire d'« insurpassable » sous la forme : « surpassable » (et parfois « surpassé »). Les significations de toutes ces catégories seront plus facilement comprises dans le contexte de leur usage dans notre thèse.

CHAPITRE PREMIER : DIEU DANS LES PROPOSITIONS EXISTENTIELLES A PRIORI COMME OBJET ABSTRAIT DE LA MÉTAPHYSIQUE

A. Les propositions métaphysiques a priori comme objet de la métaphysique

1. L'objet de la métaphysique : les propositions métaphysiques a priori ou des affirmations non restrictives

Pour Hartshorne, la métaphysique vise principalement à évaluer la pertinence des affirmations existentielles dites a priori au sujet de l'existence⁶. Ces affirmations sont censées énoncer des réalités vraies dans toute expérience (celle-ci ne peut qu'en confirmer le contenu). La métaphysique n'est pas à concevoir comme l'étude de ce qui est complètement transcendant ou suprasensible. Son objet (de la métaphysique) n'est pas derrière ou au-dessus de l'ordre matériel ou physique. Bien au contraire, il ressort de ce qui est physique, observable, aussi bien que de quelque réalité expérientielle que ce soit. Les idées métaphysiques sont enracinées dans l'expérience et y sont liées. Dès lors, le métaphysicien ne travaille pas sur un objet qui serait une cause ou une essence, en passant à côté de ce dont peuvent s'occuper une science expérimentale et les autres rapports à l'expérience.

Cependant, si toutes les données de l'expérience font partie du champ de la métaphysique en même temps que des sciences, il existe une différence entre les aspects du réel expérientiel qui intéressent la démarche du métaphysicien, et ceux qui sont visés par la recherche du scientifique.

En effet, alors que le scientifique s'occupe des données concrètes, particulières et précises de l'expérience, le métaphysicien, quant à lui, tout en travaillant toujours sur cette dernière comme domaine, prend pour point de départ la stricte généralité ou l'universalité caractérisant les données expérientielles. Différemment du scientifique, le métaphysicien examine les données générales qui constituent les traits universels de l'expérience. La métaphysique vise à éclairer les idées, les vérités générales qui caractérisent toutes les réalités que couvre le champ de l'expérience. L'on doit donc supposer que, tout en ayant des aspects dont la connaissance requiert telle ou telle science, l'expérience est structurée par des idées, des traits généraux, qui caractérisent chacune et toutes ses données. Ces idées, appelées aussi propositions affirmations, sont tellement universelles (vérifiables par tout fait de l'expérience) qu'aucun fait observationnel concevable ne peut les falsifier. Au contraire, ces vérités ou idées sont, à ce point, générales que tout fait d'expérience est plutôt censé les confirmer.

⁶ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1970, p. 159.

Ainsi, les affirmations métaphysiques sont appelées *a priori* parce qu'elles sont toujours préalablement confirmées en toute observation. L'on ne peut les falsifier sans tomber dans la contradiction. Hartshorne les nomme « vérités métaphysiques *a priori* ».

La même expression revient dans les textes hartshorniens sous les formes de « propositions métaphysiques *a priori* sur l'existence », et de « propositions existentielles *a priori* ». Ces expressions signifient qu'il s'agit d'idées affirmant des réalités *a priori* vraies, en tant que données nécessairement dans l'existence. Autrement dit, les données affirmées par les propositions *a priori* sont à considérer comme immanquablement vraies dans l'être ou l'expérience. A titre d'exemple, l'on pourrait évoquer les vérités ou idées *a priori* suivantes :

a. La proposition « le présent est toujours influencé par le passé »⁷

Cette proposition est une affirmation ou vérité existentielle *a priori*, car elle ne peut être contredite par aucune expérience. En effet, l'expérience d'être *présentement* en train d'évoquer le passé est déjà structurée en elle-même par le fait d'être influencée par l'expérience que l'on a du passé. J'évoque le passé en ce moment présent et de facto je suis influencé par lui. Sans quoi ma proposition serait insensée. L'affirmation porte dans sa signification même l'expérience qui confirme la donnée qu'elle évoque. Par le fait même qu'elle est énoncée, l'affirmation vérifie ou rend vrai son contenu. L'on ne peut nier la vérité de ce contenu sans annuler l'affirmation même et tomber dans une contradiction. Il n'existe donc aucune donnée de l'expérience capable de falsifier une telle affirmation. Cette dernière est donc générale. Elle est vérifiable en toute expérience que l'on évoquerait sur le sujet. Le contenu qu'affirme une telle proposition est tellement général qu'il est dit « nécessaire ».

Étant donné qu'une telle proposition affirme une réalité sans impliquer, au même moment, un autre fait pour la contredire, elle est dite « **proposition complètement non restrictive** ».⁸ En effet, elle affirme sans présupposer une proposition contraire, une négation. Une telle proposition affirme sans comporter implicitement une restriction du champ où elle est vraie. Sa vérité est sans restriction aucune. La proposition métaphysique *a priori* s'applique ainsi en toute expérience concernant son sujet.

Deux autres exemples de propositions métaphysiques complètement non restrictives méritent d'être évoqués ici, notamment :

⁷ 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. 20.

⁸ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 159-172.

b. La proposition « quelque chose existe »

Cette proposition, qui constitue l'un des points d'orgue de la pensée de Hartshorne, est complètement non restrictive. En effet, rien ne peut la falsifier dans l'expérience. A supposer qu'on la déclare fausse, on soutiendrait alors que le « néant » ou le « rien » existe. On ne saurait penser une expérience où rien n'existe, car toute expérience est expérience de quelque chose. Dans le cas contraire, l'on tomberait dans une contradiction. La proposition « quelque chose existe » ou « *something exists* »⁹ n'exclut rien et est confirmée par l'expérience à tout moment¹⁰.

La force de cette proposition, que Hartshorne évoque plusieurs fois dans ses travaux, est qu'elle démontre que le langage est capable d'affirmer des réalités tellement générales et qui, dans un ordre abstrait, sont vraies de telle manière que l'expérience ne peut les contredire.

Si « quelque chose existe » est une idée abstraite, c'est-à-dire qui ne concerne en elle-même aucun contenu particulier, mais qui reste vraie parce que toutes les données concrètes la vérifient et la corroborent, il devient évident qu'il existe un ordre de vérités impossibles à contredire par l'expérience (par exemple, celle des sciences empiriques) et qui s'impose comme domaine de réflexion sur l'existence, l'expérience et le monde. Hartshorne y situe l'existence de Dieu (comme on va le voir). L'ordre de vérité des propositions métaphysiques a priori ouvre alors de l'espace pour une réflexion métaphysique permettant d'affirmer l'existence de l'être de Dieu sans qu'il y ait une quelconque possibilité de la falsifier dans l'expérience.

c. La proposition : « Dieu existe »

De même que pour « *something exists* », selon les vues de Hartshorne, si l'on considère Dieu comme un être universel, parfait ou « insurpassable », on ne peut affirmer qu'il n'existe pas. Car le fait de ne pas exister entrerait en contradiction avec la perfection ou l'insurpassabilité que l'on attribue à l'être en question nommé « Dieu ». Dans quelque expérience que ce soit où l'on conçoit Dieu comme un être parfait et « insurpassable », celui-ci doit immanquablement avoir une existence. A l'instar de « quelque chose existe », l'existence d'un être parfait (la même idée peut s'appliquer à sa propriété d'insurpassabilité) doit être nécessaire. Car d'un côté, si l'on considère Dieu comme parfait et qu'il

⁹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, pp. 161-162.

¹⁰ On peut rapprocher ce point de vue de Hartshorne de la célèbre critique de l'idée du néant par Bergson. Dans « *L'évolution créatrice* », le philosophe français montre que l'être du néant absolu est contradictoire : on ne peut nier qu'une partie de la réalité en affirmant une autre, mais l'idée d'une négation absolue de toute réalité n'est qu'un pseudo-concept contradictoire.

manque d'existence, l'on tombe dans une contradiction comme pour « *something exists* ». Le fait même d'être parfait ou d'être « insurpassable par un autre » implique que l'être disposant de ces propriétés n'ait pas de contingence ; de même le fait que l'on parle de « *something* » implique que ce « *something* » existe. D'un autre côté, aucune donnée de l'expérience ne saurait falsifier l'affirmation de l'existence d'un être parfait.

Remarques

- a) Hartshorne situe donc l'existence de Dieu dans les propositions métaphysiques a priori et lui assigne un lieu de prédilection pour une explication sans contradiction. On verra plus loin comment, étant donné que les propositions métaphysiques a priori sont susceptibles d'une approche logique modale, l'idée de l'existence de Dieu y trouvera aussi un espace de traitement ou de formulation. Dès lors Hartshorne réclamera à la logique un espace pour la théologie¹¹.
- b) L'ordre de l'affirmation de l'existence de Dieu est ici abstrait. En effet, on ne part pas d'une donnée concrète ou de l'existence des créatures, à l'instar de l'argument cosmologique pour affirmer l'existence de Dieu. Il est plutôt question de l'évocation de la signification du mot « Dieu » comme « être parfait » et « insurpassable » pour en conclure que la perfection et l'insurpassabilité requièrent l'existence au sens le plus parfait (et « insurpassable ») comme infalsifiable, et donc nécessaire. La réalité de Dieu est alors une donnée purement idéale, abstraite ou analytique (relevant de l'analyse logique du langage). Étant donné que cette approche de l'être de Dieu est d'ordre idéal, elle constitue un ordre explicatif de la nature divine abstraite. Dieu, de ce point de vue abstrait, existe nécessairement. Il est absolu et ne peut avoir aucune contingence. Car s'il était relatif ou contingent, il n'existerait pas nécessairement. Toutes les propriétés divines universelles comme l'éternité, l'omnipuissance, l'immutabilité...peuvent être aussi traitées dans cette perspective abstraite où elles sont considérées comme coïncidant avec l'existence divine nécessaire (abstraite). L'être parfait et existant nécessairement ne peut manquer des qualités d'éternité, d'absoluité, d'immutabilité... Ces propriétés constituent des aspects de la nature divine abstraite.

Précisons par ailleurs que, pour souligner l'existence des propositions métaphysiques a priori ou « complètement non restrictives », Hartshorne les compare à deux autres sortes d'affirmations qui leur sont différentes.

¹¹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 260.

2. Quelques propositions « non métaphysiques a priori » :

a. Les « propositions partiellement restrictives » ¹²

Celles-ci affirment quelque chose en infirmant simultanément autre chose. Elles sont contingentes. Alors que d'un côté elles affirment des faits qui sont vérifiables, d'un autre côté elles évoquent implicitement des données en instance de falsification. Par exemple : « il y a des hommes dans la pièce ».

Selon Hartshorne, cette proposition factuelle affirme la présence de gens dans la pièce pendant qu'elle nie en même temps que la pièce soit remplie jusqu'au plafond, occupée par la présence d'êtres humains. Cette proposition affirme la présence de quelques hommes seulement, en même temps qu'elle affirme par implication que certains lieux de la pièce contiennent quelque chose, de l'air ou du vide, autre que des hommes. Sa vérité est vérifiable dans un sens, celui qui est confirmé par la présence humaine. Cette même vérité est falsifiable dans un autre sens : il existe en même temps de l'espace vide (le « *non quelque homme* ») dans la partie de la pièce inoccupée par les hommes.

La vérité de la présence d'hommes ou de « *quelque homme* » est expérimentalement limitée, contingente, par rapport à la pièce comme « contenant » une partie inoccupée par les mêmes hommes ou « *quelque homme* ». La proposition qui énonce cette vérité est dite partiellement restrictive. Sa vérité n'est pas totale. Elle est en même temps limitée, restreinte par une dimension implicite de l'affirmation en question.

En revanche, « quelque chose existe » affirme une réalité sans possibilité d'être limitée dans l'expérience.

b. Les propositions « complètement restrictives »

Ces propositions affirment qu'il n'y a aucune possibilité existentielle qui ait lieu. Il n'y a rien qui existe. Tel est le cas de la proposition : « il n'y a rien » ou « rien n'existe » (*nothing exists* ¹³). Cette proposition exclut quelque chose et toute chose. Une telle affirmation ne peut être vérifiée, car toute vérification de l'expérience qu'elle évoque est quelque chose qui existe déjà. Et personne ne peut expérimenter le « rien » ou le néant. Selon Hartshorne, une telle proposition ne peut pas être vérifiable, mais peut être falsifiée. En fait, nous la falsifions à tout moment, en prouvant qu'il est faux que rien

¹² *Ibid.*, p. 163.

¹³ *Ibid.*, pp. 159-160.

n'existe. Une telle proposition exprime une impossibilité. Elle n'évoque pas seulement un fait invérifiable, mais aussi une donnée non réalisable. Par contre, les propositions métaphysiques a priori doivent être infalsifiables par l'expérience.

Si l'objet de la métaphysique hartshornienne consiste à traiter des affirmations (propositions) existentielles a priori, ce qui fonde aussi la particularité de la théologie néoclassique, c'est son caractère métathéorique.

D'une part, en constituant sa théologie comme une science des propositions métaphysiques a priori, Hartshorne rejette toute possibilité de faire de la métaphysique un discours sur les substances. L'on verra plus loin que pour éviter de sombrer dans le rationalisme, il fera de la même métaphysique une science de la créativité ou de l'expérience universelle constitutive du réel.

D'autre part, son système se veut une pensée critique, créatrice des concepts correctifs des catégories philosophiques courantes. Il se dédouble ainsi d'une métathéorie philosophique. L'une des caractéristiques de cette démarche est l'ambition hartshornienne, explicite et argumentée, de fonder la théologie sur la logique et d'en appliquer les retombées critiques aux autres systèmes théistes, en l'occurrence le thomisme.

3. La métathéorie de la théologie néoclassique

Chez Hartshorne, l'entrée des affirmations logiques universelles en métaphysique est suivie d'un discours métathéorique. Celui-ci est constitué d'un ensemble de commentaires (presque apologétiques) sur l'identité nouvelle et singulière (c'est-à-dire plus efficace) dont s'étoffe la métaphysique, désormais enrichie de nouvelles investigations.

Plus précisément, Hartshorne théorise explicitement et systématiquement¹⁴ la singularité que sa métaphysique acquiert par le caractère abstrait et logico-modal de son objet ; il en conçoit et teste les outils méthodologiques¹⁵ et en déclare l'efficacité.

La métathéorie ou philosophie sur la métaphysique elle-même se démontre par plusieurs données.

D'une part, les différentes définitions de la métaphysique visent à présenter les précisions que le théologien néoclassique veut assortir au sens, à la méthode et à l'objet de la nouvelle discipline.

En effet, par les précisions minutieuses qu'il donne aux dizaines¹⁶ de définitions, il constitue un discours apologétique sur les perspectives novatrices et la pertinence de son système. Ce discours se

¹⁴ Voir le titre significatif : *Creative Synthesis and Philosophic Method...*

¹⁵ Voir les différents éléments de méthode dans *Creative Synthesis...*, chap. V : *Some Principles of Method*, p. 69.

¹⁶ Une analyse littérale de la progression des idées de Hartshorne peut faire découvrir plus de treize définitions de sa métaphysique. Voir par exemple *Ibid.*, p. 162 : « *Metaphysics as I view it, studies non restrictives existential affirmations* ». Cette définition serait une quatorzième si elle est comparée à celle qui peut être dite treizième. Une

présente comme une véritable théorie sur le sens même de la métaphysique dans le contexte de remodelage que lui impose Hartshorne.

D'autre part, sa préoccupation explicite de faire de la métaphysique un contrôle du langage et de la connaissance (de la vérité), donne une certaine identité singulière qu'il affectait à sa discipline.

En théorisant l'identité de la métaphysique, Hartshorne était soucieux de définir la perspective d'y créer et d'y utiliser adéquatement les concepts par rapport à leur efficacité pour dire « ce qui est vrai ». C'est précisément dans cette condition, où elle renouvelle les concepts (le langage) de manière critique, que la métaphysique peut devenir une discipline capable de connaissance efficace de la vérité. Dans le contexte des problématiques de la connaissance posées par le néopositivisme¹⁷, par la philosophie analytique, par les philosophies de la nature, par les pragmatismes et par la pensée de Whitehead, Hartshorne veut redéfinir le statut de la métaphysique comme connaissance, en prenant en compte les problèmes de langage¹⁸ et d'interprétation¹⁹ en tant que difficultés possibles pouvant contrarier l'efficacité d'une discipline comme connaissance du vrai. Justement, si Hartshorne élabore une métathéorie, une critique des métaphysiques, par une surestimation de la théologie néoclassique, en contrôlant et en évaluant les productions et les usages des catégories, c'est en fait dans le but de fonder sa discipline comme démarche efficace de la connaissance du vrai. En ce sens, la critique métathéorique de l'usage du langage se veut une critique de la connaissance tout court, une épistémologie. De fait, pour Hartshorne, la question de la critique du langage et celle de la connaissance du vrai constituent une seule et même chose.

Plusieurs de ses textes²⁰ peuvent illustrer ce souci métathéorique d'octroyer à la métaphysique sa propre identité comme outil approprié de production de sens en vue d'être une connaissance²¹ efficace et particulière du vrai.

quinzième définition peut être située dans l'article : « Metaphysics for positivists », in *Philosophy of Science* 2, n° 3, 1935, p. 288 : « *Metaphysics is the study of ideas universally applicable* ». Et une seizième définition peut être établie comme suit : « *Metaphysics is the study of ideas universally applicable. These ideas define being qua being, the widest universe of discourse, or universe of all time and all existence. Thus metaphysical does not mean behind or above the physical...* », cf. *Ibid.*, p. 288. Cf. également *Creative Synthesis...*, chap. II : *What Metaphysics is*, p. 24.

¹⁷ C. HARTSHORNE, « Metaphysics for Positivists », in *Philosophy of Science*, vol. 2, n° 3, 1935, p. 288.

¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹⁹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1970, p. 69. Voir aussi *Ibid.*, p. XIV, et pp. 71, 73, 74, 130 et 158.

²⁰ L'exposé dans lequel Hartshorne tente de démontrer la pertinence de la nouvelle conception de la métaphysique face au positivisme constitue un des textes indicatifs à ce sujet. Voir C. HARTSHORNE, « Metaphysics for Positivists », in *Philosophy of Science*, vol. 2, n° 3, 1935, pp. 288-301.

²¹ Des discussions d'épistémologie sont diversement et abondamment abordées chez Hartshorne à partir de concepts tels que : le vrai, le faux, le nécessaire, l'infalsifiable, le vérifiable, le connaissable, le possible, l'erreur, la vérité, le « non-restrictif », l'expérience comme critère de vérité. Ces différents concepts longuement analysés

Il est utile de dégager la dimension métathéorique de la métaphysique de Hartshorne. Car l'on remarquera que, pour fonder l'identité nouvelle de la métaphysique (comme science au langage efficace et comme science de la connaissance infalsifiable du vrai), il devra « commensurer » celle-ci aux autres systèmes, notamment le thomisme. Sa démarche de mise en commensurabilité des pensées s'effectuera normalement dans le cadre d'une prétention à la vérité visant à démontrer les limites et parfois l'inanité de tout théisme différent de la théologie néoclassique. Il se servira même d'une grille matricielle mathématique pour mieux classer les théismes jugés faux par rapport à la seule conception de Dieu considérée cohérente, c'est-à-dire la sienne. L'on comprendra plus loin que l'ambition de redéfinir la métaphysique et de la « commensurer » à d'autres systèmes ne s'est malheureusement pas appuyée sur une étude systématique de la thématique même du rapport entre commensurabilité et incommensurabilité. Tout au contraire, Hartshorne effectuera sans ambages une mise en commensurabilité des autres systèmes avec sa propre pensée métaphysique. Dans cette démarche, il ne tiendra pas compte des singularités ni des contextes des pensées ainsi mises en comparaison.

Dans cette démarche métathéorique, Hartshorne passe forcément par un stade de mise en commensurabilité de sa métaphysique avec les pensées anciennes (notamment le thomisme) et les philosophies qui leur étaient contemporaines. En précisant l'urgence d'inclure la logique modale et le bon usage du langage comme outils capables d'accorder plus d'efficacité à ses investigations, il souhaitait répondre à des requêtes d'un contexte nouveau, celui des remises en cause de la métaphysique par plusieurs mouvements, notamment celui du néopositivisme²² et ceux des athéismes et des théories de la créativité. Il était donc bien conscient que le contexte X peut requérir le changement Y des paradigmes et de la méthode. Face au néopositivisme, Hartshorne pensait que la nouveauté du contexte imposée par les analyses du langage, la logique et l'observation expérientielle, rendait inévitable d'ouvrir la logique à la théologie.

Cependant, dans cette dimension métathéorique, l'on ne sent pas que Hartshorne ait également pris en compte le côté inverse de ce principe du rapport au contexte : dans les pensées anciennes et les autres systèmes, le contexte X impliquait le mode de raisonnement Y et donc, les résultats Z. Ainsi, si d'un certain point de vue, les autres systèmes n'étaient pas pertinents au regard de la théologie

constituent des indices par lesquels, dans sa visée de formuler des vérités, le métaphysicien du devenir est préoccupé de déterminer les critères épistémologiques qui justifient la rationalité de sa discipline. L'urgence de déterminer les critères de(s) vérité(s) se justifie par le fait de la fugacité de l'expérience que les propositions métaphysiques (ou les idées) sont censées exprimer. Toute forme extérieure de la connaissance ou toute formulation des propositions n'est pas préalablement vraie et juste. Elle doit répondre à des critères précis, dont le principal est la corroboration par l'expérience. Dans ce sens, l'épistémologie de Hartshorne se veut empiriste tout en étant rationaliste. C'est la pensée elle-même qui détermine le caractère *a priori* des propositions.

²² C. HARTSHORNE, « Metaphysics for Positivists », in *Philosophy of Science* 2, n° 3, 1935, p. 288.

néoclassique, d'un autre point de vue, notamment celui de leurs contextes respectifs, les mêmes pensées pouvaient conserver leurs résultats.

Lorsqu'il réfléchissait sur la valeur de sa pensée métaphysique comme système général, Hartshorne avait lu R.-G. Collingwood²³. La philosophie de R.-G. Collingwood, selon laquelle chaque métaphysique est un paradigme reflétant les enjeux des *présupposés* de son temps, aurait dû induire une interrogation sur la valeur universelle attribuée à la théologie néoclassique. Connaissant la notion de *présupposé métaphysique*²⁴, Hartshorne aurait dû se poser la question de l'universalité d'un système, d'un langage, par rapport à un autre. Il se serait situé dans le champ de la problématique de la commensurabilité et de l'incommensurabilité. Sa métathéorie aurait pu mettre en valeur la notion de limites contextuelles d'un système de pensée, outre celle des fondements de sa valeur de vérité (qui le préoccupait). La théologie hartshornienne ne se serait peut être pas déclarée seul système valable. Elle aurait pris en compte ses propres limites (dans la perspective du rapport du langage et de la connaissance aux contextes). En reconnaissant la valeur contextuelle des autres systèmes, elle aurait probablement mis en avant des possibilités de points communs.

Par ailleurs, il est probable que la définition métathéorique même de la pensée hartshornienne (à la suite de celle de Whitehead), comme système des catégories générales applicables à toute expérience, ne pourrait qu'entraîner l'omission de la question des liens unissant des vérités au fait de leurs adéquations au contexte (incommensurabilité). En effet, si la visée même de la création des concepts métaphysiques du système néoclassique exclut la falsification par quelque expérience que ce soit, l'on comprend que la pensée en question puisse devenir totalisante, exclusiviste et non ouverte au pluralisme. Orientée vers le contrôle du langage, la création de concepts, ainsi que vers la traduction des vérités en notions logiques incontestables, la métathéorie hartshornienne a fini par fonder sa métaphysique comme une discipline inattaquable et fermée à toute réfutation par n'importe quel contexte, idée ou expérience. Elle pouvait alors procéder par la réduction des autres systèmes à ses propres conceptions, selon ses propres critères de vérité, en négligeant les requêtes de la problématique de l'incommensurabilité/commensurabilité.

En repensant et en redéfinissant la métaphysique par rapport à d'autres pensées, la métathéorie hartshornienne a donc négligé de traiter de la problématique complexe des rapports contextuels et de la discontinuité entre les pensées. Ce sera l'une des faiblesses que nous dégagerons en explorant la théologie néoclassique : une insensibilité à la problématique du rapport entre commensurabilité et incommensurabilité des systèmes au moment même où Hartshorne cherche à créer une pensée adaptant l'ancienne métaphysique au contexte des nouvelles requêtes de son époque. Autrement dit, le théologien

²³ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 25.

²⁴ 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.

néoclassique a bien été sensible à la question des enjeux du contexte de son époque sur la forme et le contenu à donner à la métaphysique. Cependant, dans cette démarche, il n'a pas exploité systématiquement le fait que *d'autres contextes* auraient aussi constitué de véritables ingrédients explicatifs des singularités et de l'adéquation des autres théismes. Si la métathéorie hartshornienne avait mis en valeur les implications du rapport entre la commensurabilité et l'incommensurabilité entre systèmes de pensée(s), elle aurait probablement fondé la théologie néoclassique comme une discipline ouverte au pluralisme de vérités affirmées par tant d'autres théismes. Une telle position aurait fait justice à l'exigence herméneutique de respect des contextes, tout en confirmant le principe des « prétentions légitimes » (pour chaque système) à la vérité universelle.

Par ailleurs, afin de progresser dans la présentation de la théologie néoclassique, il convient de rappeler que, pour produire des catégories singulières (dans le cas de Hartshorne, il s'agit des propositions métaphysiques

a priori), pour y appliquer une évaluation métathéorique et produire ainsi une épistémologie ou un mode de connaissance de la vérité, un système dispose toujours de sources lointaines et proches. C'est en dépassant et/ou en assumant ces sources que le système en cause crée sa singularité. Les sources d'un système permettent alors de comprendre les racines des sens nouveaux attachés à ses concepts, ainsi que son caractère novateur.

Après avoir évoqué la visée métathéorique linguistique et épistémologique de la pensée de Hartshorne, l'on peut mieux comprendre encore la singularité de sa théologie par rapport à celle de Thomas, en prenant en compte les sources dont elle s'est servie. Nous pourrions alors mieux faire ressortir la singularité de la méthode d'approche et du sens du concept de Dieu, à travers lesquels Hartshorne effectuera des réductions de la pensée thomasiennne. De fait, le caractère éloigné (voire conflictuel) de ces sources par rapport au thomisme permettra de mieux comprendre les écarts qui séparent les deux systèmes et la distance que franchira la pensée hartshornienne en « *décontextualisant* » celle de Thomas pour l'évaluer dans le contexte de la théologie néoclassique.

Quelles ressources conceptuelles vont servir à l'émergence de la métaphysique hartshornienne qui est aussi singulière dans son contenu novateur et dans sa méthode logico-modale ?

L'exploitation de la logique modale (principalement celle de C. I. Lewis), le recours à Whitehead et le contexte logico-philosophique des échanges entre Hartshorne et Carnap ainsi que Popper, font partie des sources historiques éclairant le caractère particulier du système de Hartshorne par rapport à celui de Thomas d'Aquin. Aussi, l'intérêt du théologien néoclassique pour les théories logiques modales ambiantes, explique-t-il bien le caractère formaliste qu'il donnera à sa métaphysique et au concept de Dieu. Une synthèse sur le rapport de sa pensée à ces différentes sources permettra d'aborder plus

clairement le sens et les enjeux du concept novateur de Dieu (qui est du domaine des propositions métaphysiques a priori) dans son opposition à celui de la théologie thomasienne.

B. Les sources logico-formalistes de l'étude des propositions métaphysiques a priori

1. La logique modale de C. I. Lewis et la logicité des propositions métaphysiques a priori

De l'ensemble des exposés hartshorniens traitant de Dieu comme d'une réalité catégorielle abstraite avec des propriétés universelles, un constat s'impose : Hartshorne était soucieux de faire de sa métaphysique un système qui exploite des principes logico-sémantiques pour un discours rigoureux sur la réalité divine. Cette préoccupation se fait sentir dès le début de sa vie intellectuelle à travers ses premiers contacts avec le pragmatisme et avec Carnap, l'un des penseurs de Vienne²⁵. Depuis cette époque, la métaphysique hartshornienne a adopté le formalisme logique comme outil efficace pour assumer et dépasser la pensée thomasienne.

D'une manière générale, la constitution de la métaphysique en discipline des propositions existentielles a priori logiquement explicables ne se présente pas comme un détail superficiel de la pensée hartshornienne. Elle représente plutôt une option philosophique longtemps considérée comme révolutionnaire sur le thème de Dieu. A la différence de Whitehead, le théologien néo-scolastique a pensé, dès le début de sa carrière, fonder une *Process Thought* capable de répondre efficacement à plusieurs sources d'opinions philosophiques positives et négatives sur la métaphysique courante de son époque. Parmi ces sources qui ont ainsi stimulé l'émergence de la pensée de Hartshorne, on peut compter, pour ne citer qu'elles : le néopositivisme, les débats linguistiques (Wittgenstein, Russell, Quine²⁶,

²⁵ L'autobiographie de Hartshorne situe vaguement ce contact avec Carnap dans la période 1928-1955 à l'université de Chicago. Cf. 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. 33. Les documents à notre disposition et nos recherches à Claremont (archives personnelles de Hartshorne) ne nous ont pas donné de précisions sur la date exacte de la rencontre entre Hartshorne et Carnap.

²⁶ Il est à signaler que Hartshorne et Quine ont eu des échanges, même écrits. Les deux penseurs parlent l'un de l'autre dans leurs autobiographies respectives. Un des termes de leur opposition consistait en la question de la valeur ou non-valeur ontologique des vérités logiques. La même question départageait Quine et Carnap.

Sur les propos de Quine au sujet de Hartshorne, voir P. ARTHUR SCHILP, *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle, USA, Illinois, Open Court, 1986, p. 731.

Sur les réactions de Hartshorne à la pensée de Quine, voir *Creative Synthesis...*, pp. 28, 139, 158 et 209.

Pour les évocations de Quine par Hartshorne, voir aussi 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. 36. Sur la correspondance entre Hartshorne et Quine, voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 209.

Peirce), la phénoménologie (Husserl), le thomisme (Gilson et Maritain) et le pragmatisme (Dewey, William James...).

Plus particulièrement, Hartshorne était sensible à l'exigence de produire en métaphysique (et en théologie) un discours dont les concepts puissent être traduits en données logiques. La cohérence de tels concepts pouvait alors être démontrable du point de vue du formalisme logique modal. Au temps de Hartshorne, l'empirisme logique préconisait, dans le sens de la « *construction logique du monde* », qu'une proposition scientifique vraie devait être, entre autres, traduisible et analysable logiquement et être susceptible de vérification empirique. Face aux enjeux antimétaphysiques de cette perspective de pensée, Hartshorne suggérait de son côté qu'il existait aussi un ordre de vérité (en dehors du domaine de l'observation scientifique), également susceptible de s'exprimer en formalisme et système logiques. Ce domaine était selon lui, celui des propositions métaphysiques a priori. Ce cadre de vérités pouvait assumer les fondements d'un discours logique sur Dieu. Par exemple, une proposition comme « *something exists* » était convertible en donnée logique modale.

Si, dans sa dimension ontique classique, la logique modale part du sens même du « sujet » d'une proposition comme étant « nécessaire » ou « contingent », pour attribuer *de facto* (immanquablement) la valeur de vérité modale de « nécessité » ou de « contingence » à son « prédicat », alors les propositions métaphysiques a priori peuvent être exprimées logiquement.

En effet, l'on sait que l'idée générale et abstraite « *something* », contenue dans le sujet de la proposition « *something exists* » (que nous convertissons ici en « *something is existing* »), est déjà nécessaire en elle-même. Car, si l'on falsifie ou que l'on pose cette idée (ce contenu) comme contingente, on tombe dans une contradiction. De fait, comme on l'a énoncé plus haut, le « *nothing* » ou le néant qui serait utilisé pour falsifier « *something* » est lui-même déjà « *something* ». Donc le sujet de « *something is existing* » est nécessaire ou infalsifiable. Dans ces conditions, le prédicat « *existing* » qui est attribué à « *something* » (déjà nécessaire), ne peut prédiquer de lui une contingence, une donnée qui le falsifie. Ainsi donc, la nécessité du sujet « *something* », infalsifiable en sa signification même, exclut toute possibilité de coïncider avec un prédicat qui lui attribuerait une contingence. Le « *existing* » comme prédicat doit être nécessaire. Dans le cas contraire, s'il était contingent, il attaquerait la nécessité de « *something* » comme sujet.

Il en découle que la proposition « *something is existing* » reproduit le principe qui est au cœur même de la logique modale. En effet, posé en nécessité, le sens du sujet de la proposition commande la nécessité attachée au sens du prédicat. L'exclusion de toute contingence dans la nécessité impliquée par le sens du sujet de la proposition entraîne l'exclusion de toute contingence dans le prédicat.

Il en est de même pour la proposition « Dieu existe ». Dans les conditions où l'on considère Dieu comme un être parfait et « insurpassable », il ne peut manquer de l'existence nécessaire (la perfection pour un être « insurpassable » ou absolu ne peut souffrir d'inexistence ou de contingence). En tant que sujet de la proposition « Dieu existe », ce « Dieu » est ainsi déjà en lui-même compris comme un être nécessaire dans l'entendement qui l'évoque. Dès lors, l'existence qui est prédiquée de cet être (dont le sens implique préalablement qu'il est parfait et donc ne peut manquer d'exister nécessairement) doit être nécessaire. Elle ne peut pas être contingente. Si cette existence était contingente, elle contredirait le sens de la perfection et donc de Dieu lui-même.

Ainsi, de même que « *something is existing* », la proposition « Dieu existe » transfère à son prédicat la nécessité sémantique qui structure son sujet. La modalité logique du sujet (qui est ici celle de nécessité) entraîne inmanquablement celle du prédicat.

Or, Hartshorne découvre qu'il existe déjà en logique modale des principes symbolisés et formalisés qui énoncent les lois de ces rapports entre la nécessité et la contingence de telles propositions.

Dans les systèmes logiques modaux S4 et S5 de C. I. Lewis ²⁷ (que Hartshorne a exploités à ce sujet), l'on soutient qu'une donnée ne peut être nécessaire et contingente à la fois sur le même rapport. Lorsqu'une proposition affirme du « nécessaire », il doit s'ensuivre que son contenu est nécessaire. La formalisation de ce principe peut être représentée comme suit : « la nécessité de p implique la nécessité de la nécessité de p », soit « $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ ».

Si à l'instar de p, le mot Dieu traduit déjà le contenu : « Dieu est un être parfait existant nécessairement », il doit s'ensuivre que cet être ne peut être à la fois contingent. Alors comme pour p, la nécessité de l'existence reconnue dans le nom « Dieu » implique qu'il est nécessaire que cette existence soit nécessaire. Le nom de Dieu, du point de vue de sa sémantique, traduit et satisfait en lui-même l'implication du principe formalisé : « $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ ».

Avec ces conditions, inséré dans la proposition métaphysique « Dieu existe », le nom de Dieu, déjà structuré des implications du principe « $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ », ne peut plus inclure une contingence. Le prédicat d'existence dans la proposition « Dieu existe » ne peut plus être attribué à Dieu tout en demeurant contingent.

La nécessité de p implique la nécessité de la nécessité de P. De même la nécessité impliquée par « l'être parfait nécessaire » implique la nécessité que cet être soit nécessaire. Elle exclut toute contingence.

²⁷ 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. 785.

De même que l'on ne peut introduire la contingence dans « $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ » sous peine de contradiction, de même l'on ne peut non plus introduire la contingence en « *Dieu être parfait c'est-à-dire existant nécessairement* », sous peine de contradiction.

L'exclusion de la contingence par la nécessité qui structure la vérité de « $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ » est ainsi applicable dans l'affirmation a priori sur l'existence de Dieu. L'on peut donc affirmer que la structure logique du nom de Dieu dans la proposition métaphysique a priori : « Dieu existe », contient en elle-même la structure du principe logique modal formalisé et symbolisé en « $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ ». L'inférence de l'existence nécessaire à Dieu est considérée comme satisfaisant aux exigences de ce principe logique modal. Il existe beaucoup d'autres règles logiques modales évoquées par le théologien néoclassique pour appuyer ses affirmations philosophiques et théologiques. Dans tous les cas, il a considéré alors, que le fait pour les propositions métaphysiques a priori de satisfaire aux exigences logiques modales et d'être exprimées moyennant un formalisme logique confère à celles-ci une certaine valeur de « structuralité » logique, une certaine « logicité ». Cette intuition a guidé (nous y reviendrons) l'analyse de la présentation de Dieu aux chapitres XII et XIII de *Creative Synthesis...*²⁸ A un certain niveau des propos hartshorniens, nous sentons que la valeur de certaines de ses analyses théologiques dépendait de l'idée de cohérence, de non-contradiction dans le cadre des règles logiques. Dans la définition des éléments qui interviennent en recherches théologiques néoclassiques, l'usage de la logique occupe explicitement une place de prédilection.

En suggérant que l'idée de Dieu, via l'analyse des propositions métaphysiques a priori, est ainsi dotée d'une « structuralité » logique ou d'une « logicité », Hartshorne estimait avec satisfaction que ses arguments devenaient contraignants vis-à-vis des oppositions logicistes de l'empirisme logique et de la philosophie analytique d'obédience athée. Il choisit l'option d'approfondir ses investigations en dialogue avec Carnap, Popper et nombre de ses collègues spécialistes en logique (par exemple Richard Martin).

Dans sa recherche pour doter sa théologie d'une dimension de « structuralité » logique ou de « logicité », Hartshorne se rapproche singulièrement de Carnap, dont il fit son interlocuteur, le maître de la « construction logique du monde ». De fait, Carnap pensait également construire un système où toutes les données existentielles valables devraient être représentables logiquement (nous y reviendrons avec un peu plus de détails). Et pour évacuer de la part qu'il prendra de la « construction logique du monde » les contraintes du principe de vérification physicien carnapien, Hartshorne a exploité la falsifiabilité de Karl Popper²⁹. Au total, Carnap et Popper ont imprimé aux travaux hartshorniens une certaine forme et

²⁸ Cf. HARTSHORNE, C., *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1970, pp. 245 et 261.

²⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 19, 21 et 170.

perspective de travail : la recherche de la non-contradiction logique (exigée par Carnap) et une justification rigoureuse des propositions métaphysiques (abstraites) face aux exigences du principe scientifique de vérification (attaqué par Popper).

En construisant sa théologie par des principes valables même aux yeux de l'empirisme logique et de la critique poppérienne des sciences, Hartshorne donnait alors à sa pensée le caractère particulier d'une discipline rigoureuse. Ce caractère singulier de sa théologie, nourrie par des intuitions et des débats logico-scientifiques, constitue une des dimensions par lesquelles le théologien néoclassique a réinterprété la pensée thomasienne. Il l'y a évalué en passant outre son contexte médiéval. Du point de vue logico-scientifique de son approche, Hartshorne voyait dans la métaphysique (théologie) thomasienne une incapacité à répondre aux défis des athéismes modernes et à y faire parler l'expérience religieuse de manière cohérente. Pour lui, une certaine pertinence singulière de la pensée de l'Aquinate, mesurée aux requêtes de son temps (le Moyen-Age), pouvant représenter un apport dans l'histoire de la pensée, ne comptait pas. La théologie néoclassique ne discutait donc pas de la possibilité de commensurer des pensées situées dans deux contextes différents.

Pour mieux comprendre les enjeux de la pensée carnapienne et poppérienne dans la théologie néoclassique, quelques détails méritent d'être exposés.

2. L'arrière-plan carnapien et poppérien dans l'usage des propositions métaphysiques *a priori*

Nous l'avons signalé, l'attention aux propositions ou vérités existentielles *a priori* remonte très loin dans la vie intellectuelle de Hartshorne³⁰. Elle se situe au carrefour de plusieurs courants philosophiques dans la formation

³⁰ L'expression même « propositions ou vérités métaphysiques nécessaires *a priori* sur l'existence » semble faire écho aussi bien à la définition de la cosmologie par Whitehead qu'aux investigations de Popper sur la métaphysique face aux critiques du Cercle de Vienne. Hartshorne éprouvait de l'admiration pour Popper (avec qui il a eu des correspondances relevant même de la vie privée – voir les correspondances en annexe de la thèse : p. 42a-55) dont il a exploité certains principes à l'opposé de Carnap. Il a déclaré s'être inspiré de Karl Popper, non seulement au sujet du sens de la « vérifiabilité », de la « falsifiabilité » et du concept d'« *a priori* », mais aussi au sujet de la définition même de la métaphysique. Voir 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. 785 et 653 : « One of reason why I admire Karl Popper is that he is the first of all, who gave the right definition of metaphysics : the search for generalities that are significant and important yet not observationally testable, that is, conceivably empirically falsifiable. They are, if wrong, falsifiable, but only logically (in the broadest sense) by finding that terms are used either contradictorily, or so vaguely, ambiguously, or empty of practical important that nothing is said ».

Dans tous les cas, l'écho des investigations de Popper dans le propos hartshornien au sujet des propositions métaphysiques est tel que la *Process Thought* chez le théologien du devenir s'aligne sur la perspective d'une métaphysique logico-analytique du devenir. A côté de l'influence de Popper, il convient de situer un certain nombre d'autres pensées qui ont été plus ou moins en dialogue avec la philosophie hartshornienne : les systèmes

intellectuelle du théologien « néoclassique » du *process*. Dans son autobiographie, il situe ses intuitions initiales sur l'impact philosophique des concepts métaphysiques a priori lors de ses premiers contacts avec les pragmatistes théistes (dans la période des années 1928-1955). Il s'agit notamment de John Dewey, William James,³¹ Charles Senders Peirce, etc. Par la suite, il discutera systématiquement de ce sujet à l'occasion de sa rencontre avec Carnap.³²

Si la culture pragmatique en lutte contre la philosophie classique de son époque a constitué l'une des sources principales de la conception de la métaphysique hartshornienne, il reste que c'est surtout sa rencontre avec Carnap, après Whitehead (et Peirce), qui lui a donné une orientation philosophico-analytique. Sa rencontre avec le penseur de Vienne suite à son invitation à Chicago était un premier moment où le théologien du devenir exprimait systématiquement l'idée des « vérités existentielles a priori », nécessaires, non-empiriques. Il trouvait que l'absence de ce principe constituait une des grandes faiblesses théologiques du pragmatisme théiste. Il pensait que, sans les idées existentielles non-empiriques nécessaires, aucune philosophie pragmatique de la religion (préoccupée de la question du rapport Esprit-Matière) ne tiendrait debout. Partant, les premières intuitions de sa métaphysique suggéraient d'opérer une transformation fructueuse de ce pragmatisme par sa doctrine de la « transcendance duale ».³³

philosophiques d'Evens, Frege, Bertrand Russell collaborateur de Whitehead (cité abondamment i.e. : *Creative Synthesis...*, pp. 47, 131...). Au sujet de Russell, voir A. USHENKO, « Comment on Russell. An Inquiry Into Meaning and Truth », in *Phenomenological Research, A Quarterly Journal*, II, 1941-1942, p. 100. Quant à la problématique de la conception holiste de Dieu dans une perspective analytique du langage et de la vérité, l'évocation de Paul Tillich au chapitre VII de *Creative Synthesis...*, p. 130, en est un des échos non négligeables. La question de la théologie comme une « grammaire » s'y pose en renouvelant la problématique du statut des propositions théologiques face à la vérité dans un monde de questionnements philosophico-analytiques.

³¹ La présence de William James dans la pensée de Hartshorne est effective. Dans l'analyse hartshornienne des propositions métaphysiques, William James apparaît en premier à l'intérieur de la discussion sur la valeur de l'affirmation métaphysique « *Something exists* ». La part de William James au contexte de l'émergence de l'épistémologie de Hartshorne est constituée à la fois par son pragmatisme, et par des recherches au sujet de la vérité, la perception, la conscience, la phénoménologie et l'expérience religieuse. Pour une brève synthèse à propos du pragmatisme de William James dans une perspective épistémologique et phénoménologique, voir J.-M. EDIE, *William James and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, U.S.A., 1987.

³² Pour ce qui est du rapport de la pensée carnapienne à la métaphysique, voir R. CARNAP, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, (trad.) VOUILLEMIN, E., Paris, Hermann & Compagnie, 1934.

³³ Voir 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. 785 et 716. Au sujet du principe de transcendance duale, traitée dans un chapitre entier de *Creative Synthesis...*, l'on peut donner l'explication suivante : en vertu de cette doctrine, Dieu doit être pensé comme absolu (en vertu des propositions métaphysiques a priori), et également comme un être immanent dans la concrétude matérielle (dans l'esprit de la créativité de Whitehead et du pragmatisme). Et dans cette perspective de la transcendance duale, toutes les propriétés divines doivent être pensées comme des paires dont une part est liée à leur nature abstraite et une autre à leur nature concrète. Par exemple, Dieu peut être pensé comme immuable (en fonction de sa nature abstraite), mais il doit être aussi pensé comme changeant, en devenir (à cause de son lien à l'ordre concret). Ainsi, les différentes paires de propriétés constituent deux (d'où le sens de l'adjectif « dual ») ordres inséparables dont il faut a priori tenir compte pour concevoir l'être de Dieu. A priori, ces deux ordres sont transcendants. Dieu y reçoit une certaine transcendance bipolaire ou duale.

Ainsi, le lien entre le pragmatisme théiste et l'épistémologie, soutenue par le principe des propositions métaphysiques a priori, apparaît déjà en 1958 dans l'analyse de l'affirmation sur « la faillibilité et l'infailibilité ».³⁴ La valeur épistémologique de cette proposition métaphysique constitue pour Hartshorne l'une des bases sur laquelle peuvent être fondées les preuves de l'existence de Dieu. Cette affirmation nécessaire structure en concept a priori l'idée selon laquelle l'existence d'une expérience faillible entraîne nécessairement l'existence de celle qui est infailible et vice versa. S'il existe une idée de la faillibilité, alors au niveau strictement abstrait, il doit y avoir une infailibilité. Nous ne pouvons pas faire l'expérience d'une faillibilité et en être conscients, si nous ne posons pas par le fait même, de manière nécessaire, l'existence d'une réalité d'infailibilité. L'infailibilité doit être la qualité d'un être qui manque en nous (qui n'est pas nous) dans l'existence concrète, pour qu'en fonction de lui, nous pensions que nous sommes faillibles. Cet être serait divin. Le lien entre les deux données de la proposition (faillibilité et infailibilité) est celui d'une vérité d'ordre modal (nécessité). Il est constitué en vérité fondamentale possible de la métaphysique, acceptable dans une perspective analytico-linguistique.

En mettant ainsi progressivement en valeur un certain nombre d'affirmations existentielles a priori, Hartshorne reprochait à Carnap de constituer une sorte de catalogue néopositiviste trop sélectif des idées considérées comme a priori. « Il est possible, disait-il à Carnap, dans un point de vue précis, que d'autres idées puissent être existentiellement a priori³⁵, tout en étant logiquement exprimables, mais sans nécessairement être physiquement vérifiables. » Le théologien néoclassique proposait dès lors d'élargir le champ épistémologique des vérités a priori, en cherchant à y inclure les vérités d'ordre métaphysique. L'ordre qui soutiendrait le caractère a priori de ces idées est celui de la logique modale.

De retour d'un voyage en Europe où il prit contact avec les œuvres de Husserl (qu'il rencontrera plus tard à Chicago) et de Heidegger (vers 1923-1925), Hartshorne dut faire face aux polémiques entre les thomistes et les pragmatistes à l'université de Chicago. D'un côté se tenait le mouvement de Jacques Maritain et d'Etienne Gilson avec leurs disciples ; de l'autre côté, toute la frange des pragmatistes. Pour des raisons administratives, Hartshorne se sentit obligé de définir explicitement sa position. Il déclara une certaine neutralité face aux deux courants de pensées antagonistes. Pourtant, ailleurs dans son autobiographie, il a reconnu l'influence qu'il reçut du pragmatisme. Aussi a-t-il indiqué que cette période de prestations académiques a constitué un des points de départ de son ressentiment envers le thomisme.³⁶ Cependant, dans cette ambiance d'opposition entre penseurs, un des

³⁴ Cette proposition sera explicitée plus tard dans *Creative Synthesis...*, p. 169.

³⁵ *Ibid.*, p. 36.

³⁶ Dans sa bibliographie, Hartshorne rapporte en ces termes un des moments de ses rapports polémiques aux thomistes Gilson et Maritain: « Mead perdit sa femme et plus tard devint lui-même malade, écrit Hartshorne ; ce qui me sembla important, ce fut la discussion entre Huchin (ami de Maritain, en visite à Chicago), Adler et Mc Keon, d'un côté, et les pragmatistes avec de nombreux autres membres de la faculté de l'autre (les années 1928-1955) ; autrement dit, les débats entre les néo-scolastiques et les philosophes américains ». Cf. 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. 31 et 785. C'est à ce même moment que le théologien du devenir rencontrait une nouvelle fois Etienne Gilson (des contacts avaient eu lieu précédemment avec ce dernier en France et à Harvard). Cette période marquait le début explicite de la controverse hartshornienne antithomiste. Il serait intéressant de relever la part des réceptions hartshorniennes du

événements déterminants pour l'orientation de sa pensée fut sa rencontre avec Carnap. Pendant les années 1928-1955, le climat intellectuel dominant à la faculté de philosophie de l'Université de Chicago était celui du conflit entre le pragmatisme et le thomisme. Hartshorne y invita Carnap. Le résultat de cette démarche fut mitigé. Le projet initial était d'inviter Reichenbach³⁷ mais pour des raisons de sympathie, les tractations aboutirent à faire venir plutôt Carnap. « Ce dernier, écrit Hartshorne, me semblait philosophiquement plus proche que Quine, au sujet des propositions métaphysiques ».³⁸

Pour Hartshorne, la question des vérités existentielles a priori était l'un des points de sa proximité intellectuelle avec Carnap face à une des questions importantes pour la pensée thomiste : les preuves de l'existence de Dieu. A ce sujet, Hartshorne écrit : « Une de mes idées qui paraissait intéresser Carnap est ma conception généralisée des affirmations nécessaires. Cette pensée va à l'encontre de la conception de Carnap selon laquelle tout peut être exprimé en utilisant les constantes logiques (à condition de répondre aux critères logico-linguistiques) [...]. Ma généralisation dépassait le principe de Carnap en incluant les catégories métaphysiques (les idées universelles en un certain sens) parmi les constantes logiques. Ceci exprimait ma conception de la métaphysique comme recherche des concepts nécessaires, parce que strictement universels. Les termes « extra-logiques » incluaient les termes qui sont modaux, considérés comme plus que simplement syntaxiques. Ils incluaient aussi les idées de l'expérience ou de la connaissance dans son sens général ».³⁹ C'est le point de départ des discussions sur les propositions métaphysiques a priori avec Carnap.

A partir des échanges avec Carnap, la jonction entre les vérités métaphysiques et les vérités logico-linguistiques devenait (explicitement) pour Hartshorne un champ de recherches pour lequel les prérequis de la pensée poppérienne offraient une voie méthodologique efficace⁴⁰.

thomisme par l'intermédiaire de E. Gilson et de J. Maritain en les mettant en rapport avec les écrits de Thomas d'Aquin lui-même et les débats thomistes courants. Dans le contexte délicat du débat thomistes-pragmatistes, le théologien néoclassique eut la prudence de déclarer par écrit une certaine neutralité. *Ibid.*, pp. 31-32.

³⁷ *Ibid.*, p. 33-35.

³⁸ *Ibid.*, p. 36.

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰ À l'influence poppérienne sur le travail de Hartshorne au sujet des propositions métaphysiques, il convient d'ajouter l'apport d'un de ses professeurs de Harvard, le logicien C. I. Lewis (étudiant de William James et de Royce). Le théologien de la créativité l'évoque particulièrement pour soutenir sa théorie des relations entre les propositions. Voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Open Court Publishing Company, La Salle, 1970 : « Could the verifiable but in any way conceivable world absolutely unfalsifiable be false ? I hold that the necessary true must be knowable as true and only as true, and that, conversely, whatever is in principle verifiable though not falsifiable is thereby shown to be necessarily true. (We shall consider some apparent exceptions later.) A necessary proposition, in Lewis modal logic, is one implied by any and every proposition. It thus forms an aspect of the meaning of any statement you plies. Clearly " *something exists* " is included in the meaning of any restrictive existential statement, such as " *elephants exists* ". It therefore, entirely avoids conflicts with existential possibilities » (*Ibid.*, p. 162). A ce sujet voir aussi C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1962, p. 56. Les évocations aussi bien d'accords que de désaccords avec C. I. Lewis (dont le nom revient dix fois dans les réponses de Hartshorne à ses critiques et cinq fois dans *Creative Synthesis...*), indiquent bien le contexte logico-philosophique de l'élaboration de la théorie hartshornienne des propositions métaphysiques a priori. Dans un des écrits de Lewis, le nom de Hartshorne revient pour des allusions générales et dans des évocations polémiques. Tel est le cas de la question épistémologique du rapport entre la mémoire et la connaissance traité par Lewis dans les réponses à ses critiques : « It pleases me that

Aux propos des discussions sur les « vérités existentielles a priori », Hartshorne faisait suivre de nombreuses publications systématiques. Ces dernières croisaient ses écrits cosmologiques et théologiques proches de Whitehead, au point que Hartshorne devrait normalement être classé parmi les penseurs pragmatistes du devenir et les analystes du langage.⁴¹ Sept ans après (vers les années 1955), le théologien néoclassique s'engageait à examiner de près le rapport entre les propositions et la vérité sous l'inspiration du principe de créativité.

A la même période, les investigations de Hartshorne étaient spécifiquement orientées vers la problématique qui lui paraissait au cœur même de la philosophie de la religion et dont il avait amorcé le débat avec Carnap : le sens et les propriétés internes des propositions métaphysiques a priori. Sa théorie sera publiée sous le titre : *Metaphysical Statements as Non-restrictive and Existential* (1958). Elle sera éditée en une deuxième version dans l'ouvrage *Creative Synthesis...* (1970). Lorsqu'il fit le point de sa pensée en 1987, Hartshorne revint sur ce sujet.

Les années 1928 à 1955, caractérisées par des polémiques entre pragmatisme, thomisme et néopositivisme (à Chicago et ailleurs en Europe et aux Etats-Unis), auront été une période de grande fécondité pendant laquelle Hartshorne opta résolument pour une fondation de la métaphysique sur base d'un débat épistémologique relié à la créativité, au thomisme, au pragmatisme, à l'analyse logico-linguistique et à la phénoménologie. Le thème des propositions existentielles a priori constituait une des facettes fondamentales par laquelle la *Process Thought*, dans sa version hartshornienne, recherchait désormais une nouvelle identité et une efficacité renouvelée par rapport aux crises métaphysiques alors en vigueur.

Charles Hartshorne gives attention to the little that I have set down concerning memory, but I value his paper strictly on account of what he has to say himself». Voir P. A. SCHILP, *The Philosophy of C.I. Lewis*, Northwestern University and La Salle, Southern Illinois University, 1987, p. 667. Cependant, certains thèmes discutés dans les investigations de C. I. Lewis sont analysés systématiquement et autrement par Hartshorne. Ces thèmes peuvent être retrouvés chez C. I. Lewis, notamment dans *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Company, 1946 : *Mode of meaning, chapitre II : 4- The Meaning of Propositions and Statements; chapitre III, Definitions, Formal Statements, and Logic : All Truths of Logic is Analytic Formal Statements; chapitre VI, Analytic Truth as Relations of Criteria (The Question of the Synthetic A priori); chapitre VII, The Base of Empirical Knowledge : Empirical Truth can be Known only Through Presentations of Sense (Class of Empirical Statements, chapitre X). Probability : Theories of the A priori Type*. Il serait intéressant, dans le cadre d'un autre travail de recherche, d'étudier les relations entre la pensée hartshornienne des propositions métaphysiques et l'exposé du rapport entre propositions et expérience chez son professeur Lewis. De même, les traits communs entre les études de C. I. Lewis et les travaux de Hartshorne ainsi que certains propos de *Conjectures et réfutations* de Karl Popper en rapport à Carnap peuvent faire penser que la réception de la *Process Thought* whiteheadienne chez Hartshorne a été l'occasion d'un remodelage du système sur fond d'une culture fondamentalement épistémologique et logico-linguistique. Il est possible que les échos des pensées de Popper, de C. I. Lewis et de Peirce chez Hartshorne constituent les racines d'une approche logico-analytique de la pensée whiteheadienne.

⁴¹ En 1932, Hartshorne écrit « Contingency and New Era in Metaphysics », in *Journal of Philosophy* 29, 16.

En 1933, il publie « Four Principles of Method with Application », *Monist* 43, 1.

En 1935, Hartshorne participe à la discussion sur « *Flexibility of Scientific Truth* » in *Philosophy of Science* 2 ; ainsi qu'à « *Metaphysics for Positivists* », *Philosophy of Science* 2, n° 3, pp. 287 à 303.

D'autres travaux significatifs du théologien néoclassique dans ce même domaine de pensée :

En 1938 : « The Degrees of Knowledge », *Review of Jacques Maritain*.

En 1948 : « The Rationalistic Criterion in Metaphysics », *Philosophy and Phenomenological Research*, A Quarterly Journal, 3.

Pour préciser et mettre au clair l'impact de la pensée de la « construction logique du monde » dans la recherche d'une théologie logique des propositions métaphysiques a priori, il convient de considérer un peu plus attentivement et succinctement la place de la logique dans la pensée carnapienne. L'on comprend mieux comment, face aux remises en cause du « principe de la logicité couplé à celui de la vérifiabilité » comme lieu d'expression des propositions existentielles (athées) chez Carnap, Hartshorne voulait fonder une théologie logique modale et couplée à la créativité de Whitehead (en s'aidant des principes de Popper). Il construisait alors avec l'aide de Carnap un théisme logico-modal et expérentialiste (« créativiste »). La part logique modale réagissait au principe de logicité carnapien, tandis que la part « créativiste » qu'il prit de Whitehead permettait de dépasser la vérifiabilité de l'empirisme logique, par le truchement de la « falsifiabilité » poppérienne. Alors que Carnap attaquait la métaphysique classique en lui reprochant sa non-représentativité logique d'un côté et sa non-vérifiabilité expérentielle de l'autre, Hartshorne répondait par une notion de Dieu logiquement représentable et dont le sens ne peut être « falsifié » (au sens de Popper) par aucune expérience (comprise dans la perspective « créativiste » de Whitehead). L'on pouvait penser là à une « construction logique de Dieu », opposée à la « construction logique du monde » carnapienne.

C. L' inanité⁴² des propositions métaphysiques (et théologiques) dans « la construction logique du monde » chez Carnap.

Deux principes permettent d'évoquer à titre indicatif l'essentiel de la théorie de Carnap comme contexte influent dans la construction hartshornienne de l'étude logique modale de Dieu.

1. Enoncés protocolaires, réductibilité des propositions et formalisme logique

a. Enoncés protocolaires et réductibilité des propositions

Par son projet dit de « constitution logique du monde », ⁴³ Carnap a cherché à établir un langage systématique (ensemble de propositions). A travers ce langage, tout énoncé (discours) scientifique portant sur les choses ou les objets (les vécus ⁴⁴) serait logique et scientifiquement vérifiable. Un des principes de

⁴² Cet exposé présente uniquement quelques idées plus indicatives pour mieux saisir l'influence de Carnap sur Hartshorne. Pour plus de détails, il conviendrait d'approfondir les ouvrages de Carnap : R. CARNAP, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, trad.) VOUILLEMIN, E., Paris, Hermann & Compagnie, 1934 et R. CARNAP, *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002.

⁴³ R. CARNAP, *La construction logique du monde*, Vrin, Paris, 2002, p. 57 : « Les présentes recherches ont pour objectif d'établir un système logique et conforme à la connaissance des objets ou des concepts, le système de constitution ».

⁴⁴ *Ibid.*, p. 57.

base de cette entreprise s'exprime par le présupposé selon lequel les mots et les concepts sont tous reliés à des données qui tombent sous la perception sensible vérifiable. Ces données sont appelées « vécus ».

« La catégorie d'objet (vécu) indique toutes les réalités qui tombent sous nos observations et que notre connaissance exprime par des mots ou des propositions. Il s'agit notamment des choses, des propriétés, des rapports, des classes et des relations, des états et des processus, tout ce qui est aussi bien réel que fictif ».⁴⁵ Si tous les objets se présentent à travers nos perceptions nécessairement comme tissés du langage, alors il existe à la base pour chaque objet une façon (une structure, un mode) d'être énoncé ou de « s'actualiser » comme un élément habillé de concepts.

La « forme élémentaire » par laquelle l'objet s'offre à nous par le biais du langage se présente par la formule : *X, objet scientifiquement vérifiable, est K, concept, mot ou proposition*. Chaque concept que nous articulons pour dire un objet du monde est ainsi du type « *X est K* ». (X) peut être remplacé par un objet quelconque (scientifiquement vérifiable), il sera nécessairement exprimé par (K). Il en découle que le sens de chaque mot K repose sur l'articulation de son énoncé à un signifié X vérifiable à partir de critères précis.⁴⁶

Quand on a un mot (a), « la condition nécessaire et suffisante pour que (a) possède une signification est quadruple :

- il est situé dans un genre précis de proposition ;
- il dispose de critères expérimentaux qui le vérifient ;
- il existe un sens précis pour la proposition dans laquelle résonne la signification de (a) ;
- il existe des circonstances déterminées dans lesquelles la vérité de la proposition de (a) est vérifiable comme vraie ».⁴⁷

Les concepts sont ainsi des éléments nécessairement indicatifs de réalités vérifiables. Pour Carnap, toutes les propositions sensées, en particulier celles de la science (physique), possèdent des énoncés de base ou « protocolaires » reproduisant la forme de base « *X est K* ». Par rapport à la forme « *X est K* », la diversité des énoncés qui expriment des « vécus » de la vie constitue un second niveau d'énoncés protocolaires ou de base, auxquels d'autres propositions que nous émettons peuvent être réductibles moyennant des règles précises d'une syntaxe logique. Il en découle alors la possibilité de réduire toutes

⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁶ J. LADRIERE, *L'articulation du sens I ; Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Cerf, 1984, p. 79.

⁴⁷ R. CARNAP, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, (trad.)VOUILLEMIN, E., Paris, Hermann & Compagnie, 1934, p. 14.

les propositions, aussi bien scientifiques qu'ordinaires, en leurs formes de base ⁴⁸ par l'intermédiaire du moule « X est K ».

Cependant, cette étude unificatrice du langage et de la science devra classer les objets en différentes catégories, de manière à spécifier clairement l'applicabilité des règles de réduction de leurs énoncés aux formes de base. Ladite classification permettrait de respecter les particularités des cas. Toutes ces opérations constituent le sens même de la constitution. « ...Les concepts au contraire doivent être constitués, c'est-à-dire dérivés par degrés de certains concepts fondamentaux, afin de dresser un arbre généalogique des concepts au sein duquel chacun trouve sa place déterminée. Que soit possible cette dérivation de tous les concepts à partir d'un petit nombre de concepts de base, telle est la thèse principale de la théorie de la constitution ».⁴⁹ Le penseur du Cercle de Vienne indique quatre catégories d'objets ⁵⁰ disponibles pour la classification des concepts : les objets spirituels, les objets psychologiques, les objets physiques et les objets auto-psychologiques.

b. Formalisme logique

Le fait que, du point de vue du contenu, une proposition soit sensée en vertu du fait que la donnée qu'elle évoque est vérifiable, ne constitue qu'un aspect de la possibilité de constituer une science unifiée. Une autre donnée de grand enjeu pour la connaissance d'un objet ou sa présentation comme « objet connu » consiste dans une certaine identification. Nommer ou signifier un objet, c'est, d'une part, le dire (montrer) de manière à établir la vérifiabilité de ce qui est signifié et, d'autre part, l'identifier rigoureusement au milieu d'autres données. L'énonciation d'un objet dans un mot ou un concept requiert ainsi sa « caractérisation » dans ses relations de différence et de correspondance (articulation) avec d'autres entités de l'environnement.

La vérifiabilité de l'objet implique non seulement sa connaissance tel qu'il se donne par des « propriétés individuelles », ⁵¹ mais aussi son identification tel qu'il se situe par rapport ⁵² aux autres

⁴⁸ Voir M. OUELBANI, *Le projet constructionniste de Carnap. Ses origines et ses problèmes. Publications de la faculté des sciences humaines et sociales de Tunis*, 1992, pp. 37-38.

⁴⁹ R. CARNAP, *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002, p. 57.

⁵⁰ Pour la description des types d'objets, voir R. CARNAP, *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002, pp. 77-88.

⁵¹ Dans la « construction logique du monde », ce principe est expliqué en détail au titre II « Discussions préliminaires », A « De la forme des énoncés scientifiques », p. 10 : « Description de propriété et description de relation ». Cf. R. CARNAP, *La construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002, pp. 67-68.

⁵² « ...Carnap ne rejette pas l'idée de caractériser un objet par la description d'un ensemble de relations qu'il entretient avec d'autres objets. Car cette description de relations est précisément le moyen par lequel, dans l'*Aufbau*, les objets des sciences empiriques, même lorsqu'ils sont individuels, doivent pouvoir être formellement caractérisés. La possibilité des " descriptions structurelles définies " est donc cruciale pour le projet de l'*Aufbau*, celui d'une construction de la science tout entière qui exige que chaque objet empirique puisse être caractérisé par

objets. La vraie vérifiabilité de l'objet requiert une connaissance de ses « relations structurantes ».⁵³ Ces relations sont par cela même identificatrices de l'objet par rapport aux autres choses. Ce principe présuppose qu'il existe différentes possibilités d'évoquer les choses par les mots ou concepts (ou de les amener au jour de la connaissance). Certaines de ces possibilités sont plus efficaces que d'autres. Par exemple, une chose peut être évoquée par des propositions en mettant en avant ses « propriétés individuelles » seulement.

La vérifiabilité de la chose n'y est jamais complètement donnée. Prenons le cas d'un ensemble d'objets individuels A, B, C ayant des propriétés précises d'un domaine. Tous les trois sont des hommes. A, âgé de 40 ans, est grand ; B âgé de 21 ans, est petit et mince ; C est gros. Les objets sont ainsi présentés chacun tel qu'il est, sans rapport à l'autre. Carnap conclut que ce type d'énonciation des objets ne donne qu'une connaissance par leurs propriétés personnelles.

En plus d'être vérifiable, la vraie connaissance de la chose doit s'exprimer en termes de propriétés relationnelles structurantes. Par ces propriétés, la chose ne peut être dite identique, ou symétrique, ou en conjonction, ou en implication [...] avec une autre, alors qu'elle ne l'est pas. En faisant connaître rigoureusement l'identité de la chose par rapport à d'autres choses, la connaissance « relationnelle » exprimera sans confusion que la chose en question est plutôt en rapport précis de disjonction, ou d'antisymétrie ou de « non-implication » avec tel ou tel autre objet. Et dès lors, par exemple, que l'objet A est dit non-symétrique par rapport à B, il devient impossible d'affirmer que dans les mêmes conditions A est symétrique à B⁵⁴. L'on obtient ainsi une connaissance précise d'une identité qui donne « un sens » ou une « définition » de A en tant qu'objet en relation de différence d'avec B. Cette différence est exprimée en termes d'impossibilité de non-symétrie à B. Toutes ces propriétés relationnelles (implication, identité, équivalence, etc.) structurant l'identité de l'objet (qui font qu'un objet est un x au milieu de p, q, y, m, n...) sont régies par des rapports strictement logiques.⁵⁵ Dans l'esprit de Carnap, les identités des objets (vécues) dans tous les domaines de la vie peuvent être définies (connues) en vertu des rapports logiques (implication, identité, équivalence, antisymétrie...) par lesquels elles ont du sens les unes par rapport aux autres. Par exemple, les propriétés ondulatoires qui distinguent les couleurs (bleu, rouge,

une description des relations que l'objet entretient avec les autres... », voir P. WAGNER, « *Le contexte logique de l'Aufbau. Russell et Carnap* », in S. LAUGIET (éd), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001, p. 28.

⁵³ Pour approfondir cette catégorie, voir le thème : « *Description de structure* », dans R. CARNAP, *La construction logique du monde*, op. cit., p. 70.

⁵⁴ Pour la notion de classe, cf. *Ibid.*, p. 98.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 184. Au sujet de l'explication des symboles logiques, voir *Ibid.*, p. 185. Les pages 197-255 donnent des illustrations d'un système de construction. Aux pages 208-209, il serait intéressant, dans une lecture plus détaillée, de remarquer les transitions des propositions ordinaires à leurs formulations purement logiques. Il en va de même pour les expressions des propositions sur les sensations, les rapports des classes sensibles et le sens de la vue, page 205.

jaune...) les unes des autres peuvent être exprimées en termes de principes physiques. Mais ces théories peuvent être présentées sous forme de rapports logiques. En vertu de ces rapports, l'on parvient à exprimer que, par ses propriétés, la classe « couleur rouge » est antisymétrique à celle de la couleur verte. Il en va de même des objets psychologiques de sensation.

On peut prendre un autre exemple plus intuitif de l'identification ou de la connaissance de l'objet par des relations⁵⁶ : soit les objets A, B, C du domaine Y. A est le père de C, B est la mère de C, C le fils de B ; A possède 25 ans de plus que C. On dira que A est connu non seulement parce qu'il est grand, mais en plus et surtout dès lors qu'il est présenté ou identifié en termes de « père de C » par rapport à B (qui est la mère) et à C le fils...

Les trois objets étant identifiés par leurs relations, il existe désormais un rapport de non-symétrie, de non-transitivité et de réflexivité à l'intérieur duquel A – en plus de ses propriétés personnelles – est bien situé (identifié) comme non symétrique ou non identique à B et à C à l'intérieur de l'ensemble Y. La relation qui situe A du point de vue « observationnel » peut être convertie en relation de non-symétrie avec C. De fait, si A est père de C, C ne peut être père de A. On dira alors : A est antisymétrique à C. Il est aussi possible de dire que A n'est pas équivalent à C. Ou aussi : B n'est pas identique à C ; B est la mère de C.

A est ainsi vérifié non seulement comme individu, mais aussi comme une donnée située et fixée par des relations logiques d'antisymétrie, de non-identité, d'implication..., par rapport à B, la mère, et C, le fils. A est non seulement *père de...*, mais A est aussi exprimé à travers une nouvelle couverture, un nouveau niveau d'identification : il devient un objet dont la confusion logique avec B peut entraîner un bouleversement des règles. A devient un objet de pure opération logique. Il devient une variable identifiée comme non symétrique à B et inversement. Connaître A ou B, c'est non seulement saisir le signifié vérifiable qui est le sien, mais en plus son statut d'élément variable à l'intérieur d'un tout aux lois logiques rigoureusement établies.

Le contenu de la connaissance de A, obtenu en termes de vérification concrète, s'exprime bien plus précisément à travers des précisions de situation logique par rapport à B et à C. Cette situation ou identité est protégée par des contraintes formelles, de sorte qu'il n'est plus possible de remplacer arbitrairement A par B sans entraîner des contradictions logiques. De telles contradictions peuvent avoir des incidences sur les rapports de A et B aux contenus spécifiques vérifiables. La connaissance ou la représentation de A, B et C par leurs relations logiques leur offre un autre niveau d'expression. Celui-ci est logique par rapport à la connaissance dont on en dispose empiriquement, c'est-à-dire par rapport à leurs propriétés personnelles respectives. A, B et C peuvent accéder à d'autres opérations logiques.

⁵⁶ Cet exemple est inspiré d'*Ibid.*, p. 67.

Toutefois, accéder à une identité logique, c'est être disposé à revêtir une nouvelle forme de représentation dans le raisonnement : la forme « symbolique logiciste ». Les objets A et B, dont la nouvelle identité est structurée par les lois de non-équivalence, de non-symétrie, d'identité, etc. peuvent être représentés par des lettres gérées moyennant des symboles logiques. On en arrive ainsi à identifier (connaître) A par rapport à B et à C sans plus recourir aux propriétés intuitives et même sans avoir besoin d'évoquer immédiatement les sens (intuitivement parlant) des rapports relationnels « ...père de..., mère de..., fils de... ». Cette possibilité est logiquement protégée de toute confusion et l'on sait qu'au final elle sera établie par la vérification.

Bien plus, si A, B et C peuvent être représentés uniquement dans une syntaxe logique, leurs rapports structurants peuvent être exprimés aussi en recourant seulement à un diagramme sagittal.⁵⁷ De la relation « A est non symétrique à B », on en arriverait par exemple aux rapports strictement syntaxiques logiques où la « non-convertibilité » de A à B est signifiée par des flèches et des effets de foncteurs de non-équivalence. A, B et C peuvent être ainsi constitués, d'une part, en tenant compte de leur(s) identité(s) empiriquement vérifiable(s) et, d'autre part, par leur(s) statut(s) exprimé(s) en objet rigoureusement géré par des lois purement logiques. Ils deviennent ainsi des objets empirico-logiques.

La vérification implique aussi bien un renvoi à une donnée concrète qu'une référence implicite à l'objet explicitement convertible en termes logiques purs. Les énoncés scientifiquement sensés sont à la fois empiriquement vérifiables et exprimables en termes logiques purs⁵⁸. Toutes les propositions doivent être réductibles à des énoncés vérifiables du type « X est K », et traduites en forme d'expressions logiques. Ce principe est au cœur même du projet carnapien : « le but de l'*Aufbau* est d'examiner la possibilité d'une reconstruction logique du monde, c'est-à-dire d'une définition, sous la forme de constructions logiques, de tous les termes qui apparaissent dans l'expression verbale de nos connaissances, que ces termes désignent des objets ou des concepts, la collection de ces termes devant

⁵⁷ « Pour rendre intuitif ce que nous devons entendre par des relations, imaginons pour chaque relation ce diagramme sagittal : tous les termes de la relation sont représentés par des points ; une flèche part de chaque point vers les points avec lesquels il se trouve dans cette relation. Une double flèche marque une paire pour laquelle la relation vaut dans les deux sens ; une flèche qui revient sur elle-même caractérise un terme en relation avec lui-même. [...] La description structurelle représente le degré le plus élevé de formalisation et de dématérialisation. Soit un diagramme sagittal ne comportant que des doubles flèches ; nous savons alors qu'il représente la structure d'une relation symétrique ; mais on ne peut reconnaître s'il s'agit par exemple de personnes et de la relation de connaissance, ou de localités et de la relation de communication téléphonique directe ». *Ibid.*, pp. 69-70.

⁵⁸ « Du concept de classe de description de propriété et de description de relation, découle un concept clé : la caractérisation structurelle. Un énoncé scientifique n'a de sens que si l'on peut indiquer la signification des noms d'objets qu'il comporte. Pour ce faire, il existe deux possibilités différentes : la première est la "monstration" (*Aufweisung*). L'objet en question est rendu accessible à la perception et désigné par un geste ; par exemple, "voilà le Feldberg". La seconde consiste en une périphrase dépourvue d'ambiguïté que nous nommons "caractérisation" (*Kennzeichnung*). Une caractérisation n'indique pas toutes les propriétés de l'objet, sinon elle remplacerait la perception réelle, mais elle s'appuie sur l'observation. Elle ne fournit pas même les caractères essentiels mais seulement le nombre de caractères nécessaires pour pouvoir reconnaître sans équivoque l'objet visé, compte tenu du domaine d'objets dont il est question... » *Ibid.*, pp. 71-72.

pouvoir être intégrée en un système hiérarchisé. La logique est au centre de ce projet carnapien pour au moins deux raisons... ».⁵⁹

c. Réductibilité des propositions dans tous les domaines et unité du langage scientifique (influencée par le physicisme)

Tous les énoncés peuvent être présentés logiquement et sont réductibles à des énoncés élémentaires reflétant le modèle : « X est K ». Il est ainsi possible que des énoncés d'un domaine (m) s'expriment en un modèle logique compréhensible dans les théories du domaine (n). L'opération est possible dès lors que la réduction au modèle « X est K » constitue la pièce de communication intermédiaire entre tous les domaines. « Construire l'objet a à partir de b , c et d , c'est montrer comment tout énoncé qui porte sur a peut être réduit à un énoncé qui ne porte que sur b , c et d . Le programme de l'*Aufbau* est celui d'une réduction de tous les objets et toutes les notions dont il est question dans l'expression verbale de nos connaissances, à des entités de base, que Carnap appelle « expériences élémentaires »⁶⁰. Dans la logique de la science, Carnap pense ainsi qu'il y a moyen de constituer une sorte de syntaxe logique à travers laquelle les énoncés de la biologie peuvent s'exprimer ou être constitués en termes physiques, de même que les langages psychologiques, etc.

Au final, dans un tel projet, moyennant certaines règles, toutes les propositions des différents domaines de la vie seraient disposées à être constituées en une langue audible en toutes les disciplines et lieux d'existence. « Puisque des propositions synthétiques suffisent à exprimer des affirmations concrètes et aussi des lois générales, on pourrait disposer le langage de la science de telle façon qu'il ne contiendrait que des dispositions synthétiques, sans que pour cela le contenu de la science s'en trouvât restreint. Si nous disposons d'une langue $L1$ pour la science totalitaire, nous pouvons en tirer ainsi la langue $L2$: les règles formelles pour $L2$ seront posées de telle manière que toutes les propositions synthétiques de $L1$, et celles-là seulement, seront reçues dans $L2$; les règles de transformation de $L2$ ayant la forme usuelle (les règles de transformation avec prémisses) sont admises aussi sans changement comme dans $L2$... ».⁶¹ Dans la même perspective de pensée, affirme Carnap, « l'analyse des concepts scientifiques a montré soit qu'ils se rapportent aux sciences de la nature, soit qu'ils concernent la psychologie ou les sciences sociales, soit qu'ils se ramènent à une base commune : on peut les rapporter à des notions primitives, qui se rattachent elles-mêmes aux données, aux contenus immédiats de la conscience. C'est d'abord le cas de

⁵⁹ Aux pages 197-255 sous le titre « Ebauche d'un système de constitution », Carnap donne des exemples de traductions de propositions des divers domaines en langage logique.

⁶⁰ P. WAGNER, « Le contexte logique de l'*Aufbau*. Russell et Carnap », in S. LAUGIER (éd), *Carnap et la construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2001, p. 26.

⁶¹ *Ibid.*, p. 26.

tous les concepts relatifs au psychisme individuel, aux phénomènes psychiques du sujet connaissant lui-même. Tous les concepts physiques peuvent être rapportés aux concepts psychiques individuels, puisque tout processus physique peut être, en principe, reconnu au moyen de perceptions. Tous les concepts peuvent donc, moyennant des règles précises, disposer d'un sens vérifiant une référence empirique et une structure logique communicable à un quelconque domaine de la vie, particulièrement en physique ».⁶²

Ce projet de construction d'un langage où tous les énoncés sont réductibles à des propositions protocolaires logico-empiriques formant une science unifiée autour des principes physicalistes, permet à Carnap d'évaluer les propositions de type métaphysique comme des non-sens. Elles ne répondent en effet à aucun critère sémantique de la constitution. Elles ne s'expriment pas à partir des énoncés élémentaires représentant le moule de base « X est K ». Elles ne peuvent donc être réductibles aux affirmations audibles dans aucune autre discipline.

2. Principes de base contre la métaphysique et la théodicée. L'inanité des propositions métaphysiques⁶³

À partir du principe de caractérisation et de ses corollaires, Carnap a tiré des conclusions pour rejeter les propositions de type métaphysique⁶⁴. Elles concernent aussi bien la métaphysique classique que celle de Heidegger. Le rejet de la catégorie *Dieu* en a été une des conséquences logiques.

Les concepts de la métaphysique ne désignent aucun objet testable empiriquement, alors que les concepts de la science peuvent toujours faire l'objet d'une vérification concrète (à l'aide de tests expérimentaux clairement définis⁶⁵).

⁶² *Ibid.*, p. 76 : « Toutes les propositions scientifiques sont des propositions de structure : il ressort de nos analyses sur la caractérisation que chaque nom d'objet présent dans un énoncé scientifique peut être remplacé par principe (à condition qu'existent les connaissances requises) par une caractérisation structurelle de l'objet, jointe à l'indication du domaine d'objets auquel la caractérisation se rapporte. Cela ne vaut pas seulement pour des noms particuliers, mais aussi pour des concepts, des classes, des relations (comme dans l'exemple pour les relations des liaisons routières) ».

Ibid., p. 76 : « Tout énoncé scientifique peut être en droit transformé de sorte qu'il ne soit plus qu'une proposition structurelle. Mais cette transformation n'est pas seulement possible, elle est impérative. Car la science entend parler de ce qui est objectif ; cependant tout ce qui n'est pas d'ordre structurel, mais matériel, tout ce qui se manifeste concrètement, est en dernier ressort subjectif. C'est en physique que nous observons facilement cette désobjectivation qui a transformé presque tous les concepts physiques en purs concepts de structure ».

⁶³ R. CARNAP, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, (trad.) VOUILLEMIN, E., Paris, Hermann & Compagnie, 1934, p. 17.

⁶⁴ Cf. R. CARNAP, *L'ancienne et la nouvelle logique*, (trad.) VOUILLEMIN, E., Paris, Hermann & Compagnie, 1933, pp. 35-36.

⁶⁵ R. CARNAP, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, (trad.) VOUILLEMIN, E., Paris, Hermann & Compagnie, 1934, pp. 18, 36-39.

1. Les concepts de la métaphysique sont des « babus », ⁶⁶c'est-à-dire des notions dénuées de toute signification objective. Il en va ainsi de l'idée d'Ame, de Dieu, de Substance, etc.
2. La vacuité des énoncés métaphysiques sont des *pseudo-propositions* ⁶⁷: « Puisque la métaphysique ne veut pas de propositions analytiques, pas de science expérimentale, elle se trouve confinée dans l'emploi de mots sans critère, partant sans signification, ou dans des alignements de mots possédant peut-être du sens, mais tels qu'ils ne forment ni un énoncé analytique (ou contradictoire), ni un énoncé expérimental ».
3. Les représentations mythologiques des religions animistes ont plus d'intérêt sur le plan épistémologique que les théories de la métaphysique parce qu'elles peuvent faire l'objet de tests de vérification, de confirmation ou d'infirmité, tandis que les concepts de la métaphysique sont non testables empiriquement ⁶⁸.

3. Conclusion partielle sur l'inanité des propositions métaphysiques dans la pensée de Carnap

Le projet carnapien de la construction logique du monde était explicitement athée, même s'il tolérait l'existence des divinités. Mais cela n'a pas empêché que, lors de son séjour à Chicago, Hartshorne ait trouvé en Carnap un allié pour réagir contre le thomisme par des arguments inspirés des contraintes des lois logiques et de la créativité. Les travaux de Hartshorne furent un des rares lieux où Carnap discuta en profondeur avec un théiste (ici Hartshorne) des arguments présupposant l'existence de Dieu (tout en posant la relativité de cette dernière). Dans tous les cas, ce ne fut pas par intérêt pour le théisme lui-même, mais pour aider Hartshorne à formuler logiquement ses objections à la pensée thomasienne. L'une des exigences de Carnap envers la théologie de Hartshorne consistait à ne parler de Dieu contre le thomisme qu'à partir d'arguments logiques. Les témoignages de Hartshorne sur ses rapports avec Carnap sont éclairants au sujet de la visée qui l'animait d'introduire ses investigations sur l'existence de la réalité Dieu dans un domaine où celle-ci recevait une structure logique. Il n'est pas étonnant que, dans ce contexte, Hartshorne ait fini par réclamer un espace logique pour la théologie. Ses témoignages sur sa collaboration avec Carnap sont révélateurs de la singularité de l'espace logico-formaliste dans lequel il structurait sa théologie (métaphysique) avec l'aide du maître de *La construction logique du monde*. Cette

⁶⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷ Pour cette idée, *Ibid.*, pp. 17 à 20.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

donnée met au clair la distance entre les deux pensées (celle de Thomas et celle de Hartshorne) et la décontextualisation du thomisme qu'effectuera la théologie néoclassique en l'évaluant sur un terrain logico-formaliste d'inspiration plus ou moins carnapienne.

D. Carnap dans les témoignages de Hartshorne

Comme mentionné ci-haut, Hartshorne a connu personnellement Carnap à Chicago. Ses propos sur ses rapports au penseur de Vienne sont significatifs. Dans plusieurs textes, il évoque l'impact de l'empirisme logique carnapien sur sa conception de la métaphysique, notamment dans l'approche de la question de Dieu.

En plus des évocations explicites des principes carnapiens dans *The Logic of Perfection...*⁶⁹, vers la fin de sa vie, Hartshorne précise dans sa biographie que le principe de l'élaboration des catégories métaphysiques a priori considérées comme une certaine extension des concepts carnapiens était l'une de ses grandes préoccupations. En différentes occasions, il laisse entendre que la métaphysique néoclassique a évolué en visant aussi à fournir des réponses aux requêtes formulées par Carnap pour une construction logico-langagière du monde.

De ses contacts avec Carnap, le penseur néoclassique a été convaincu qu'il fallait désormais asseoir la métaphysique sur une base logique. Un certain nombre de ses principes fondateurs (dont les retombées vont être des objections contre la théorie thomiste de la relation entre Dieu et la création) ont été confortés par des échanges avec le penseur du Cercle de Vienne.

Plus précisément, il convient de relever que certains de ces échanges ont explicitement porté sur la manière de fonder un système logique en opposition aux principes thomistes.⁷⁰ Un des points de ralliement des deux penseurs a consisté en une recherche d'objections plutôt logiques que métaphysiques à l'idée thomiste d'un Dieu non contingent en relation avec un monde contingent. Ce principe, qui a permis au théologien néoclassique de fonder l'existence de Dieu au niveau strictement a priori (en appuyant de façon critique la pensée d'Anselme), est aux antipodes de l'approche thomiste.⁷¹

⁶⁹ HARTSHORNE, *The Logic of perfection*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1962, p. VII.

⁷⁰ Il convient de rappeler que le contexte de ce ralliement entre Hartshorne et Carnap est celui de la confrontation ouverte à Chicago entre les penseurs thomistes (avec comme représentants Etienne Gilson et Jacques Maritain) et certains pragmatistes américains.

⁷¹ Voir *ST. Ia, q. 2, sol. 2* : « Il n'est pas sûr que tout homme qui entend prononcer ce mot *Dieu*, l'entende d'un être tel qu'on ne puisse pas en concevoir de plus grand, puisque certains ont cru que Dieu est un corps. Mais admettons que tous donnent au mot *Dieu* la signification qu'on prétend, à savoir celle d'un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand : il s'ensuit que chacun pense nécessairement qu'un tel être est dans l'esprit comme appréhendé, mais nullement qu'il existe dans la réalité. Pour pouvoir tirer de là que l'être en question existe réellement, il faudrait supposer qu'il existe en réalité un être tel qu'on ne puisse pas encore en concevoir de plus

« J'avais avec Carnap, écrit Hartshorne, des bonnes relations. C'était un homme plutôt plein de bonne volonté... et un collègue impressionnant. Lui et moi pouvions échanger des idées. Je me suis efforcé plus spécialement de m'adapter à d'autres langages. D'une façon ou d'une autre, ma pensée intéressait Carnap d'un double point de vue. J'avais un argument, opposé à l'idée thomiste, d'un Dieu connaissant parfaitement " le monde existant " mais sans être pour autant, structuré de contingence. Carnap était intéressé par cette intuition. La difficulté de cette question était de savoir si une telle pensée pouvait être réfutée par la simple logique. Il m'aida à formaliser mon argument jusqu'à ce qu'il nous semble pertinent à tous les deux. Et je pense encore qu'il l'est. Une autre de mes idées qui suscitait son intérêt était le parallélisme généralisé par rapport à sa doctrine limitée ⁷² : " Tout ce qui peut être exprimé en utilisant seulement des contenus logiques doit être soit nécessairement vrai, c'est-à-dire non contradictoire, soit nécessairement faux ".⁷³ Ma généralisation élargit la doctrine en y incluant les catégories métaphysiques qui sont des idées, dans un certain sens universelles, constituées comme des constantes logiques. Et pourtant, ces idées n'étaient pas souvent insérées dans la liste des catégories logiques [...]. C'est ma conception de la métaphysique comme la recherche des concepts nécessaires, parce que strictement universels... » ⁷⁴. À côté des nombreux accents sur l'impact de la logique, ⁷⁵ cette

grand, ce que refusent précisément ceux qui nient l'existence de Dieu ». En *ST., Ia, q. 2, sol. 3*, Thomas précise que la voie idéale pour connaître l'existence de Dieu est celle qui considère le fait de ses effets comme point de départ. Du point de vue des preuves, le Dieu de Hartshorne et celui de Thomas sont évidemment différents.

⁷² Ce témoignage de Hartshorne peut être également trouvé dans *The Logic of perfection...*, p. 46. Signalons cependant qu'il n'est pas question de faire croire dans cet exposé que les rapports entre Hartshorne et Carnap allaient dans le sens de faire admettre la validité de la métaphysique dans le projet du penseur du Cercle de Vienne. Les remerciements que Hartshorne adresse à Carnap dans la préface de *The Logic of perfection...*, p. VII, indiquent bien que seules quelques idées de la théologie néoclassique étaient admises par le penseur de *La construction logique du monde* : « I feel chiefly indebted, in connection with this study, to my Harvard teachers of many years ago, to some discussions with Rudolf Carnap (who shares very few of my opinions), and to the advice on some logical points given me by Richard M. Martin and Lucio Chiaraviglio. If I knew all that any of the three men mentioned knows about logic, this book would be at least somewhat different. It might be simply a more rigorous statement of essentially the same thoughts. Or [...] I wish I knew. » Mais dans l'esprit du théologien néoclassique, les quelques points de ralliement avec Carnap étaient déjà encourageants pour une fondation de la théologie sur des bases logiques. De toute façon, la collaboration entre Hartshorne et Carnap constitue un des rares lieux explicites où l'on rencontre un témoignage sur les recherches carnapiennes d'arguments logiques sur l'existence d'un Dieu relatif.

⁷³ Il conviendrait de rapprocher de cette idée le principe du théisme hartshornien, selon lequel « ou Dieu existe et c'est nécessairement vrai, ou il n'existe pas ».

⁷⁴ 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. 35-36.

⁷⁵ Jusque dans les dernières années de sa vie, Hartshorne est resté convaincu de la possibilité d'élaborer une présentation de la déité dans une structure purement logique. Cette conviction est explicitement reprise dans sa réponse à l'exposé de J. Hubbeling : « L'idée de Dieu doit en elle-même impliquer un type de différence logique entre Dieu et toute autre réalité. Dieu pris juste comme n'importe qui, même le plus grand être au milieu des êtres, totalement contingent dans sa vraie identité ou existence, est, comme l'a dit Peirce, un fétiche, et son adoration ne peut être qu'une idolâtrie. C'était là la découverte d'Anselme, même s'il est facile de démontrer qu'Aristote et Philon l'avaient virtuellement indiqué. La même idée a été présentée aussi raisonnablement chez Platon.

conviction ressort aussi dans la présentation que donne Hartshorne de sa pensée métaphysique face aux positivistes.

Parmi les principes carnapiens qui semblent trouver écho chez Hartshorne, on peut relever la référence nécessaire des concepts ou des propositions à l'ordre du concret. Mais, en dépassement par rapport à Carnap, pour Hartshorne, le rapport du contenu des propositions à la concrétude se fait moyennant la vérifiabilité, dans une version corrigée par la « falsifiabilité » (au sens de Popper, déjà opposé au philosophe de « *La construction logique du monde* »). Les propositions métaphysiques sont sensées dans la mesure où l'expérience s'y prête comme un des lieux de test pour la falsifiabilité. A l'issue d'un tel test, les résultats doivent être traduits en termes d'impossibilité. Ainsi, l'impossibilité de falsification par l'expérience est fondamentale pour toute proposition métaphysique a priori. Elle constitue la preuve de sa vérifiabilité en tout état possible des choses dans notre époque cosmique. Elle fonde sa vérité.

D'autre part, Hartshorne cherche explicitement à démontrer que des concepts rejetés par Carnap (Dieu, en l'occurrence) sont susceptibles de formalisation logique (représentation par des symboles encadrés par des règles logiques), d'opération arithmétique et d'étude en diagramme. La présentation de la donnée « Dieu » en diagramme et en rapports logiques, dans *Creative Synthesis...* et *The Logic of Perfection...*⁷⁶ (pour ne citer que ces deux exemples), démontre suffisamment l'esprit désormais adopté par Hartshorne⁷⁷ de prôner la clarté et la rigueur de raisonnement par un recours à l'arithmétique et à la logique.

Formellement, l'AO (l'argument ontologique) requiert des prémisses extra-logiques. La première est le principe anselmien selon lequel le concept de Dieu est contradictoire s'il est pris comme description d'un être existant de façon contingente. L'existence divine est soit une nécessité ou une impossibilité. L'autre prémisse est qu'en final, toutes les définitions de la déité qui impliquent une " non-contingence " ne sont pas absurdes mais consistantes. Mais cette prémisse n'est pas en elle-même évidente, et mon opinion est qu'un athéisme cohérent peut la rejeter, comme l'a montré Carnap par exemple ou John Findlay (qui y a fondé une contre-preuve ontologique). Si les deux prémisses " extra-logiques " sont acceptées, une conséquence très importante doit être aussi admise : la question théiste centrale n'est pas empirique (dans le sens de Popper). Elle est essentiellement métaphysique. Les sciences empiriques ne peuvent l'établir. Le sens ordinaire ne le ferait pas non plus en raisonnant à partir des observations empiriques (rejet de la preuve cosmologique de forme thomiste). La question de l'existence de Dieu est exclusivement conceptuelle ou d'ordre logique. 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. 371-376. J. Hubbeling montre bien les perspectives des recherches purement logiques désormais impliquées par les approches théistes hartshorniennes. Aussi, John E. Smith est sensible à la question du rapport entre Hartshorne et Carnap. Voir J. E. SMITH, « Neoclassical Metaphysics and the History of Philosophy », 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. 506.

⁷⁶ Cf. C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, pp. 54-56.

⁷⁷ Cf. C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 254 et 266, et dans « Metaphysics for Positivists », in *Philosophy and Phenomenological Research, A Quarterly Journal*, Vol. VIII, 1941-1942, p. 3.

Cette tendance s'articule bien au principe carnapien de la caractérisation, couplée à la vérification. Il est ainsi possible d'établir un parallélisme entre l'esprit de la construction logico-empirique des propositions scientifiques chez Carnap et la construction logico-expérientielle des propositions métaphysiques a priori (en l'occurrence celle de Dieu) chez Hartshorne.

Dans tous les cas, le contexte carnapien, négateur du sens des propositions métaphysiques et notamment de la catégorie « Dieu », aura rencontré comme réplique hartshornienne la conception logico-modale de la déité à l'intérieur d'une théorie des propositions nécessaires. En répondant ainsi en même temps aux défis lancés par l'empirisme logique à la métaphysique classique et au projet heideggérien, Hartshorne trouve en l'amélioration de la théologie anselmienne un lieu intéressant où fonder sa propre théorie. Ses corrections de l'argument ontologique de type anselmien lui permettent de vérifier et de confirmer l'intuition de traiter désormais l'existence de Dieu au niveau logico-idéal.

En soutenant désormais l'aptitude de la rationalité logique à affirmer des vérités nécessaires sur des réalités abstraites (sans nécessairement prendre en compte l'existence empirique des étants), Hartshorne orientera une part de son approche de la question de Dieu vers un dépassement de la *Critique de la raison pure*. La catégorie logique de la déité qui en découle aura une influence non négligeable sur la manière dont le théologien de la créativité recevra le concept thomiste de la relation de création.

Pour progresser plus aisément dans l'étude de cette théologie hartshornienne, une question peut servir d'introduction.

Si les propositions métaphysiques ne sont pas consistantes du point de vue de Kant et de Carnap, peut-on affirmer l'existence de Dieu autrement qu'en théologie classique (comme chez Anselme, d'un côté, et Thomas d'Aquin, de l'autre côté) ? La réponse hartshornienne est affirmative et négative à la fois.

À partir de la théorie modale des propositions métaphysiques a priori et de la créativité (expérience), il est possible d'argumenter pour soutenir aussi bien l'existence que l'inexistence de Dieu. Hartshorne précise prudemment que la démonstration de l'évidence de l'existence de Dieu n'est pas une preuve. Cependant, il n'est pas non plus concevable d'affirmer de façon monolithique l'inexistence de Dieu. De fait, si l'inexistence n'est fondée que sur la négation de l'existence par des arguments empiristes, alors elle n'est pas concevable.

En effet, si l'on s'en tenait au sens modal de la déité, le concret ne serait pas la base appropriée pour prouver l'existence aussi bien que l'inexistence de Dieu. L'ordre empirique n'est pas habilité à confirmer ni à falsifier l'existence modale de Dieu.

Dans la perspective d'une reconnaissance de l'existence nécessaire des vérités dites a priori, c'est-à-dire infalsifiables dans l'expérience, il est possible d'argumenter, à partir du seul concept de déité, que

« nécessairement Dieu existe ». L'ordre de nécessité (modale) évoqué introduit forcément l'approche métaphysique dans une perspective logico-modale.

E. Conclusion partielle sur le ressourcement de la pensée de Hartshorne dans l'*Aufbau* de Carnap

Dans les parties précédentes, il vient d'être établi que la présentation de la nature abstraite de Dieu chez Hartshorne est constituée principalement d'un exposé de l'existence nécessaire de Dieu à l'intérieur même de tout discours métaphysique. A cette propriété d'existence nécessaire se rattache la présentation de toutes les autres propriétés divines comprises du point de vue abstrait (perfection, absoluité, éternité, insurpassabilité...). Comment Hartshorne y parvient-il ?

En situant la catégorie *Dieu* à l'intérieur des propositions métaphysiques a priori comme objet de la métaphysique. Ces propositions sont dotées d'une vérité nécessaire et qui ne peut être falsifiée par l'expérience. Du sens même de leurs sujets, on dérive les nécessités des prédicats qui leur sont coextensives. Par exemple, autant « *something exists* » est une proposition nécessaire, autant « Dieu existe » l'est également. Cependant, cette description de la nature abstraite de Dieu par l'objet abstrait de la métaphysique s'opère dans une ambition méthodologique précise. Hartshorne a fait explicitement de sa métaphysique une critique des langages des autres systèmes et un lieu de créations conceptuelles novatrices. Il cherchait à faire de ces propositions des énoncés dotés de vérités logiquement démontrables. Il a introduit la proposition de l'existence de Dieu dans un exposé logique modal. Du point de vue historique, cette ambition l'a rapproché de Carnap.

Le projet carnapien (hostile à la théologie et à la métaphysique classiques) fondait son argumentation, entre autres, sur la « logicité » des propositions et leur vérifiabilité empirique. Hartshorne, qui côtoyait Carnap et Popper, s'efforça de faire des propositions métaphysiques a priori, en particulier celle de l'existence de Dieu, des données logiquement démontrables et empiriquement infalsifiables (en exploitant plus ou moins les idées poppériennes). Dans ce sens, étant donné que l'exigence du principe carnapien de vérifiabilité expérientielle lui opposerait une remise en cause, car même si Dieu existe nécessairement au niveau abstrait, il ne serait toujours pas démontrable expérimentalement, Hartshorne puisa chez Popper le principe selon lequel la vérifiabilité d'une proposition est faible face à sa falsifiabilité.

En reprenant de Popper (avec des modifications) le principe de falsifiabilité, il opposait à Carnap l'idée que les propositions métaphysiques a priori sont logiquement représentables tandis que, au niveau de la vérifiabilité, elles sont plutôt infalsifiables par l'expérience. Point n'est besoin que l'expérience, *hic et nunc* les représente comme observables. Il suffit qu'elle ne puisse pas les falsifier. Et s'il en est ainsi,

ces propositions sont tellement générales que toute expérience est censée a priori les confirmer. Rien ne traduit tangiblement *hic et nunc* le contenu tellement universel de « *something exists* », on ne peut réduire ce contenu à telle ou telle chose contingente. Cependant, le fait de l'être de chaque chose et de toute chose constituant l'expérience universelle corrobore le sens de « *something exists* » ; aucune donnée observationnelle ne peut falsifier le contenu de cette proposition.

Exploitant le domaine de vérité de ce type des propositions, l'exposé de l'existence nécessaire de Dieu, qui fait partie des aspects de sa nature abstraite entraine alors résolument dans une recherche « logiciste » et empiriste (sous l'inspiration de Popper). Il s'éloignait ainsi sensiblement du propos singulier du thomisme sur Dieu. Rappelons aussi que ce ressourcement à la logique modale, à C. I. Lewis, Carnap, Popper et à nombre d'autres philosophies, forme le contexte dans lequel Hartshorne effectue sa lecture critique du principe thomasien de la relation entre Dieu et la création. Il sera démontré plus loin que l'imprégnation de la théologie hartshornienne par la dimension logico-formaliste constitue l'une des données qui éclaireront les limites de la théologie néoclassique quant à l'exigence du respect de l'adéquation au contexte et des enjeux du rapport entre commensurabilité et incommensurabilité. Il s'agit là d'un des points forts de la thèse que nous défendons.

Pour progresser vers les affirmations hartshorniennes concernant l'existence nécessaire de Dieu et un certain nombre de leurs enjeux contre le thomisme, il convient de recentrer l'attention sur les principes par lesquels le théologien néoclassique affirme logiquement que Dieu existe par nécessité. A l'intérieur de ce propos, il sera mis en avant un des éléments où se situe la force de l'argumentation de Hartshorne, mais aussi de ses limites face au thomisme : son concept logique de perfection et d'insurpassabilité.

CHAPITRE II. LA PROPOSITION MÉTAPHYSIQUE A PRIORI SUR L'EXISTENCE NECESSAIRE DE DIEU

En guise de rappel d'un des points clés des propos qui précèdent, il convient de considérer que, lorsqu'il construit son théisme, Hartshorne ne rejette pas en bloc la théologie classique et l'image de Dieu qu'elle a produite. Il les assume en les dépassant pour construire une réalité divine constituée de deux pôles. Dans ce sens, en dépassant la théologie classique, plus précisément dans sa dimension thomasienne, le théologien néoclassique considère plutôt qu'un certain nombre des propriétés divines pensées par Thomas d'Aquin et les théologiens médiévaux décrivent seulement ce que peut être Dieu du point de vue abstrait, et non sa réalité du point de vue concret (le point de vue de son devenir au travers de ses interactions avec les créatures). La nature divine abstraite se laisse comprendre par un certain nombre de propriétés telles que : l'absoluité de Dieu, sa transcendance, son éternité, son indépendance, la nécessité de son existence, l'immutabilité, l'infinité, la perfection, l'insurpassabilité... Ces propriétés

doivent être articulées à celles qui constituent Dieu dans sa nature concrète : le devenir, la dépendance vis-à-vis des créatures, la finitude, la relativité (voir *The Divine Relativity...*), la surpassabilité. Dieu est donc un être à comprendre selon deux pôles articulés.

Dans une telle approche, si l'on dit de Dieu qu'il est absolu, l'on affirme par là qu'il détient cette propriété du point de vue abstrait. Mais, au même moment, il doit être considéré également comme relatif du point de vue concret. S'il est infini, il est aussi fini, et ainsi de suite. Les deux pôles constituent chez Hartshorne des composantes intimement liées de la réalité ontologique ou littérale (pas seulement analogique) de Dieu.

Cependant le thème qui est au cœur de la présentation hartshornienne du pôle de l'aspect divin abstrait est l'affirmation de l'existence de Dieu. Ce thème est au fondement même du sens de Dieu et au cœur de plus d'une polémique et plus d'une antinomie. Dieu existe-t-il, et de manière nécessaire (irréfutable, infalsifiable) ? Exprimée en termes de proposition métaphysique a priori, l'affirmation de l'existence de Dieu a été l'un des principes qui a attiré le plus d'objections, au point qu'au cours de sa carrière Hartshorne, en a fait l'objet de plusieurs travaux d'approfondissement. Des exposés nombreux et parfois redondants ont tenté de fonder un propos cohérent et satisfaisant au plan de la logique modale autour de cette affirmation métaphysique a priori de l'existence nécessaire de Dieu.

Plus précisément, les points les plus éclairants du long exposé hartshornien de la nécessité divine existentielle sont ses analyses de la perfection, de l'insurpassabilité divine, du concept d'existence en relation à celui de l'actualité ainsi que de la catégorie de la nécessité comprise à la lumière de son rapport à l'ordre abstrait et à la concrétude. Ces thèmes sont autant d'aspects privilégiés au travers desquels nous voulons dégager la notion de nécessité existentielle divine dans la nature abstraite de Dieu chez Hartshorne.

Pour une intelligence plus rapide de la pensée hartshornienne, cette partie de notre travail exposera en premier lieu le thème de la nécessité existentielle divine comme implication de la catégorie de perfection. En deuxième lieu, cette nécessité existentielle sera dégagée comme conséquence de la propriété divine d'insurpassabilité. Et enfin, des précisions sur le fait pour Dieu d'être une réalité qui existe nécessairement seront avancées à partir d'une brève présentation de la refonte hartshornienne des concepts de nécessité et d'existence.

A. L' « existence divine nécessaire » à la lumière de la propriété de perfection, de l'insurpassabilité et des quelques concepts clés de la pensée de Hartshorne

Il vient d'être énoncé que, chez Hartshorne, l'existence divine nécessaire fait partie des objets de la métaphysique appelés « propositions existentielles a priori ». Selon le penseur néoclassique, si l'on ne

peut infirmer que « *something exists* » est une proposition dont le contenu de « *something* » est nécessaire sans contradiction, on ne peut pas non plus réfuter que Dieu, considéré comme un être parfait, existe de manière nécessaire. En effet, penser un être parfait (et /ou « insurpassable ») et contingent à la fois serait une contradiction. Dieu doit exister de manière nécessaire. Hartshorne a dégagé et explicité cette nécessité existentielle divine par une analyse approfondie de ces deux catégories clés que sont la perfection et l'insurpassabilité.

En suivant pas à pas les affirmations majeures du théologien néoclassique sur ce sujet, cet exposé présente ces catégories, l'une après l'autre, en dégagant leurs contenus, la manière dont elles impliquent une existence divine nécessaire, les objections qui leur ont été lancées, ainsi que les réponses de Hartshorne. Au long de ce travail, on pourra constater plus clairement la dimension logico-modale de son argumentation. Cette dimension permettra de comprendre la singularité de sa pensée ainsi que le genre de réduction herméneutique (décontextualisation) qu'elle a appliqué à la pensée thomasienne. Aussi convient-il d'annoncer que cette partie de l'exposé prépare une suite dans laquelle les concepts de perfection et d'insurpassabilité seront analysés dans leurs limites, selon nous, vis-à-vis de la pensée thomasienne. Ce registre servira alors à confirmer notre thèse : les objections de Hartshorne à la pensée de Thomas d'Aquin sont limitées et certains des principes néoclassiques sont incomplets.

1. La nécessité de l'existence divine par la « perfection »

Les exposés précédents ont évoqué plusieurs fois le lien fondamental entre l'idée de l'existence divine nécessaire et celle de la perfection : un être parfait ne peut manquer d'exister nécessairement. Dieu, s'il est parfait, doit exister.

En évitant de répéter ce principe, il importe plutôt de dégager certains de ses aspects qui mettent plus en avant la singularité de la pensée de Hartshorne, pour souligner avec plus de précisions sa différence d'avec la théologie thomasienne. Une telle démarche peut contribuer à éclaircir une des dimensions de l'incommensurabilité entre les deux systèmes et la difficulté de la théologie néoclassique à ce sujet.

Deux aspects du rapport hartshornien entre existence divine nécessaire et perfection peuvent être intéressants dans ce registre. Il s'agit notamment des deux critères de vérité à partir desquels Hartshorne considère comme vraie son analyse de la perfection. Le premier critère est la correspondance avec l'expérience religieuse. Et le second est celui de la structuralité logique formalisée liée à l'existence nécessaire par la perfection. Ce critère est le plus intéressant pour la question de l'incommensurabilité. En

effet, il sera démontré que Hartshorne a essayé d'établir, en mode formalisé, une démonstration logique de la structure liant la perfection à l'existence nécessaire. Et le fait pour son raisonnement de satisfaire (selon ses vues) à un certain nombre d'exigences des règles logiques prouvait la véracité de son argumentation théologique.

a. L'expérience religieuse comme critère de vérité du lien immanquable entre perfection et existence nécessaire⁷⁸

Par une de ses définitions, la métaphysique hartshornienne s'occupe, entre autres, de créer et d'évaluer des concepts en leur donnant la capacité à rendre de manière adéquate et sans contradiction la réalité divine telle qu'elle est vécue dans l'expérience religieuse. La théologie néoclassique s'est toujours évaluée elle-même comme une démarche plus proche de l'expérience religieuse que la pensée classique. Elle a toujours considéré que cette dernière a produit une conception de Dieu qui embrouille l'explicitation de la réalité divine rencontrée dans l'expérience religieuse. En combinant les deux natures divines, Hartshorne, après Whitehead, a considéré que la *Process Thought* est plus proche de la présentation biblique de l'image de Dieu que la théologie scolastique. Cette prétention n'est normale que du point de vue du système de la *Process Thought*. De fait, on y considère que la créativité (l'expérience) est la source de tout, y compris des propositions et des vérités. La vérité se dégage de l'expérience. Les idées, les propositions, les principes sont toujours vrais, d'autant plus qu'ils sont corroborés par l'expérience. L'expérience (la créativité) est le critère même du sens de toute expression, de tout symbolisme, du langage et du discours. Dans le domaine des questions sur Dieu, l'expérience sous sa forme religieuse constitue un des critères de vérité. L'une des tâches de la métaphysique hartshornienne consiste à travailler la théologie afin de la rendre cohérente avec l'idée de Dieu telle qu'elle est vécue dans l'expérience religieuse.

Au sujet de Dieu, mieux le discours métaphysique traduit des réalités de l'expérience religieuse, plus il est dit *vrai*. L'expérience en général, et surtout sous sa forme religieuse, est un critère de vérité du discours théologique. L'on comprend alors que, chez le théologien néoclassique, les intuitions et l'idée de Dieu dans les religions constituent la source même de sa pensée sur l'être divin comme une réalité parfaite dans les propositions métaphysiques a priori. Lorsque Hartshorne travaille la proposition « Dieu existe », il évalue la vérité de ses affirmations en fonction du fait qu'elle traduit l'idée de Dieu telle qu'elle est vécue dans l'expérience des grandes religions. Comment cette démarche se présente-t-elle en théologie néoclassique ?

⁷⁸ Voir C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 40.

b. L'idée de Dieu dans les religions

Selon Hartshorne, lorsque les grandes religions invoquent Dieu, elles le considèrent comme un être unique, parfait et digne d'adoration. Lorsqu'on analyse le lien entre la perfection et la dignité d'adoration, on comprend qu'en religion, l'être qui porte ces deux qualités doit avoir une existence nécessaire. Sans cette existence, il ne serait pas considéré comme digne d'adoration, il ne serait pas Dieu.

Dans les grandes religions, le contenu sémantique du concept de perfection peut être énoncé en ces termes : la perfection est une propriété intrinsèque à la déité, qui fait de Dieu un être digne d'une adoration (d'un amour) total (e) de tout notre cœur et de toutes nos forces. Être parfait pour Dieu, comme le confirme l'expérience religieuse, c'est être une réalité *worshipful* ; c'est être le digne sommet auquel est vouée la totalité de l'amour et de l'adoration qui structurent les aspirations de toutes les entités.⁷⁹ A l'unanimité, les expériences des grandes religions professent que l'être qui mérite un tel degré d'adoration et d'amour est donc parfait. Il doit être unique pour que toutes les forces de notre cœur, de notre esprit, de nos désirs ne soient vouées qu'à lui. Si un tel être n'était parfait, il serait limité. Et s'il était limité, il serait contingent. Si donc il était contingent, cet être serait en situation de rivalité avec un ou d'autres êtres. Il ne serait plus le point focal de toutes nos énergies d'amour et d'adoration. Celles-ci pourraient se diriger vers d'autres êtres qui, dans la contingence, rivaliseraient avec son existence. Un tel être ne serait pas *worshipful*. Il ne serait pas le Dieu de l'expérience religieuse.

Dans cette perspective, dans l'expérience religieuse, l'expression « Dieu parfait » signifie : « il peut être adoré sans incongruité par tout individu ». Selon Hartshorne, qui exploite ici le point de vue chrétien, adorer X, c'est aimer X de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces. Pour qu'un être soit digne de cette expérience d'adoration, il doit être unique⁸⁰, capable d'une dignité qui concentre toute l'intensité de l'adoration vers lui.

Hartshorne illustre cette idée de manière intuitive, en expliquant que l'interprétation mathématique⁸¹ est ici la meilleure : 100% de notre attention (esprit), de notre dévotion (cœur), de notre

⁷⁹ Dans S. SIA, *God in Process Thought. A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*. Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1985, pp. 9-13, Sia explicite cette idée en ces termes : « ...nous pouvons comprendre l'idée d'une dévotion complète à Dieu en considérant la déité comme le récipiendaire " *recipient* " approprié d'une telle dévotion idéale. Considérer Dieu comme " *worshipful* " c'est impliquer son " inclusivité " par rapport à tout " *All-inclusiveness* ". Ceci provient du sens de " *worship* " comme amour total. Si Dieu est aimé ou peut être aimé avec toutes nos capacités, alors il doit en un certain sens coïncider avec l'être ou la réalité elle-même. En plus, il doit être l'objet universel de tout intérêt et tout attachement. Cela veut dire que notre amour pour quoi que ce soit contient l'amour de Dieu ». Aussi, Sia précise que cette notion hartshornienne de Dieu n'implique pas une forme de panthéisme.

⁸⁰ Voir à ce sujet également : HARTSHORNE, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Open Court Publishing Company, 1967, pp. 128-129.

⁸¹ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 40.

énergie (force), et de quoi que ce soit d'autre (âme) doivent avoir Dieu comme objet. Il s'ensuit qu'il n'y a rien d'additionnel à Dieu. Et s'il ne doit rien y avoir d'additionnel à Dieu, alors il doit être nécessaire.

Pour Hartshorne, si le Dieu que l'on évoque en philosophie veut rendre compte de celui dont il est question dans l'expérience religieuse, il doit alors être présenté de manière à ce qu'il détienne une existence nécessaire.

En vue d'élaborer une métaphysique conforme à l'expérience religieuse, le théologien néoclassique trouve justement, dans sa théorie des propositions métaphysiques a priori, un outil de prédilection. En effet, comme on l'a évoqué plus haut, dans cette théorie, l'idée de la perfection coïncide avec celle de la nécessité existentielle. Elle confirme donc l'idée de perfection professée dans l'expérience religieuse. La proposition métaphysique a priori sur l'existence divine ne peut être contredite par l'expérience, et lorsqu'elle est mise en rapport avec l'idée de Dieu comme *worshipful* en religion, l'on constate que cette « affirmation de l'existence divine nécessaire » qu'elle impose confirme « la nécessité existentielle de Dieu » imposée par le sens religieux de l'être unique digne d'adoration. Le Dieu métaphysique répond bien au critère de rendre compte du Dieu des religions. Si l'on analyse en détail ce principe de correspondance entre nécessité existentielle divine en métaphysique et le fait d'être digne d'adoration en religion, l'on verra que lorsque le théologien néoclassique relie la conception d'un Dieu parfait à celle d'un Dieu contingent, il produit un concept bipolaire de déité qui correspond, selon lui, à l'idée religieuse d'un être à la fois nécessaire au niveau abstrait et contingent, compatissant, souffrant. Hartshorne exploite cette correspondance contre la pensée thomasienne, démontrant que le Dieu bipolaire (parfait et contingent) traduit mieux le Dieu de l'expérience religieuse que le Dieu immuable de la pensée thomasienne. Mais à la base de cette critique, Hartshorne commence par évaluer la nécessité existentielle divine par la perfection comme la traduction métaphysique la plus cohérente de la *worshpfullness* religieuse.

Bien plus, après avoir confirmé la pertinence de son principe métaphysique de nécessité divine existentielle en lui découvrant sa cohérence avec la *worshpfullness*, Hartshorne dégage encore une fois sa véracité en l'assortissant d'une logicité, d'une structuralité logique au travers d'une démonstration formelle. Pour lui, si la formulation de la nécessité divine existentielle en proposition métaphysique a priori est vraie étant donné qu'elle traduit l'intuition de l'expérience religieuse, elle est encore plus vraie dans la mesure où le lien qu'elle met en évidence entre existence nécessaire et perfection est logiquement démontrable moyennant des règles formalisables. Ce critère de vérité de l'existence nécessaire est intéressant, car il met en avant le caractère logique que le théologien néoclassique recherche pour sa théologie. L'on y perçoit le terrain d'interprétation tout à fait singulier à partir duquel la théologie

néoclassique aura « commensuré » ses vérités à celles de la pensée thomassienne, sans prendre en compte la particularité contextuelle propre à cette dernière.

Comment Hartshorne a-t-il exploité la structuralité logique ou la « logicité » comme critère de vérité du lien entre perfection et existence divine nécessaire dans les propositions métaphysiques ?

L'ouvrage au titre significatif, *The Logic of Perfection...*, constitue sur cette question un des exposés les plus explicites, dans lequel Hartshorne veut démontrer que le lien entre nécessité existentielle et perfection est incontestable parce qu'il est logiquement démontrable sans contradiction. Il peut être utile d'en faire une brève synthèse.⁸²

c. L'irréductibilité de la structure modale de l'argument⁸³ ontologique

Si la perfection définit la déité, Dieu ne peut qu'exister nécessairement. Car, la perfection ne peut être contingente. En vertu de sa mise en jeu du rapport entre le nécessaire et le contingent, ce principe peut être démontré dans une structure logique irréductible. Et dans ce sens il peut offrir une formalisation logique modale de l'argument ontologique de St. Anselme⁸⁴.

⁸² Une des orientations de « *The Logic of perfection...* », consiste en l'élaboration d'une analyse de la logique modale inhérente à cette idée de perfection. Les argumentations explicitent de fond en comble cette idée en évoquant de manière polémique les incohérences des multiples théories qui peuvent en remettre en cause la logique interne. Et dans la préface de l'ouvrage, le théologien néoclassique déclare ouvertement son penchant pour cette option méthodologique. La première version de cet ouvrage date de 1962. Dans la préface de 1973, une des convictions techniques par laquelle Hartshorne aborde la problématique de la perfection, s'exprime en des termes qui mettent en avant la prééminence de la logique : « les concepts ultimes possèdent une structure rationnelle, lucide et intellectuellement belle. Si je rencontrais un opposant à la métaphysique ou à la théologie qui présentait une objection à cette logique, alors je serais content du motif de notre désaccord si seulement, il arrivait à le démontrer de manière cohérente. Et si je rencontrais un théologien qui le montrait, je serai satisfait... ». *Ibid.*, p. IX. Voir aussi *Ibid.*, p. II : « Je suis d'accord avec Leibniz pour dire que la métaphysique est essentiellement une question de structure logique des concepts, et la méthode mathématique en est une clé technique ». Cf. encore *ibid.*, p. IX : Au début de son premier chapitre le théologien néoclassique affirme aussi avec emphase que : « La philosophie peut rarement refuser de traiter de l'idée de Dieu. Car malgré la psychanalyse, aucune autre idée plus obvie ne dépasse les limites des sciences empiriques. Déjà " Dieu " proprement se tient comme objet de l'adoration (*worship*). Une déité pleine d'adorabilité peut-elle faire l'objet d'une analyse et d'une démonstration ? Ce que nous analysons ne doit-il pas être un " ça ", plutôt qu'un " lui ou thou " ? Il est dit que nous « considérons Dieu » comme nous le faisons avec un ami ou un ennemi ; nous ne les définissons pas. Je pense que cette objection plutôt consistante présuppose une vision rationaliste de la nature de la déité que je voudrais traiter ».

⁸³ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 49.

⁸⁴ L'un des ouvrages de Hartshorne consacré à la preuve d'Anselme porte le titre : *Anselm's Discovery : A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, Open Court Publishing Company, 1965. Dans cet ouvrage où il établit en même temps une sorte d'approche historique des débats sur la question ontologique, Hartshorne consacre les pages 155 à 164 à son interprétation du rejet thomiste de l'argument ontologique. Les pages 201 à 234 sont consacrées à sa réaction aux objections de Kant et de la philosophie de Hume. La position finale de Hartshorne sur l'argument ontologique consiste à confirmer qu'en principe l'existence de Dieu posée par Anselme est logiquement fondée, même si l'être divin dont il est question est encore « l'absolu », l'immuable des théologiens classiques. Hartshorne soutiendra l'argument ontologique d'Anselme à partir des *propositions métaphysiques a priori*, tout en proposant des correctifs à l'absolutisme qu'il lui attribue. Les rapports entre la

Pour mieux comprendre le raisonnement logique modal par lequel Hartshorne va formaliser l'« existence divine » comme nécessaire, en appuyant ainsi avec amélioration la pensée anselmienne, une synthèse sur l'existence de Dieu selon st. Anselme, est utile à établir⁸⁵.

c. 1. L'argument ontologique de st. Anselme :

Selon, P. Thiry « Anselme de Cantorbéry (1033-1109), appelé souvent le père de la Scolastique pour avoir défini l'objectif fondamental de celle-ci : *fides quaerens intellectum* : la foi ne peut accepter ce que refuse l'intelligence. La foi implique le savoir et réciproquement. Dans le *Monologion*, il avait déjà présenté quelques preuves de l'existence de Dieu. Peu après, " pressé par les prières de quelques frères ", il écrit le *Proslogion* afin de proposer " un argument qui, pour être probant, n'aurait eu besoin que de soi-même, qui suffirait seul pour démontrer que Dieu est véritablement, qu'il est le bien suprême... ". Un moine de Marmoutier, Gaunilon, répliqua aussitôt dans son *Liber pro insipiente*, qu'il est absurde de conclure à l'existence d'une chose à partir de l'idée qu'on en a : " À partir du moment où j'imagine une île de rêve au milieu de l'océan, dois-je en conclure qu'elle existe ? Ce serait naïf ". Au chapitre 2 du *Proslogion* (en 26 chapitres), Anselme faisait allusion au psaume 13 qui voulait mettre à jour l'erreur de l'insensé qui dit dans son cœur : " Il n'y a point de Dieu " ».⁸⁶

Le propos de Anselme qui sera au cœur de l'argument ontologique peut être rapporté comme suit⁸⁷ : « Donc, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, donne-moi, autant que tu sais faire, de comprendre que tu es, comme nous croyons, et que tu es ce que nous croyons. Et certes, nous croyons que tu es quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand. N'y a-t-il pas une nature telle parce que l'insensé a dit dans son cœur : " Dieu n'est pas " ? Mais il est bien certain que ce même insensé, quand il entend cela même que je dis : " Quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand ", comprend ce qu'il entend, et que ce qu'il comprend est dans son intellect, même s'il ne comprend pas que ce quelque chose est. Car c'est une chose que d'avoir quelque chose dans l'intellect, et autre chose que de

pensée d'Anselme et celle de Hartshorne seront explicités plus loin dans cet exposé. Pour les œuvres d'Anselme, voir : -Anselme de Cantorbéry, *Monologion. Proslogion* (introductions, traduction et notes par Michel Corbin, s. j.), Paris, Cerf, 1986. -Anselme de Cantorbéry, *Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme* (traduction et notes par Michel Corbin, s. j.), Paris, Cerf, 1986. -Anselme de Cantorbéry, *Prière & raison de la foi*, Introduction à l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, par Michel Corbin, Paris, Cerf, 1992.

⁸⁵ En guise d'introduction à propos d'Anselme, considérons cette synthèse de P. Thiry: P. THIRY, *L'existence de Dieu. Les arguments de l'agnosticisme, de l'athéisme et du théisme*, Presses universitaires de Namur, 1996, pp. 175-176).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁸⁷ Pour les propos d'Anselme, voir : A. KOYRE (trad.), *Saint Anselme de Cantorbéry, Fides Quærens intellectum. Id est Proslogion, liber Gaunilonis pro insipiente atque liber apologeticus contra Gaunilonem*, Librairie philosophique J. Vrin, 1930, p. 13. voir aussi pages, 15, 17 et 18.

comprendre *que ce quelque chose est*. En effet, quand le peintre prémédite ce qu'il va faire, il a certes dans l'intellect ce qu'il n'a pas encore fait, mais il comprend *que cette chose n'est pas encore*. Et une fois qu'il l'a peinte, d'une part, il a dans l'intellect ce qu'il a fait, et, d'autre part, il comprend *que ça est*. Donc l'insensé aussi, il lui faut convenir qu'il y a bien dans l'intellect quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, puisqu'il comprend ce qu'il entend, et que tout ce qui est compris est dans l'intellect. Et il est bien certain que ce qui est tel que rien ne peut se penser de plus grand ne peut être seulement dans l'intellect. Car si c'est seulement dans l'intellect, on peut penser que ce soit aussi dans la réalité, ce qui est plus grand. Si donc ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est seulement dans l'intellect, cela même qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand ; mais cela est à coup sûr impossible. Il est donc hors de doute qu'il existe quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, et cela tant dans l'intellect que dans la réalité »⁸⁸.

Hartshorne visera à démontrer qu'un des aspects de ce raisonnement anselmien sur l'existence divine est logiquement soutenable et « formalisable » à partir de la proposition métaphysique a priori sur l'existence de Dieu comme être parfait.

Selon Hartshorne, Dans le *Proslogion*, Dieu est considéré comme « une réalité telle que rien de plus grand ne peut être pensé (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*) ». Cette idée qu'Anselme se fait de Dieu impose une structure logique⁸⁹ de l'argument ontologique. On peut y déceler deux éléments :

- « rien de plus grand »
- « ne peut être pensé ».

De la définition même de Dieu ainsi compréhensible par tous, la raison conduit à affirmer l'existence de l'être divin. Même l'insensé qui affirme (voir *Psaumes 14, 1 et 53, 1*) que Dieu n'existe pas comprend l'idée de « *aliquid quo nihil majus cogitari possit* ». Dans son intellect, l'insensé est censé « com-prendre » dans sa négation même de l'existence de Dieu, l'être : « *aliquid quo nihil majus cogitari possit* ».

Ainsi l'insensé saisit l'idée de Dieu, tout en niant que ce qu'il conçoit dans son intellect existe vraiment dans la réalité. Selon Anselme, une telle position est contradictoire. Car « ce qui est tel qu'on ne peut rien penser de plus grand ne peut exister uniquement dans l'intellect (*non potest esse in solo*

⁸⁸ *Ibid.* p. 13.

⁸⁹ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection*, p. 50: selon Hartshorne « le fait de limiter la complexité modale de l'argument à une simple dichotomie " existant versus non-existant " peut empêcher une discussion rigoureuse sur l'idée d'Anselme. Plusieurs fois, le futur archevêque de Cantorbéry a exprimé le principe selon lequel " le parfait existant de façon contingente " est contradictoire de même que " le parfait non-existant " ».

intellectu) ». Si, l'on accepte le sens de Dieu comme « quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé », alors cette chose existe dans la réalité et pas uniquement dans la pensée. Car si la « réalité en question existe uniquement dans l'intellect, on peut la penser comme existant aussi dans la réalité, ce qui est plus grand (*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est*) ».

Le fait de penser Dieu comme existant dans l'intellect seulement est moins important que le fait de le penser comme existant à la fois dans l'intellect et dans la réalité. Si donc « ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé » existe uniquement dans l'intellect, ce même être (qui est « tel que rien de plus grand ne peut être pensé ») doit exister aussi dans la réalité. S'il n'existe que dans l'intellect, il y aurait dans la réalité un autre être qui le dépasse. Cette position serait intenable.

Dans cette perspective, l'affirmation de l'insensé est contradictoire. Elle préconise, d'une part, « quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être pensé » qui n'existe strictement que dans la pensée et, d'autre part, la même donnée qui existe dans la pensée et dans la réalité. Nous avons donc deux « *quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé* ». Alors, par réduction à l'absurde, «ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé » existe non seulement dans l'intellect, mais aussi en réalité. Par l'absurde, Anselme arrive à l'affirmation que « Dieu existe dans la pensée et dans la réalité » étant donné qu'« exister dans la réalité et dans la pensée » est plus grand qu'« exister seulement dans la pensée ».

Dans l'esprit d'Anselme, la perfection (du « *aliquid quo nihil majus cogitari possit* ») n'est concevable qu'en tant que réelle et existante. Dans le cas contraire, elle n'est pas perfection et le « *aliquid quo nihil majus cogitari possit* » n'existerait pas. Une perfection qui n'existerait que dans l'esprit ne serait pas une perfection. Alors, affirmer (comme le dit l'insensé) qu'il n'y a pas de Dieu est une contradiction. L'argument ontologique d'Anselme a connu de nombreuses critiques mais aussi des partisans.

Hartshorne est l'un des philosophes qui a mené une grande partie de ses investigations en soutenant, avec des modifications, l'argument d'Anselme. A part quelques points de désaccord avec le futur archevêque de Cantorbéry, il considère l'argument ontologique comme structuré d'une cohérence logique modale irréductible. Selon lui, cet argument, compris dans la perspective des propositions métaphysiques a priori, est doté d'une logicité incontestable. En effet, si l'on convertit le « *aliquid quo nihil majus cogitari possit* » en catégorie de « perfection divine », il devient logiquement démontrable que « Dieu être parfait » existe nécessairement.

c. 2. Structure logique modale de l'argument ontologique

Selon Hartshorne, la forme rectifiée de cette théorie peut être établie dans la structure logique suivante ⁹⁰ :

« Posons que :

- ($\sim p \Rightarrow \sim Np$) : indique que ce qui n'est pas nécessaire ne pourrait pas être nécessaire.

-($\sim Np \Rightarrow N \sim Np$) : la négation de la nécessité de p implique qu'il est nécessaire que p ne soit pas nécessaire. On exclut ainsi que " la négation que p soit nécessaire " soit contingente. Cette négation est nécessaire ($N \sim Np$).

Or, en excluant que cette négation soit contingente (cette exclusion devenant le point principal de l'argument), on exclut à la fois la non-existence factuelle et l'existence factuelle. Car le propre de la contingence c'est de porter en elle une alternative. " Il demeure alors *l'exemplification nécessaire dans la réalité* " comme seul statut de l'idée de perfection (étant supposé non insensé ou non contradictoire⁹¹) ».

De manière plus détaillée, ce principe peut être expliqué de la manière suivante :

- de la négation de la nécessité de la perfection ($\sim Np$) on affirme qu'il est nécessaire que la perfection ne soit pas nécessaire ($N \sim Np$). On nie alors que la proposition : « que la perfection n'est pas nécessaire » soit contingente. Appliquée à ($\sim Np$), elle est nécessaire (N). Cette vérité entraîne tout simplement que « la perfection est fermement affirmée comme contingente, soit ($\sim Np$) ». Car la « négation de sa nécessité », autrement dit sa contingence, est « nécessairement » fondée. Or, la contingence est toujours constituée d'une alternative. Énoncer cette contingence de la perfection en affirmant qu' « il est nécessaire que la perfection ne soit pas nécessaire », c'est impliquer une double possibilité :

- (a) soit la perfection existe ;

- (b) soit la perfection n'existe pas.

Les deux formules constituent des membres de la contingence de la perfection. Alors, de la forme « il est nécessaire que la perfection ne soit pas nécessaire (qui est égale à la perfection est contingente) », deux formulations peuvent découler :

- par rapport à (a) : il est nécessaire que la perfection n'existe pas ;

- par rapport à (b) : il est nécessaire que la perfection existe.

Etant donné que la formulation « il est nécessaire que la perfection n'existe pas » est impossible (une perfection ne peut être énoncée tout en contenant sa propre inexistence), il ne demeure dès lors qu'une seule formulation : « il est nécessaire que la perfection existe ».

⁹⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁹¹ *Ibid.*, p. 50.

En vertu de ce principe, seule la perfection peut avoir un statut d'existence. De fait, du principe $(Np \Rightarrow p)$ « le nécessairement vrai est vrai », il devient contradictoire de nier que la perfection soit exemplifiée.

« Il s'agit là, dit Hartshorne, d'un raisonnement logique subtil et agréable que nous rencontrons dans beaucoup de réfutations et pourtant nous en rencontrons de grosses simplifications qui ne tiennent pas compte des procédures. »

De toutes manières, dans sa seconde présentation corrigée par l'approche modale, la structure logique de l'argument ontologique peut être partiellement formalisée comme suit ⁹² :

'q' pour ' $(\exists x) Px$ ' ou : « ... il y a un être parfait, ou la perfection existe... »

'N' pour « ... il est nécessaire (et logiquement vrai) que... »

'~' pour « ... il est non vrai que... »

'v' pour « ou »

' $p \Rightarrow q$ ' pour « p implique strictement q » ou « $N \sim (p \& \sim q)$ ».

Raisonnement :

1. $q \Rightarrow Nq$: « le principe d'Anselme » : la perfection ne pourrait pas exister de façon contingente
2. $Nq \vee \sim Nq$: milieu exclu
3. $\sim Nq \Rightarrow N \sim Nq$: forme du postulat de Beckers : un statut modal est toujours nécessaire
4. $Nq \vee N \sim Nq$: inférence de (2, 3)
5. $N \sim Nq \Rightarrow N \sim q$: inférence de (1) : la fausseté nécessaire de la conséquence implique celle de l'antécédent (forme modale du *modus tolens*)
6. $Nq \vee N \sim q$: inférence de (4, 5)
7. $\sim N \sim q$: postulat intuitif (ou conclusion des arguments théistes) : la perfection n'est pas impossible ⁹³

⁹² *Ibid.*, p. 50.

⁹³ La place de cette démonstration de la structure modale de la théorie de la perfection dans l'argument ontologique est indiquée par J. Hubbeling dans sa contribution au volume consacré à la vie et l'œuvre de Charles Hartshorne : 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 355.

A la page 561, J. Hubbeling résume l'idée de base de cette structure modale de la théorie hartshornienne de la perfection en ces termes :

« 1. – Si Dieu (ou la perfection absolue) existe, alors son existence est nécessaire, et « non contingente ».

2. – Il est axiomatique que :

- soit il est nécessaire que Dieu existe,
- ou il n'est pas nécessaire que Dieu existe.

8. Nq : inférence de (6, 7)

9. $Nq \Rightarrow q$: axiome modal

10. Inférence de (8, 9) ». ⁹⁴

La cohérence et la structuralité logique irréductibles ainsi obtenues pour l'argument ontologique par la catégorie de perfection confirment bien que le lien de cette dernière avec la nécessité existentielle est une donnée vraie, car elle est soutenue par un usage des règles logiques. La cohérence logique démontrée pour ce principe de coïncidence entre perfection divine et existence nécessaire est un argument de force chez Hartshorne, dans un contexte de confrontation de la métaphysique à l'empirisme logique, aux philosophies analytiques et aux arguments logiques.

Dans ce sens, Hartshorne pense alors que le principe de l'existence divine nécessaire imposé par le nom de « Dieu » signifiant un « être parfait » est un argument interne au fonctionnement normal de la raison elle-même. Il est une contrainte interne à la cohérence logique, à la non-contradiction dans le langage et au respect de la rationalité même de l'intellect⁹⁵. L'on ne saurait contredire ce principe sans porter atteinte aux exigences de cohérence dans la rationalité elle-même. Et si cette affirmation de l'existence nécessaire s'impose par la dimension logique modale du langage, elle confirme alors

3. – C'est un postulat de logique modale qu'une proposition avec un statut modal possède nécessairement ce statut. Alors s'il n'est pas nécessairement vrai qu'une chose existe, il est nécessaire qu'il ne soit pas nécessaire que la chose existe.

4. – De (2) et (3), il s'ensuit qu'il est nécessaire que Dieu existe ou il est nécessaire qu'il ne soit pas nécessaire que Dieu existe.

5. – Mais si cette clause est vraie, alors elle peut être déduite de (1) : il est nécessaire que Dieu n'existe pas.

6. – De cette façon, en (4) et (5), il s'ensuit qu'il est nécessaire que Dieu existe n'existe pas.

7. – Mais il est sûrement vrai que l'existence de Dieu est possible et ainsi qu'il n'est pas vrai qu'il est nécessaire que Dieu n'existe pas.

8. – Alors de (6) et de (7), il s'ensuit que l'existence de Dieu est nécessaire.

9. – S'il en est ainsi, alors par postulat logique, Dieu existe.

10. – Dieu existe ».

⁹⁴ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 50.

⁹⁵ C. HARTSHORNE, « The Modern World and a Modern View of God » in *Crane Review* 4/2 (1962). Voir également : <http://plato.stanford.edu/entries/process-theism/#8> (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), « Process Theism » : « Language is bound to generate paradox if one attempts to purify it of all theistic implications ; standard language is essentially theistic. In fact, Hartshorne suggests the propriety of regarding theism itself as just the full elucidation of the categorical meanings of unavoidable linguistic terms ». La catégorie de Dieu est intime à toute intelligibilité de l'existence de faits (cosmologie), de la valeur (éthique et esthétique) et de la vérité (épistémologie) : « What are we to conclude from the apparent fact that theism, as theists understand it, is not scientifically testable at all ? We might conclude that theism has no consistent meaning, and hence could not be true. Or we might conclude that it has some meaning, but of a sort whose truth is untestable by human means. Finally, we might conclude that it has meaning, and that science is not the only human means of testing truth. This last is my position. I hold that the relevant test of ideas of God is their ability to integrate, not facts of science, but the principles which all science and all life presuppose, principles without which we could not understand how there could be facts at all, or why it is worth knowing what the facts are. Not facts, but the ideas of fact, not values but the idea of value, not truths but the idea of truth, is what theism tries to elucidate in ».

l'intuition religieuse. La conciliation des arguments de l'ordre de l'expérience religieuse et de l'analyse formaliste logique prouve ainsi la valeur inattaquable de la proposition sur l'existence divine nécessaire.

Par contre, Hartshorne précise que, ainsi fondée en ordre analytique, l'existence divine nécessaire par la perfection ne relève pas des arguments du domaine observationnel ou expérimental scientifique.

Pour être mieux compris, ce principe de coïncidence entre perfection divine et existence nécessaire requiert une analyse logique, et non l'observation de la nature ».⁹⁶

Remarquons ici au passage que, dans sa démarche, Hartshorne rejoint ainsi Carnap et s'en sépare en un certain sens. En effet, il recherche une « logicité » formalisée pour l'existence divine nécessaire et veut échapper aux requêtes du vérificationnisme expérimental dans l'empirisme logique. L'astuce qui lui permet de passer outre aux exigences empirico-logiques de vérifier concrètement l'existence de Dieu consiste dans son affirmation selon laquelle seul l'ordre analytique constitue le lieu approprié pour traiter de la nécessité existentielle divine.

Dans tous les cas, par sa démonstration formaliste logique, Hartshorne cherchait à dégager alors, pour le lien entre la perfection divine et la nécessité existentielle, une certaine cohérence qui peut être traitée à l'intérieur d'un formalisme par des règles logiques modales. Par cela même, la pensée du théologien néoclassique se fait méthodologiquement proche de celle de Carnap.

En effet, elle tentait de produire une « construction logique de Dieu » (*mutatis mutandis*), une sorte d'« *Aufbau* théologique ». Dans les prochaines étapes de ce travail, nos objections à la pensée de Hartshorne évoqueront à titre indicatif la question des limites, techniques et logiques, de cette démonstration formalisée. Nous ne traitons pas de ces limites elles-mêmes dans le cadre de cette thèse ; nous avancerons plutôt nos arguments contre l'exploitation de cette idée d'existence nécessaire à l'étape où elle est insérée dans le cadre d'une pensée néoclassique globale d'un être divin en relation avec le monde. Aussi, dans la même perspective de nos objections, l'un des points les plus intéressants consistera à exploiter le caractère logiciste de la théologie néoclassique comme fait de sa singularité par rapport à la particularité contextuelle de la pensée thomasienne. Cette démarche fondera une de nos critiques de la pensée de Hartshorne sur la question herméneutique de la commensurabilité/incommensurabilité entre deux systèmes.

d. Conclusion partielle

L'affirmation de l'existence comme immanquablement nécessaire en Dieu par la catégorie de la perfection établie dans une démonstration formaliste logico-modale implique que Dieu, l'être le plus parfait qu'on puisse imaginer, doit exister nécessairement. En élaborant une analyse strictement

⁹⁶ *Ibid.*, p. 40.

philosophique à ce sujet, Hartshorne parvient à confirmer l'identité entre la perfection divine et l'existence nécessaire qu'il dit avoir découverte comme une évidence dans l'expérience religieuse. Dans cette démarche, le théologien néoclassique confirme sa pensée par une correspondance entre l'idée de l'existence divine nécessaire dans l'ordre de l'expérience religieuse et l'évidence logique formelle. L'on y remarque la singularité de la pensée hartshornienne dans son effort pour se rapprocher de logicisme carnapien dans l'argumentation et pour confirmer l'importance de l'expérience (la créativité) whiteheadienne dans tout travail conceptuel.

Cependant, Hartshorne aboutit également à fonder ce principe d'identité entre la perfection et l'existence nécessaire par l'analyse d'un autre concept clé de sa pensée, une autre propriété qu'il attribue à Dieu, à savoir, l'insurpassabilité. Dieu, s'il est conçu comme « insurpassable », doit exister nécessairement.

2. L'existence nécessaire de Dieu comme l' « insurpassable »

Dans la même perspective de fonder l'idée de la nécessité existentielle de Dieu, Hartshorne part de la considération de l'être divin comme une entité « insurpassable » par tout autre être et « surpassable » par lui-même (nous expliquerons plus loin ce concept). Pour lui, un être « insurpassable » est une entité qui ne peut être égalée par aucun autre être. Aucune autre entité ne serait capable de rivaliser avec lui en quoi que ce soit. Un tel être ne peut manquer d'existence, car s'il venait à en manquer, il serait surpassé par un autre. Il serait contingent. De même que pour la perfection, le concept même d'« insurpassabilité » ne peut coexister avec celui qui lui enlèverait son sens. Il serait contradictoire. Dès lors qu'un être est dit « insurpassable », il ne peut être constitué comme étant également « surpassable » sous les mêmes rapports. « Insurpassable » se pose en annulant (excluant) en lui-même le surpassable. De même que la perfection, au niveau le plus élevé exclut l'imperfection, l'« insurpassable » se pose en anéantissant le surpassable. L'« insurpassable » ne peut coexister avec une réalité qui lui serait extérieure. Il serait limité et donc contingent. Imaginer un être en dehors de l'« insurpassable » reviendrait à conférer une limitation à l'insurpassabilité. L'« insurpassable » deviendrait, du coup, contingent. Au niveau strictement abstrait, l'existence de l'« insurpassable » ne peut donc être posée avec l'existence d'une autre réalité qu'il n'inclut pas.⁹⁷ Cette existence ne peut être contingente, car le fait de penser un « insurpassable » contingent serait une contradiction dans le langage. Une irrationalité. A ce point de vue, de même que pour la perfection, nier à l'insurpassabilité une existence nécessaire a priori, c'est enlever au langage et à la rationalité leur cohérence même.

⁹⁷ Dans son rapport au concret, comme on le verra, ce raisonnement sera complété par un autre, celui du concept de « surpassabilité » de Dieu par lui-même. A ce niveau, l'« insurpassable » et le contingent seront posés en une unité contrastée constituant le même Dieu dit « *All-inclusive* ».

Ainsi, si Dieu est conçu comme l'« insurpassable », il doit exister par nécessité⁹⁸. Nier l'existence nécessaire à un être Dieu conçu comme « insurpassable », c'est aller à l'encontre des contraintes de non-contradiction logique dans le langage et la rationalité humaine. Encore une fois, Hartshorne nous amène à admettre que la question de l'existence divine est une contrainte du langage humain et de la rationalité. Elle s'impose par la structure existentielle anthropologique de l'homme comme sujet rationnel et « parlant ».

Cependant, Hartshorne précise que la catégorie de l'« insurpassable » n'implique pour Dieu une nécessité existentielle que dans la mesure où elle se laisse concevoir au niveau strictement abstrait. Par le fait même, Dieu comme « insurpassable » n'existe nécessairement que dans la mesure où il est conçu comme une abstraction extrême. Le Dieu « insurpassable » par tout autre être est donc ainsi conçu comme une nature abstraite.

a. L'insurpassabilité et la nécessité de l'existence divine dans l'ordre strictement abstrait

Si Dieu comme entité « insurpassable » ne doit être surpassé par aucun être contingent, son existence doit alors s'établir au niveau purement abstrait. Car dans ce registre abstrait aucune entité concrète ne pourrait limiter son existence⁹⁹. Dans le cas contraire, si l'on établit l'insurpassabilité dans le registre des réalités concrètes, l'on situe l'être « insurpassable » contradictoirement côte à côte avec d'autres êtres.

En effet, dans l'ordre concret, les choses rivalisent entre elles au niveau de l'existence en vertu de leur(s) contingence(s). Rouge ici ne peut être en même temps vert ou bleu. Si l'on situe Dieu comme une réalité « insurpassable » à côté d'un arbre, l'être divin ne peut pas être un arbre et Dieu à la fois. Il en serait limité. Par contre, si l'on pense que Dieu est l'être « insurpassable » (universel) abstrait, aucune réalité concrète ne pourra contester son existence.

Dans cette perspective, comme pour la perfection, le positivisme ne saurait être une contre-preuve de l'existence de Dieu, car son être « insurpassable » est posé à un niveau tellement abstrait qu'aucun argument présentant des données « positives vérifiables dans l'expérience » (pour déclarer une réalité comme vraie) ne saurait le falsifier. Hartshorne utilise alors, en l'adaptant, le concept poppérien de falsifiabilité pour soutenir que, si Dieu est conçu comme un « insurpassable » au niveau abstrait, le concret ne saurait en vérifier l'existence et aucune réalité de l'expérience ne pourrait non plus prendre la

⁹⁸ Plus loin (*Creative Synthesis...*, p. 236), Charles Hartshorne parle de Dieu comme « l'insurpassable par un autre sauf par lui-même ». Cette expression sera expliquée dans la suite de cet exposé.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 249 : « The concept *insurpassable by an other* is purely abstract, without empirical entailment. It shares this feature with Anselm definition, but unlike that definition avoids commitment to the possibility of an absolute all-round maximum of value ».

place de Dieu. Ainsi, l'insurpassabilité est-elle une propriété divine qui n'est pensable qu'au niveau strictement abstrait. Si elle coïncide avec une existence nécessaire, cette dernière n'est concevable qu'au niveau abstrait. Dans ce registre, Dieu peut alors être conçu comme absolu, indépendant.

Bien plus, le concept d'insurpassabilité, adéquat uniquement à Dieu, est à ce point abstrait que son affectation aux entités concrètes entraînerait des contradictions. Car, dès lors que cette idée est attachée à quelque chose de concret, soit elle devient vaine, soit elle tourne en une nécessité négative ou une impossibilité¹⁰⁰. Selon Hartshorne, à côté de l'idée de perfection, l'insurpassabilité conçue au niveau purement abstrait aurait pu aider Anselme à fonder rigoureusement son système.

« Anselme n'a pas considéré la connexion de l'insurpassabilité à la nécessité comme due à son abstraction. Dans tous les cas, il avait l'intention de situer la nécessité dans la déité. Il argumentait en ce sens : la contingence est une source de faiblesse, une déficience, dès lors qu'elle met un être à la merci de circonstances qui peuvent ou ne peuvent pas lui permettre d'exister, autrement dit, des circonstances qui peuvent ou ne peuvent pas permettre la continuité de son existence »¹⁰¹. Pour Hartshorne, cette donnée semble une raison suffisante pour nier la contingence de l'existence de Dieu.¹⁰²

« L'insurpassable » conçu au sens purement abstrait est donc nécessaire, puisque rien dans le concret ne peut lui opposer une rivalité. Assortie à Dieu, cette qualité lui découvre automatiquement une existence nécessaire abstraite, sans aucune alternative dans le concret. De ce point de vue, le Dieu hartshornien « insurpassable » ou « existant nécessairement » serait alors logico-modal¹⁰³, plutôt que l'être divin conçu à partir du « *id quo maius* » anselmien (attaché à l'idée de la maximalité). En évoquant un être « insurpassable », le concept de déité ne peut qu'indiquer une entité dont l'existence est nécessaire : « Dieu, le candidat usuel pour le statut de l'existence nécessaire, est définissable en des termes plus abstraits qu'un autre être individuel. Les définitions adéquates de Dieu doivent être les plus abstraites possibles, c'est-à-dire échapper à toute contingence ».¹⁰⁴ Par cette propriété d'insurpassabilité qui fonde l'existence divine nécessaire, Hartshorne pense pouvoir corriger un certain nombre d'interprétations des propriétés divines qui semblent contredire implicitement, mais réellement, son existence nécessaire.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 249.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 249.

¹⁰² *Ibid.*, p. 249.

¹⁰³ Il s'agit de la compréhension de l'existence comme nécessaire à l'intérieur du rapport entre le nécessaire et le contingent vis-à-vis de l'abstrait et du concret.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 249.

b. Quelques précisions sur l'apport de la catégorie de l'insurpassabilité par rapport aux pensées anciennes sur la grandeur de Dieu

+ L'insurpassabilité et la catégorie du « limitativement¹⁰⁵ plus grand que ». Une amélioration de l'idée d'Anselme

L'« insurpassable » connote un sens qui n'est pas équivalent à celui du « limitativement plus grand que » opposé à celui du « limitativement plus petit que ». Sa signification n'est pas non plus égale à celle de « la limite maximale de ce qui est parfait », opposée à celle de « la limite la plus inférieure du meilleur ». Limitatives, ces catégories, dont les images s'enracinent dans le concret, sont en effet « quantitatives » et contingentes. Dans ce contexte, appliquée à Dieu, la catégorie de la « limite maximale » ferait de l'être divin, contradictoirement, une donnée de fait opposée aux réalités concrètes (en l'occurrence « le limitativement plus petit »). L'existence divine serait alors falsifiable.

Par contre, « insurpassable » évoque une donnée dont l'existence s'impose immanquablement dans l'ordre abstrait (analytique) et sans aucune mesure dans le concret.

Si l'on pense Dieu comme « limite maximale ou supérieure », il est possible qu'au même moment, on évoque sa « limite inférieure » correspondante. Les deux données sont corrélatives et donc contingentes. Par contre, l'« insurpassable » ne peut être conçu avec un corrélatif à côté ou en dehors de lui. Même le surpassable ne peut lui être réellement corrélatif. Car dès que l'on pose l'« insurpassable », toute contingence disparaît, sans quoi, il serait limité par un être à côté de lui. Il serait surpassé.

Le « surpassable » ne peut intervenir à côté de l'« insurpassable » comme le « plus petit... » peut coexister avec le « plus grand... ». La « concevabilité » de l'« insurpassable » anéantit simultanément et nécessairement celle du « surpassable ». Le « surpassable » ne peut donc exister à côté de l'« insurpassable » qu'en tant qu'entité dotée d'une réalité participative. Une telle réalité ne serait qu'une sorte d'« *instanciation* » constitutive de l'« insurpassable ». A côté de l'« insurpassable », le « surpassable » ne peut disposer que d'une sorte de seconde nature, une nature participative et imparfaite. Cette nature ne peut « réellement » coexister en opposition réelle avec l'« insurpassable ». Dans le cas contraire, l'« insurpassable » n'aurait pas de sens.

Dans cette perspective de pensée, Hartshorne reconnaît la valeur de l'« *id quo maius...* » anselmien, tout en lui reprochant néanmoins une limitation par rapport à l'« insurpassable ». Un « plus

¹⁰⁵ Voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 249. Ainsi que : C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, New York, State University Press, 1984, p. 7.

grand... », de l'« *id quo maius* », est un concept encore restrictif, limitatif¹⁰⁶, dont le rival serait un « plus petit... ». L'idée de la déité conçue en rapport à l'« *id quo maius* » semblerait donc restrictive par rapport au « Dieu insurpassable ». Elle introduirait encore une contingence en Dieu. Sans s'en rendre compte, le concept anselmien de Dieu comme un « plus grand... », situait encore celui-ci dans un rapport côte à côte avec des données mesurables, quantifiables, en l'occurrence un « plus petit ». Il en faisait encore un rival du concret. Quand on pense au « plus grand », on peut penser au « plus petit ». Du coup, le « plus grand » devient un être relatif et perd toute absoluité.

Le fait d'éviter de présenter Dieu avec la catégorie du « plus grand... » et de le décrire comme « insurpassable », situait celui-ci au niveau strictement abstrait où aucune réalité concrète ne peut être rivale. Ainsi, en exploitant le concept d'insurpassabilité, plusieurs textes hartshorniens suggèrent des améliorations (en diverses directions) de l'idée de Dieu dont l'existence est fondée à partir d'un rapport au « ...*id quo maius*... ». ¹⁰⁷

+ L'« insurpassable » comme excellence de la valeur du point de vue abstrait. Réaction à la théologie classique

Dans *The Logic of Perfection*...¹⁰⁸ et dans *Creative Synthesis*..., la notion de l'« insurpassable » s'éclaire encore mieux quand elle est utilisée pour corriger la tendance traditionnelle à prouver l'existence de Dieu comme une « excellence maximale » nécessaire face au degré le plus bas du mal ou à l'extrémité « limite » opposée à l'excellence. Selon Hartshorne, la tradition était habituée à argumenter en faveur de l'existence de Dieu à partir de la propriété de son « excellence ». Etant donné que le mal existe au-dessous du degré le plus bas de l'excellence, il était inféré qu'il existait nécessairement plus haut un degré limite maximal de perfection ou d'excellence, auquel, par aversion envers le mal, les êtres étaient censés aspirer. Ainsi, Dieu pouvait être conçu comme l'être nécessaire doté d'une excellence nécessairement existante, comme un contraire « maximalement limitatif » du mal.¹⁰⁹

Pour Hartshorne, dans une telle conception, le rapport entre le mal (non-excellence minimale ou zéro de l'excellence) et Dieu (l'excellence maximale limitative du mal) s'avérerait encore une fois d'ordre quantitatif. Dans un tel rapport, la « non-excellence » (ou le mal) serait encore posée en une

¹⁰⁶ Pour la critique Hartshorne sur ce sujet, voir aussi C. HARTSHORNE, W. L. REESE, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976, p. 96.

¹⁰⁷ Quelques références à titre indicatif : C. HARTSHORNE, *Anselm's Discovery*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1965; C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1970; *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, New York, State University Press, 1984.

¹⁰⁸ Voir C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection*, La Salle, Illinois, USA, The Open Court Publishing Company, 1973, pp. 34-35. Voir aussi C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis*..., p. 248.

¹⁰⁹ Voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis*..., pp. 242 et 248.

alternative quantitative (limitative) de l'excellence maximale. Restrictives, les deux données seraient falsifiables l'une par l'autre. Dieu ne serait plus l'être existant par nécessité. Le mal en serait un rival.

Au contraire, conçu à partir de la valeur, Dieu devrait être considéré comme une valeur supérieure « non limitative ». Son excellence devrait être dite « insurpassable ». Dieu conçu comme excellence « insurpassable » ne devrait pas être limité par le statut d'une « limite supérieure ». L'excellence de la valeur ne devrait pas être conçue en termes de « maximalité » par rapport à une « minimalité ».¹¹⁰ Elle devrait être comprise d'un point de vue abstrait, c'est-à-dire libérée de toute « limitativité » ou « maximalité ». Ainsi, ladite excellence de la valeur pourrait être présentée comme ouverte aux contributions des autres valeurs sans être affectée par une quelconque limitation.

En bref, il a semblé à Hartshorne que le concept d'« insurpassable » conçu au niveau strictement abstrait était une nouveauté qui permettait de poser Dieu comme un être en dehors de toute limite, de toute contingence. Dieu ne devrait y être conçu que comme un être existant nécessairement. Car si un être « insurpassable » posé dans l'ordre strictement abstrait n'a pas de limitation, alors il ne doit pas manquer de nécessité existentielle. Ainsi, l'« insurpassable » fait aboutir à la même conclusion que la propriété de perfection.

Avant d'exposer la question de la valeur de l'argument ontologique hartshornien par la perfection et l'insurpassabilité, il convient d'achever la présentation du thème de Dieu comme « insurpassable » par l'évocation de sa partie complémentaire qui est de grand enjeu pour une intelligence plus achevée de la pensée de Hartshorne. Cette partie complémentaire est constituée par la notion de la surpassabilité de Dieu par lui-même.

Lorsque Hartshorne pense que Dieu est l'« insurpassable », il précise qu'il est « insurpassable par les autres » mais « surpassable » par lui-même. Dans les lignes qui suivent, nous traiterons de la signification particulière de la deuxième partie de cette affirmation.

La catégorie de « Dieu surpassable en lui-même » est introduite par Hartshorne comme une précision pour maintenir en Dieu, lorsqu'on affirme son insurpassabilité, une possibilité de contingence (par le fait de la croissance) qui est propre à son être concret. Elle est établie pour préciser que, si le concept d'insurpassabilité est tellement abstrait, il n'exclut pourtant pas la possibilité de maintenir (dans la perspective de concevoir Dieu au niveau concret) une certaine contingence en forme de croissance divine. L'enjeu de cette catégorie se comprend lorsque Hartshorne l'explicite comme une amélioration du concept anselmien de Dieu comme le « plus grand que... ».

En effet, dans son esprit, pensé comme le « plus grand que... », Dieu n'étant pas conçu comme « insurpassable », le sens de ce concept est infructueux. Une telle catégorie ne fonctionne bien que dans le

¹¹⁰ Voir également à ce sujet : HARTSHORNE, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1967, pp. 128-129.

cadre où Dieu est considéré comme dépourvu des états concrets. Car pour Hartshorne, Dieu le « plus grand que... » est pris comme une « limite supérieure » sans avoir à se trouver au-dessus de quelque croissance « en lui-même ». En plus d'être vague, (qu'est-ce que *le plus grand* ?), la formule d'Anselme¹¹¹ est ambiguë. Elle signifie : *aucun individu plus grand que Dieu n'est concevable*. Et donc Dieu lui-même ne peut être concevable comme plus grand qu'il ne l'est dans une actualité précise. « L'être inconcevable » implique que, même par rapport à ses états concrets, Dieu ne peut être réellement autre chose, plus que lui-même. Dans le schéma d'Anselme, Dieu est donc supposé ne pas croître en ses états concrets ni se surpasser lui-même.

Pour Hartshorne, cette idée souffre de la faiblesse de rejeter toute possibilité d'inclure une contingence concrète propre aux états divins.

En revanche, dans la perspective où Dieu est conçu comme doté d'une potentialité, d'une possibilité de croissance due à ses états concrets, et donc contingent ou « surpassable », la notion d'insurpassabilité se laisse découvrir comme la clé permettant d'inclure le devenir en Dieu tout en maintenant sa transcendance. Dans un tel cadre, la notion du « plus grand que... » devient caduque et celle de l'insurpassabilité devient plus conciliable avec celle d'un Dieu incluant des états contingents.

En effet, si Dieu est le « plus grand que... » en termes de limite supérieure, l'on exclut en lui la croissance, car Dieu ne peut se surpasser lui-même en étant une « limite » supérieure. Par contre, si l'on conçoit Dieu comme l'« insurpassable », on lui donne la possibilité de demeurer un être contingent en ses états tout en étant toujours la même entité (« insurpassable ») qui « surpasse » ces derniers. Ces états peuvent être sujets de croissance, (potentialité) mais, étant donné que Dieu n'est pas une « limite supérieure » (car il est plutôt un « insurpassable »), il demeure de manière illimitée au-dessus de ces états contingents. Dieu peut alors croître à l'infini, mais son insurpassabilité demeurera toujours infiniment inatteignable. S'il est une limite supérieure et qu'il croît à l'infini, sa limitation sera contradictoirement dépassée par sa croissance. Il faut donc qu'il soit conçu comme l'« insurpassable » pour faire admettre qu'il dispose des états contingents qu'il dépasse (par cette insurpassabilité), et dès lors la notion de surpassabilité de ses contingences permet d'inclure en lui le devenir, tout en maintenant sa transcendance (« insurpassable »).

« [...] L'idée néoclassique s'impose comme pertinente à ce sujet, dans la mesure où nous affirmons la légitimité des états divins. La formule anselmienne peut être alors transformée pour signifier que (au lieu d'être un *plus grand que*) Dieu puisse être logiquement dépassé par un autre individu. Et cet individu ne peut être que lui-même »¹¹².

¹¹¹ *Ibid.*, p. 34.

¹¹² C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 35.

« Naturellement, la doctrine classique regarde la déité exclusivement comme un acte pur (*actus purus*). Par là, un individu ordinairement imparfait (nous l'assumons normalement) doit toujours actualiser quelques-unes de ses potentialités, celles qui sont déniées au parfait. De tout ce que Dieu possède comme pouvoir d'être, il était tout simplement affirmé qu'« Il est ». Ainsi le rapport de Dieu avec la potentialité a été brouillé ».¹¹³

Par contre, si l'on considère Dieu plutôt comme un être « surpassable » par rapport à lui-même et « insurpassable » par les autres réalités, l'on conçoit qu'il lui est possible de disposer des états concrets (« surpassables » par le même Dieu) et d'y grandir tout en étant toujours « insurpassable » par les autres. L'« insurpassable » n'étant pas une limite supérieure, les croissances divines peuvent même être infinies mais sans jamais atteindre son insurpassabilité par rapport à lui-même. Dans cette perspective, Dieu étant « insurpassable » au niveau abstrait reste « surpassable » au niveau des états concrets (par son insurpassabilité même). Cette idée permet d'affirmer que « insurpassable » du point de vue de lui-même, Dieu peut être dit « surpassable » en ses propres états concrets (en quoi il est surpassé) sans les exclure. La catégorie d'« insurpassable » permet de concilier en Dieu une possibilité d'inclure la croissance et le maintien sa transcendance. Celle du plus « grand que... » n'admet pas, quant à elle, de croissance en Dieu sous peine de contradiction. Ainsi, en même temps qu'il affirme que Dieu est dit « insurpassable » par les autres, Hartshorne précise qu'il est « surpassable » par lui-même. Les deux catégories, celle de l'insurpassabilité et celle de la « surpassabilité », permettent de maintenir que Dieu est « insurpassable » par les autres tout en n'excluant pas qu'il ait en lui des potentialités. De la conciliation des deux catégories, Hartshorne dérive la possibilité de faire de Dieu un être qui est structuré de plusieurs coïncidences de modalité d'être. En effet, dès lors que Dieu peut être à la fois « insurpassable » et « surpassable », il peut concilier en lui la perfection et la potentialité. Aussi, peut-il faire coïncider son insurpassabilité et nos valeurs comme la nouveauté ou le progrès de sa connaissance. Il serait faillible ou surpassé vis-à-vis de nos valeurs, tout en restant « insurpassable ».

+ La coïncidence des valeurs et de la déité

Si Dieu est conçu comme « insurpassable », il devient possible de fonder le principe selon lequel, il connaît ou il « en vient » à connaître nos valeurs comme des données différentes de lui ; il devient cohérent de soutenir qu'il croît en lui-même par la connaissance de ces valeurs, tout en demeurant « insurpassable » vis-à-vis de sa propre croissance. Dans son état concret d'« être connaissant nos valeurs », il reste alors surpassé par son insurpassabilité. Dieu peut être ainsi conçu comme en potentialité par rapport à la connaissance de nos valeurs tout en demeurant « insurpassable ».

¹¹³ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 34.

Dans le cas contraire, un Dieu incapable de potentialité ne pourrait recevoir de la valeur en provenance d'une autre entité. Dans cette occurrence les valeurs créées deviennent alors des nullités, des réalités extérieures qui lui sont simplement additionnelles.

3. Conclusion partielle sur la perfection et l'insurpassabilité

De la démonstration de l'existence de Dieu par la perfection et par l'insurpassabilité dans une grille qui met en rapport le sens de l'existence aux niveaux concret et abstrait avec le concept logique modal de nécessité et de contingence, il ressort que, si l'on considère Dieu au niveau de prédictibilité strictement abstrait comme un être « insurpassable » et parfait, il ne peut être en même temps contingent. La formulation de la perfection en irréductibilité logique modale est exploitée par Hartshorne pour confirmer que la proposition existentielle a priori sur l'existence de Dieu dispose d'une structure logique démontrable et irréductible.¹¹⁴ Il se rapproche ainsi de Carnap tout en conservant l'argument selon lequel si, du point de vue de la « construction logique du monde », la proposition métaphysique a priori sur l'existence nécessaire de Dieu ainsi logiquement structurée acquiert une structuralité logique mais qu'il manque de vérifiabilité, il reste néanmoins vrai qu'en exploitant (avec des adaptations) la pensée poppérienne, cette notion de la déité est infalsifiable par un quelconque fait dans l'expérience. Aussi faut-il le remarquer : si la perfection et l'insurpassabilité coïncident avec l'existence divine comme nécessaire, dans l'esprit de Hartshorne, les contenus de ces propriétés s'appliquent littéralement et non analogiquement à Dieu.

Dans cette perspective, si l'existence divine et ses propriétés manquaient encore, une dimension pour dire ce qu'est Dieu, elles souffriraient de contingence. Hartshorne s'oppose alors à la théologie négative pour sécuriser les implications de la perfection et de l'insurpassabilité. C'est seulement à ce prix que l'existence nécessaire qui en découle est pensable. Hartshorne a répondu avec hésitation aux questions du rapport entre ordre logique et ordre ontologique. Au final dans sa pensée, si le passé, le présent et le futur comme modalités évoquent ce qui est et fait fonctionner la vie, alors rien n'empêche qu'une donnée posée comme nécessaire dans la même logique modale coïncide avec l'ordre du réel. Dans

¹¹⁴ Dans C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle, Illinois, USA, Open Court Publishing Company, 1970, p. 260 (chapitre XII : « Can there be a priori knowledge of what exists »), lorsqu'il arrive au bout de sa construction du concept de la déité nécessairement existante, Hartshorne est prêt à affronter d'éventuelles objections de logiciens. Le sens de l'existence nécessaire inférée au concept de Dieu est fondé et évalué en vertu de sa « structure logique ». Cette dernière s'impose comme une démonstration difficilement contestable d'un point de vue logique. Étant donné que la démonstration établie et les arguments avancés sont censés être valides sauf avis contraire des logiciens, la conclusion de l'investigation de Hartshorne propose en finale que la logique crée un espace pour la déité. En effet, ce qui est vrai métaphysiquement (l'existence nécessaire de Dieu) est démontré comme fondé du point de vue de la structure sémantique logique.

ce cadre-là, le théologien néoclassique ne s'est pas encore posé la question du mystère comme implication même de la perfection et de l'insurpassabilité. Car, en effet, à un autre niveau, pourquoi ne pas penser qu'un être parfait en tant que digne d'adoration, est par le fait même un manque en nous ? Ses qualités sont en leurs fonds inouïs absentes de notre expérience. Dans ce sens, la perfection serait elle-même aussi l'implication, non seulement d'une nécessité existentielle mais aussi d'une dimension de mystère. Nous verrons plus loin que le manque d'attention à cette donnée constituera l'un des points faibles de la pensée de Hartshorne.

Par ailleurs, pour poursuivre notre exposé sur l'existence divine nécessaire dans la nature abstraite, il est utile de rappeler que, du vivant même de Hartshorne, sa catégorie de la nécessité existentielle divine a fait l'objet de plusieurs objections. Certaines d'entre elles ont reçu des réponses. Avant de progresser dans la présentation de cette nature divine abstraite pour y dégager les remises en cause du thomisme par Hartshorne et mettre en avant nos critiques de la théologie néoclassique, il convient de prendre en compte quelques objections à l'argument ontologique hartshornien et les réponses que le théologien néoclassique y a apportées.

B. Objections et réponses de Hartshorne sur l'insurpassabilité et la perfection

1. L'existence peut-elle être prédiquée ?

Lorsque Hartshorne affirme que, par ses propriétés de perfection et d'insurpassabilité, Dieu existe nécessairement, il effectue une déduction de l'existence à partir des deux propriétés divines en question. En évaluant sa démarche d'un point de vue kantien, le théologien néoclassique a compris que l'objection de la *Critique de la raison pure* lancée à Anselme sur la même démarche pouvait rebondir sur la théologie néoclassique. Dans sa réponse à une éventuelle remise en cause de son procédé déductif, Hartshorne (qui à ce sujet appuie Anselme) propose une nouvelle compréhension de l'existence et un certain nombre de précisions sur les rapports de celle-ci à l'essence, à la concrétude, à l'ordre des abstractions ainsi qu'aux catégories logiques modales de contingence et de nécessité. Une synthèse sur ce registre peut être éclairante au sujet de l'aspect novateur de la théologie néoclassique et de sa conception de la nécessité de l'existence divine.

Devant le procédé hartshornien déductif, une des questions fondamentales (de type kantien) peut être présentée en ces termes : l'existence peut-elle être prédiquée de l'essence divine (contre l'*id quo maius* d'Anselme) ?

2. Réponse de Hartshorne : l'existence peut être prédiquée à une actualité concrète (un événement en devenir) et abstraite (le fait d'être dit en actualité quelque part)

Fondée sur une approche logico-modale, la théologie hartshornienne a été développée de manière à améliorer d'une façon singulière l'argument de type anselmien.¹¹⁵ Elle répondait à l'objection kantienne selon laquelle l'existence ne peut être prédiquée à une essence.

L'on sait, en bref, que dans une de ses affirmations dans le *Prosologion*, Anselme propose ces idées qui fondent une possibilité de prédiquer l'existence à l'essence de Dieu considéré comme l'être le plus grand par rapport auquel ne peut penser un plus grand :

- l'Être parfait, Dieu, doit nécessairement disposer de toutes les perfections imaginables ;
- or, l'existence est une perfection (propriété d'un être parfait) ; si Dieu, un tel être parfait, en manquait, il serait imparfait ;
- ergo Dieu, comme être parfait, doit exister.

L'existence est ainsi prédiquée de l'essence d'un Dieu « *aliquid quo maius nihil cogitari potest* ». D'un côté, elle semble venir à contribution pour déterminer le sens de l'essence parfaite (elle en devient une propriété) ; d'un autre côté, elle est posée « déductivement » à partir d'un jugement dépendant de l'essence.

Les conclusions d'Anselme sont reprises par Kant dans l'exposé qu'il donne des différentes preuves de l'existence de Dieu dans la *Critique de la raison pure*. Les faiblesses reprochées par Kant à l'argument ontologique peuvent être ramenées aux données suivantes.

Pour Kant, affirmer comme Anselme que « parce qu'il est parfait, Dieu existe » est une erreur consistant à prédiquer l'existence de l'essence de Dieu. Or, du point de vue de la *Critique de la raison pure*, une telle démarche est irrecevable¹¹⁶.

Kant suggère ainsi de distinguer rigoureusement l'ordre de l'essence (jugement analytique) et l'ordre de l'existence (jugement synthétique). Dans l'ordre d'un jugement analytique, il est possible d'affirmer qu'un prédicat appartient de manière nécessaire à un sujet. Kant illustre cette idée par

¹¹⁵ Voir P. Thiry: P. THIRY, *L'existence de Dieu. Les arguments de l'agnosticisme, de l'athéisme et du théisme*, Presses universitaires de Namur, 1996, pp. 175-176).

¹¹⁶ A. RENAUT (trad. et prés.), *Kant. Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997, pp. 530-536.

l'exemple de l'essence « triangle ». Si l'on supprime un triangle donné, on en élimine du fait même ses trois angles. La suppression de l'essence entraîne en effet celle de ses propriétés. Par contre, le fait de poser un triangle et de supprimer au même moment ses trois angles conduit à une contradiction, le triangle n'ayant plus de sens une fois ses propriétés supprimées. L'élimination des propriétés contredit donc le sens de l'essence. Il en découle qu'il existe un lien de nécessité entre l'essence triangle et ses propriétés.¹¹⁷

Kant soutient ainsi qu'il existe un ordre où les propriétés et leurs sujets sont liés de manière nécessaire. Dans cet ordre, les propriétés sont des constituants intrinsèques de leurs sujets. Cette identité du sujet liée à ses propriétés n'est concevable que pour les données envisageables comme des possibles du point de vue du jugement analytique. Il s'agit notamment de l'ordre conceptuel pur, celui des essences. Les objets y sont reconnaissables en vertu de leurs liaison(s) à leurs propriété(s). La suppression des propriétés entraîne l'élimination de la chose dans le jugement.

Bien plus, ces données ne sont identifiables que sous une condition, celle de leur position a priori comme des « objets possibles » du point de vue du jugement ou des rapports entre concepts. En effet, pour que la suppression des trois angles entraîne celle du triangle, il importe que, du point de vue du jugement, le triangle soit accepté a priori comme la somme de trois angles. Ainsi, l'identité du concept « triangle », et celle d'autres essences du même ordre est purement conceptuelle et conditionnée. Il suffit de supprimer l'admission de leur possibilité dans le jugement pour abolir ces identités.

Les principes développés au sujet du triangle peuvent être appliqués à d'autres essences, notamment celle d'un être supérieur (la déité) décrit comme infini¹¹⁸. Cette essence est liée nécessairement à ses propriétés, comme celle par exemple de la « toute-puissance ». De plus, un tel être, sans rapport à un contenu concret sensible, n'est concevable que comme un « possible » dans le jugement. Il suffit donc d'enlever la propriété « toute-puissance » à la déité infinie pour tomber dans une contradiction. De même, il suffit de supprimer l'entité Dieu dans le jugement pour en faire disparaître les propriétés.

Cependant, il existe aussi un autre ordre de données, celles dont la réalité ne se laisse pas tester à partir de la suppression du sujet ou des propriétés, mais de la concrétude sensible « perceptuelle » qui est la source de l'être : l'ordre de l'existence¹¹⁹. Dans cet ordre de données, une chose existe dans la mesure où elle est le résultat d'une synthèse « perceptuelle » sensible selon les règles de la connaissance empirique. Cette existence ne se démontre pas à partir d'un jugement spéculatif. Elle n'est pas un produit du jugement analytique. Elle ne peut se montrer qu'à partir d'une synthèse expérientielle sensible.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 531.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 532.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 534-535.

Ces distinctions établies entre l'ordre des essences et celui de l'existence, il reste à répondre à deux interrogations cruciales pour l'argument ontologique.

D'une part, des choses de l'ordre essentiel peuvent-elles avoir besoin d'une existence comme propriété – or l'existence se donne par le perceptuel sensible ? Peut-on prédiquer l'existence à une essence ?

D'autre part, l'existence (ordre du jugement synthétique) est-elle prédicable par un jugement analytique ? Les réponses de Kant à ces deux questions sont négatives, pour les deux raisons principales exposées ci-dessous.

a. En raison de l'essence

L'existence (ordre synthétique) ne peut être une propriété prédiquée à une essence (ordre analytique). Il existe en effet une incompatibilité entre l'ordre analytique où se situent les rapports entre l'essence et ses propriétés (l'essence n'étant qu'un possible dans le jugement) et l'ordre synthétique où l'existence ne peut « se montrer » qu'à partir de la perception sensible. L'existence prédiquée n'ajoute donc rien à la consistance de l'essence. Celle-ci dépend plutôt de son lien à ses propriétés et de son admissibilité comme un « possible » dans le jugement¹²⁰.

Par contre, une essence ou un concept peut entrer en compte dans tout jugement synthétique d'existence. Kant explique l'inutilité de prédiquer de l'existence pour l'essence par l'exemple des cent thalers. « Cent thalers réels ne contiennent pas le moindre élément de plus que cent thalers possibles. Car, dans la mesure où ces derniers signifient le concept, tandis que les premiers signifient l'objet et sa position en lui-même, mon concept, au cas où cent thalers réels contiendraient plus que cent thalers possibles, n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas non plus le concept adéquat. Mais quand il s'agit de l'état de ma fortune, il y a plus avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire leur possibilité). Car s'ils appartiennent à la réalité effective, l'objet qu'ils représentent n'est pas simplement contenu de manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans qu'à la faveur de cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers dont j'avais la pensée soient le moins du monde augmentés ». ¹²¹

La valeur de cent thalers conceptuels est telle que, bien que, du point de vue de ma fortune, les cent thalers réels valent autre chose, ils (cent thalers possibles) ne reçoivent aucune augmentation. En d'autres termes, l'existence de mes cent thalers, dans laquelle les cent thalers conceptuels sont, d'ailleurs, supposés entrer en synthèse pour leur représentation symbolique dans ma vie, ne change rien à leur

¹²⁰ *Ibid.*, p. 533.

¹²¹ *Ibid.*, p. 534.

dimension « essentielle ». Si cent thalers conceptuels augmentaient en quoi que ce soit en se mettant à *exister*, ils ne seraient pas une représentation adéquate de cent thalers réels.

En conséquence, la valeur existentielle doit avoir un autre sens du point de vue de ma situation sensible où elle prend racine, sans qu'elle n'introduise aucun changement dans la catégorie essentielle correspondante. Une chose est le sens de l'existence (qui s'enracine dans le sensible) et autre chose est la signification de « l'essentiel » dont la cohérence est purement de l'ordre du possible analytique.

De ce fait, Kant en arrive à la conclusion que l'existence ne peut rien ajouter à l'essence. Toutefois, l'essence ou l'ordre conceptuel peut entrer en jeu dans le jugement synthétique de l'existence. Prédiquer l'*existence* de cent thalers conceptuels à partir de l'existence de cent thalers réels est une opération insensée, si du moins les cent thalers conceptuels doivent demeurer une essence pour conserver leur sens ou statut conceptuel.

Autrement, ils deviendraient une représentation non essentielle et donc inadéquate.

Transposée au cas du Dieu de l'argument ontologique, la situation se présente comme suit : Dieu, être parfait, est lié nécessairement à ses propriétés telles que : infini, parfait, tout-puissant. Il constitue un concept conditionné par son admission comme un « possible » dans le jugement analytique. En tant qu'essence, il n'est pas nécessaire que l'existence lui soit prédiquée comme propriété, car cette existence n'ajoutera rien à la donnée conceptuelle (seulement possible) qu'il est du point de vue du jugement analytique.

« Quand je pense donc une chose, quels que soient les prédicats au moyen desquels je la pense et si nombreux qu'ils soient (même dans la détermination complète), du fait que j'ajoute encore que cette chose existe, je n'ajoute rien, pas le moindre élément à la chose. Car, si tel était le cas, ce ne serait plus juste la même chose qui existerait, mais plus que ce dont je m'étais forgé la pensée dans mon concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe. [...] Si je me forge donc la pensée d'un être que je considère comme la réalité suprême (exempt de tout manque), la question demeure toujours de savoir s'il existe ou non. Car, bien que dans mon concept, rien ne manque du contenu réel possible d'une chose en général, il manque pourtant encore quelque chose en rapport à l'ensemble de tout mon état de pensée, à savoir que la connaissance de cet objet soit au possible a posteriori. Et c'est ici que se manifeste aussi la cause de la difficulté qui règne à cet égard ».¹²²

b. En raison de l'existence

Dans l'ordre synthétique, le lien entre le concept et l'existence vient du contenu donné par l'intuition « perceptuelle » sensible. Dans l'ordre sensible, il n'est pas possible de confondre le concept

¹²² *Ibid.*, p. 534.

avec l'existence. Si l'existence se prend du côté du sensible, elle ne peut être prédiquée à partir d'un jugement analytique (ou d'une essence).

L'existence de Dieu ne devrait pas être affirmée par déduction et encore moins à partir d'un ordre analytique. A l'instar de toute existence, elle devrait être fondée sur une synthèse intuitive et perceptuelle sensible. Cependant, pour Dieu en tant que réalité non phénoménale, ce fait est difficile. Par conséquent, l'argument ontologique est un non-sens : « S'il s'agissait d'un objet de sens, je ne pourrais confondre l'existence de la chose avec le simple concept de la chose. Par le concept en effet, l'objet n'est pensé que comme s'accordant avec les conditions universelles d'une connaissance empirique possible en général, alors qu'à travers l'existence, il se trouve pensé comme faisant partie du contexte de l'expérience dans sa totalité ; auquel cas, par sa liaison avec le contenu de toute expérience, le concept de l'objet n'est certes pas le moins du monde augmenté, mais notre pensée en reçoit en plus une perception possible ».¹²³ Kant peut alors conclure : « Si nous voulons au contraire penser l'existence uniquement à travers la catégorie pure, il n'est pas étonnant que nous ne puissions fournir aucun critère pour la distinguer de la simple possibilité ».¹²⁴

Kant précise alors, sa pensée dans ce sens : « Quel que soit ce que notre concept d'un objet puisse contenir, et de quelle ampleur que soit son contenu, il nous faut pourtant sortir du concept pour attribuer à ce qu'il contient une existence. Pour ce qui est des objets des sens, cela s'opère en articulant ce contenu à l'une de mes perceptions conformément à des lois empiriques ; mais, pour des objets de la pensée pure, il n'y a absolument aucun moyen de connaître leur existence, puisqu'il faudrait la connaître totalement a priori¹²⁵. En fait, notre conscience de toute existence (que ce soit de manière immédiate, par la perception, ou à travers des raisonnements qui relient quelque chose à la perception) appartient intégralement à l'unité de l'expérience, et si une existence extérieure à ce champ ne peut certes pas être déclarée absolument impossible, du moins est-ce une supposition que rien ne nous autorise à justifier. Le concept d'un être suprême est une idée qui, à maints égards, est très utile ; mais précisément parce qu'elle est simplement une idée, elle est totalement incapable d'étendre à elle seule notre connaissance par rapport à ce qui existe ».¹²⁶

c. Réponse de Hartshorne

La réaction de Hartshorne à la critique kantienne est dirigée en partie contre l'impossibilité de faire de l'existence un prédicat. Dans un premier temps, Hartshorne cherche à redéfinir le concept même

¹²³ *Ibid.*, p. 535.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 535.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 535.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 535.

d'existence par rapport au réel en général. Chez le théologien du devenir, l'existence peut être appréhendée et prédiquée des réalités de l'ordre aussi bien concret qu'abstrait.

Au niveau concret, Hartshorne recourt au principe de la créativité, selon laquelle seule l'actualité (émergente de la synthèse créatrice) traduit la constitution ou la réalité ultime d'une donnée ¹²⁷. Si la réalité d'une chose est plutôt coextensive à son actualité et seulement a posteriori à l'existence, il est possible d'affirmer que X chose, en actualité *hic et nunc*, « existe ». L'existence est ici prédiquée à l'actualité. Elle est déboulonnée de son statut de dernière instance expérientielle imprédicable chez Kant.

Selon ce dernier, le concept entre en synthèse avec la donnée sensible pour laisser s'épanouir le fait existentiel en jugement d'existence. Il n'y a rien qui précède la concrétude existentielle à quoi l'existence peut être prédiquée.

Par contre, selon Hartshorne, l'intuition expérimente l'actualité (événementielle) de la chose, et l'intellect en prédique l'existence. Il n'y a pas de confusion entre l'existence et l'actualité (réalité de la chose). De fait, l'actualité est un processus synthétique fluide que le jugement d'existence ne peut même pas capturer. Lorsqu'on parle d'existence, l'actualité de la chose concernée l'a aussitôt déjà précédée. Le jugement de l'« existentialité » vient toujours a posteriori. Il advient après l'événementialité fugace de l'actualité de la chose.

Ainsi, affirmer qu'une chose X existe, c'est toujours déjà présupposer qu'elle est en actualité quelque part. De l'expérience intuitive concrète de la donnée en actualité, il est possible de faire suivre l'affirmation de son existence. En étant de quelque façon toujours précédée de l'actualité de la donnée, l'existence peut être une propriété de cette dernière. L'existence peut être prédiquée à l'actualité *hic et nunc*, alors que chez Kant elle ne peut être un prédicat.

L'existence peut être prédiquée à une donnée abstraite ou une essence.

Dans la même perspective, si l'existence peut être prédiquée à une actualité (ordre concret), elle peut, selon Hartshorne, être tout aussi bien attribuée à une donnée abstraite.

De ce fait, si, d'une part, il est possible d'affirmer que telle actualité *hic et nunc* existe, d'autre part, on peut aussi affirmer qu'une propriété ou une réalité abstraite « existe ». L'existence voudrait signifier par là que la donnée abstraite en question est tout simplement en « actualité quelque part », sans qu'on ait à préciser sa concrétude.

Dans les conditions où l'existence n'est plus qu'une propriété et n'absorbe pas l'actualité (mais s'en différencie plutôt), il devient possible d'affirmer que même une réalité abstraite existe. La donnée que l'existence déclare ou affirme de cette réalité n'est pas une concrétude mais seulement le fait « abstrait mais immanquable et inévitable qu'elle est en actualité quelque part ». Dire que l'humanité

¹²⁷ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, op. cit., p. 173.

existe, c'est prédiquer de l'humanité le fait indéniable ou nécessaire qu'elle est en actualité quelque part, mais sans préciser la concrétude où on la rencontrerait. Ainsi, dire d'une essence qu'on appelle Dieu qu'elle existe, c'est affirmer qu'il existe quelque part, une réalité universelle, avec laquelle elle coïncide et qui est en train de l'actualiser quelque part¹²⁸. Or, pour Hartshorne, Dieu est l'être exceptionnel dont l'individualité, l'existence et l'essence coïncident.¹²⁹ L'individu lui-même est différent de l'actualité *hic et nunc* Dieu. L'individu évoque encore une notion « particularisante », mais ne renferme pas la totalité de la réalité divine telle qu'elle peut se déployer dans les actualités. Par conséquent, pour le cas de Dieu, dire de l'essence divine (ou la déité) qui coïncide avec son individualité, qu'elle existe, c'est impliquer qu'il existe nécessairement un individu en train de l'actualiser quelque part sans nécessairement évoquer la concrétude *hic et nunc* qui le déploie.

Ainsi, prédiquer l'existence de l'essence divine ne consiste pas à déduire l'existence au sens concret (kantien) de l'essence. Affirmer que Dieu existe, c'est attacher la réalité « d'actualité quelque part » comme donnée coextensive à l'essence déité de l'individu. La réalité prédiquée n'est pas une existence au sens kantien, ni une actualité concrète, mais une « actualité quelque part », une donnée abstraite.

« Dans ce cas, énoncer qu'une propriété existe, c'est indiquer finalement qu'il y a d'une façon ou d'une autre un individu en instance de l'actualiser. [...] Dire qu'un individu existe, c'est affirmer qu'il y a au final un événement constituant un des états de l'individu. L'état, c'est l'actualité. Exister signifie : être d'une façon ou d'une autre actualisé ». ¹³⁰ Par conséquent, « pour toutes les propriétés excepté Dieu, ¹³¹affirmer qu'une propriété existe, c'est indiquer seulement qu'il existe un individu quelconque en un état ou un autre en train de l'actualiser. Pour le cas de Dieu affirmer qu'une propriété, la perfection existe, c'est indiquer que, quelque part, d'une manière ou d'une autre, l'essence divine qui est en coïncidence avec elle est en train de l'actualiser. Mais la consistance concrète de l'individu (coïncidant avec cette essence parfaite) demeure une question qui exige des informations additionnelles. Pour tous les individus, y compris Dieu, l'état actuel dans lequel l'individu existe est contingent. Cette vérité a été oubliée par le dogme qui préconise que l'existence ne peut jamais être une propriété ». ¹³²

Par ce raisonnement Hartshorne fait de l'existence une propriété prédicable non seulement à l'actualité (comme on l'a vu plus haut), mais aussi à une donnée abstraite : Dieu, l'être parfait des

¹²⁸ Et pour le cas de Dieu, il sera question d'aller plus loin en affirmant que son « être en actualité quelque part » coïncide avec son être même. Par contre, pour les autres entités être en actualité quelque part c'est endurer le processus de devenir cette actualité.

¹²⁹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 259.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 254.

¹³¹ Hartshorne fait de Dieu une exception car, ainsi que nous l'expliquerons plus loin, en Dieu, actualité et existence seront démontrées comme coextensives et mutuellement prédictives.

¹³² C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, *op. cit.*, p. 254.

« propositions métaphysiques a priori ». En arrachant l'existence du jugement synthétique kantien de son statut de donnée ultime concrète (en la remplaçant par l'actualité) et en soutenant la possibilité de l'attribuer à une actualité concrète et à une réalité abstraite (supposée être en actualité quelque part), Hartshorne fonde la possibilité de faire de l'existence un prédicat même de données abstraites. Contrairement à Kant, ce prédicat est doté d'un pouvoir de lier la propriété universelle ou abstraite aux actualités, mais sans préciser lesquelles *hic et nunc*.

Contrairement à l'interprétation d'Anselme par Kant (objection kantienne : si Dieu existait, il devrait être l'objet d'un jugement synthétique, il devrait se laisser constater dans la concrétude), Hartshorne suggère que l'existence peut être prédiquée de la déité non pas pour renvoyer à une concrétude mais pour affirmer un rapport nécessaire mais imprécis à l'actualité, un rapport impliquant un lien nécessaire à l'actualité mais sans préciser laquelle.

Avec ce déplacement du sens même de l'existence (de la concrétude du jugement synthétique kantien à l'abstraction « être en actualité quelque part »), Hartshorne fonde un ordre de vérité dans lequel il peut y avoir une possibilité d'affirmer qu'une propriété abstraite est dotée d'une existence. Exister dans le sens du fait d'« être en actualité quelque part » est une propriété qui, au niveau abstrait, peut être attribuée à l'essence « déité », sans nécessairement avoir besoin de recourir à l'ordre concret. L'exclusion de la concrétude dans le sens de l'existence permet d'envisager qu'il peut exister un ordre dans lequel son attribution est significative mais sans recourir au concret. L'on comprend dès lors que l'existence peut être utilisée aussi bien dans le domaine des rapports entre réalités concrètes que dans l'ordre abstrait.

Cette théorie permettra de comprendre que, chez Hartshorne, il existe un ordre (abstrait) dans lequel des choses peuvent être dites de Dieu en termes d'existence sans que le domaine du concret soit concerné. Dans cette perspective, Hartshorne distingue une existence concrète, liée à la contingence, d'une existence abstraite, coïncidant avec la nécessité.

3. L'existence et l'essence au concret et à l'abstrait

En prenant en compte les objections kantiennes au sujet du rapport du concret et de l'abstrait à l'essence, Hartshorne avance d'autres précisions qui éclairent son système.

Le théologien néoclassique pense notamment que outre la liaison de la nécessité à l'abstrait et de la contingence au concret, il convient de considérer que l'ordre de l'essence peut être lié au concret, d'une part, et à l'abstrait, d'autre part. De même l'ordre de l'existence peut être lié au concret d'un côté et à l'abstrait de l'autre.

En effet, l'essence concrète évoque l'idée concevable de la chose dont la connotation est enracinée dans une concrétude vérifiable. Par contre, l'essence abstraite évoque le sens de la chose dont le contenu

n'est concevable comme *existant* qu'au niveau abstrait. Cette existence est une nécessité impliquée par les lois logiques modales qui lient les données au niveau abstrait. « *Something* », dans la proposition métaphysique a priori « *something exists* », est une essence abstraite dont on ne peut nier l'existence. Mais sa vérité ne dépend que du principe logique modal qui s'impose ici au niveau abstrait, sans quoi notre langage humain serait contradictoire et la rationalité se heurterait à une absurdité. Tel est aussi le cas de la déité. Cette essence abstraite qui évoque un être suprême « insurpassable » ne peut que logiquement exister. Si elle contenait tout sauf l'existence, son insurpassabilité n'aurait pas de sens. Hartshorne pense que la question de l'existence divine est interne au besoin même de cohérence logique dans le langage humain et de non-contradiction dans la rationalité.

A titre de remarque, relevons au passage que Hartshorne pose ici que la donnée Dieu est interne à la structure psychologique et anthropologique même de l'être, s'il est évident que l'ordre logique est une expérience humaine. On dirait ici que l'existence divine reçoit finalement un argument par la structure logique du langage humain.

En outre, selon Hartshorne, l'essence de l'« insurpassable » doit nécessairement impliquer l'existence. Ce principe s'impose de soi, dans la mesure où rien dans le concret ne pourrait donner la preuve de l'inexistence du contenu connoté par la déité. Il n'existe rien dans l'ordre existentiel concret qui puisse prendre la place de l'« insurpassable ». L'essence de la déité existe alors de façon nécessaire.

Évoquée à l'intérieur de l'appellation ordinaire « Dieu », cette essence fait du nom qu'elle porte la nomination d'un être dont l'existence est nécessaire. Dans le cas contraire, l'entité connotée dans ce concept ne serait pas Dieu. De la nécessité de l'existence évoquée par l'essence découle celle qui est connotée par le nom même de Dieu. L'existence (au niveau modal-abstrait) de la déité et donc de l'être appelé Dieu est inférée par l'essence et/ou par le nom même de la déité (un être avec qui aucune donnée concrète ne peut rivaliser sur le plan de l'existence).

Ainsi, il n'est plus nécessaire de passer par l'ordre empirique pour prouver l'existence de Dieu, l'argument ontologique ayant évolué à côté de l'argument cosmologique. Hartshorne considère que la distinction entre essence abstraite et essence concrète, qui permet de passer de la déité (et du nom de Dieu) à l'existence de Dieu, est capitale dans une approche recevable de l'argument ontologique : « C'est la clé qui a fait défaut à l'argument ontologique : le contraste crucial n'est pas entre essence et existence, mais entre deux niveaux (abstrait et concret) de l'essence et de l'existence. Kant, Hume, Russel et Ryle l'ont oublié. [...] Kant, en l'occurrence, a dit que, sans intuition sensorielle, nous ne connaissons rien d'un individu. Il devrait dire plutôt que, sans une telle intuition, nous ne pouvons connaître aucun individu qui doit être identifié à travers le concret ou le spécifique. Tel est le cas de tous les individus à l'exception de Dieu. Dieu est défini par la référence aux possibilités comme telles et à l'actualité, sans aucun rapport à une entité particulière. C'est seulement à travers des catégories abstraites qu'il peut être

défini »¹³³. La preuve ontologique n'est donc plus fondée sur l'ordre empirique, mais plutôt sur des principes de nécessité modale. « Dans cette perspective, continue Hartshorne, les faits de l'ordre " observationnel " ne sont pas habilités à montrer la non-existence de Dieu, et le seul sens dans lequel ils pourraient fonder l'existence divine est tel que tout fait concevable peut le démontrer. La question théiste est a priori¹³⁴. Dès lors que cette question est a priori, tout argument théiste valide doit l'être également »¹³⁵. Dans le chapitre de *Creative Synthesis...* intitulé « *Six Theistic Proofs* », Hartshorne va démontrer la primauté de son argument ontologique sur les autres arguments (qu'il ne rejette pas), en l'occurrence la voie d'ordre physico-théologique. Ce sujet, qui exige une analyse longue et détaillée, pourrait être abordé dans le cadre d'un autre travail.

Si l'essence peut être concrète et abstraite, comme on l'a évoqué plus haut, l'existence peut être attachée au concret et à l'abstrait.

4. Conclusion partielle

Dans la perspective de la mise en avant des précisions de Hartshorne en réponse aux éventuelles objections opposées à son principe de l'existence divine nécessaire, il convient de retenir que, selon le théologien néoclassique :

– l'existence peut être prédiquée d'une actualité concrète et à une actualité abstraite (le fait d'être dit en actualité quelque part). Ainsi il peut être dit que Dieu existe nécessairement pour indiquer seulement qu'il est immanquablement en actualité quelque part ;

– l'existence peut être attachée au concret et à l'abstrait. Située dans l'ordre abstrait, rien dans le concret ne peut en falsifier la vérité. Posée de cette manière au niveau des vérités abstraites, la nécessité existentielle divine n'a pas de contre-argument empirique. Par contre, sa dimension de vérité métaphysique a priori est telle que contredire sa vérité, revient à poser une contradiction dans le langage et la rationalité ;

¹³³ *Ibid.*, p. 247.

¹³⁴ Il est à remarquer ici la divergence d'approche entre Thomas d'Aquin et Hartshorne. Dans *ST Ia.*, la position thomiste est négative quant à inférer l'existence de Dieu à partir de la connaissance de son nom. Thomas, qui s'oppose à Anselme sur ce sujet, préconise plutôt l'argument cosmologique. La connaissance de la déité par le nom exigerait toujours une supposition à démontrer pour affirmer l'existence de Dieu. L'ordre de la création permet d'affirmer l'existence de Dieu tandis que chez Hartshorne (relativement inspiré d'Anselme) c'est l'ordre idéal qui permet d'affirmer avec certitude l'existence de l'être suprême. Cette opposition entre les deux penseurs est attachée à une divergence plus profonde relevant de leurs tableaux respectifs de la présentation du rapport entre Dieu et la création. Chez Hartshorne, la figure existentielle de Dieu démontrable a priori n'est qu'une dimension de son être ; elle doit être complétée par son identité actuelle liée à la création (dans la synthèse créatrice). Il sera démontré plus loin que les deux faces décrites de Dieu sont réellement liées à la création. Par contre, chez Thomas, la déité présentée sous une face plutôt unifiée que bipolaire est dans tous les points de vue, sauf celui de la raison indépendante de la création.

¹³⁵ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 258.

– le fait, pour les nécessités existentielles des essences, d’être liées à un ordre logique de vérités abstraites empiriquement infalsifiables permet d’affirmer que l’existence divine nécessaire dispose d’un domaine de traitement ou de vérité qui lui est propre. Et ce domaine consiste dans l’ordre analytique et logique du langage humain.

CHAPITRE III : INSERTION DE LA NÉCESSITÉ EXISTENTIELLE DIVINE DANS UNE CONCEPTION PLUS ÉLARGIE DE LA NATURE ABSTRAITE DE DIEU. LA GRILLE DE NCnc¹³⁶

Quelles que soient les objections lancées à son argument ontologique, le théologien néoclassique a poursuivi ses investigations. Il visait à insérer cet argument de la nécessité existentielle divine dans une structure logique qui, cette fois, lierait l’existence nécessaire de l’être divin à une certaine contingence de Dieu, établie au niveau toujours abstrait. Dans l’ensemble de la théorie hartshornienne, la nécessité existentielle divine devrait être démontrée comme (nécessairement ou immanquablement) liée (au niveau même abstrait) à une certaine nécessité du monde (au niveau idéal) et à la contingence de la création (ou du monde). Autrement dit, d’un côté, Dieu, du point de vue de l’existence nécessaire, devrait être présenté au niveau toujours abstrait comme étant « quelque part immanquablement lié à des actualités » ; d’un autre côté, toujours au niveau abstrait, le monde devrait être conçu comme nécessairement attaché à l’idée d’un Dieu existant nécessairement. Ce monde devrait être aussi déclaré nécessaire. Mais s’il y a un monde nécessaire, ce dernier doit avoir une réalité concrète du « monde » qui en démontre l’existence *hic et nunc*. Ainsi, l’exposé hartshornien logique modal de la nécessité existentielle visait déjà, à ce niveau abstrait, à poser une relativité divine au monde et à la concrétude. Dans cette situation, la nature abstraite devait devenir un lieu où Hartshorne présente des objections à plusieurs principes thomasiens impliquant la thèse de la relation entre Dieu et la création. Parmi ces principes, l’on peut citer : la création *ex nihilo*, la non-éternité du monde (du point de vue de la foi), la divinité du Christ, la Trinité, la dimension cosmique de la souffrance du Christ sur la croix. Dans les détails, comment Hartshorne est-il parvenu à poser ainsi la nécessité divine dans un exposé logique qui finit par imposer à Dieu une relativité (contre la transcendance), opposée à tous ces principes théologiques thomasiens ?

¹³⁶ Cet ensemble d’acronymes reprend des principes logiques modaux constituant des propriétés descriptives des rapports de Dieu au monde. N signifie Nécessaire (en majuscule il traduit la nécessité divine), C indique la contingence (en majuscule cette dernière concerne Dieu), n traduit la nécessité (en minuscule, celle-ci affecte le monde), et c désigne la contingence (en minuscule il indique la contingence des choses). Des rapports entre ces acronymes découlent une description particulière de Dieu. Elle sera mieux comprise dans la suite de cette partie de l’exposé.

Par une approche purement logique, l'exposé précédent a démontré que l'essence de la déité d'un individu « Dieu » ne peut exister que nécessairement. Inversement, l'individu « Dieu » ne peut avoir une essence existante que par nécessité. En Dieu, essence, existence, individualité et nécessité coïncident. Une telle opération analytique est réalisable quand l'essence de l'individu Dieu traduit l'insurpassabilité et la « *worshpfulness* » impliquant la perfection.

Cette approche fonde ainsi un des aspects descriptifs de la dimension abstraite de Dieu. Dieu est l'être dont l'existence s'impose comme nécessaire au niveau analytique. Aucune donnée empirique ne peut rivaliser avec lui ¹³⁷. Alors, de ce point de vue, rien ne peut mettre fin à Dieu. Rien ne peut le changer. Aucune entité ne peut le faire venir à l'être ¹³⁸; aucune donnée ne peut lui retirer l'existence. Dieu ne peut cesser d'exister un seul instant. Il n'est aucunement contingent. Il est immuable et éternel.

Cependant, malgré la cohérence logique modale de cette théologie, Hartshorne ne se contente pas d'une description de la déité dépourvue de relation à la contingence. L'être divin ne peut être présenté comme une entité dépourvue des affects réels provenant des créatures. L'être nécessaire et immuable doit être décrit analytiquement aussi comme une entité en rapport avec la création. Cette donnée est de grande importance pour la cohérence même de l'argument ontologique hartshornien. Car une description analytique de la déité, limitée (sans plus) à argumenter en faveur de l'immutabilité et de l'éternité divines, ne serait qu'une reprise de la théologie classique (précisément dans la version anselmienne problématique). De fait, selon Hartshorne, l'« *id quo maius...* » d'Anselme peut être transformé en un « insurpassable immuable ». Cependant, comme en toute théologie classique, un tel concept manquerait encore de la part de réalité contingente.

Or, pour Hartshorne, le concept d'un être « existant nécessairement » et exempt de relation à la « concrétude » ne peut pas répondre aux exigences de la créativité. De fait, cette dernière implique une relation « expérientielle » interne et externe à tous les événements.

Hartshorne est convaincu qu'il doit y avoir un point de vue à partir duquel le même Dieu « nécessairement existant » et immuable peut être décrit à partir des analyses logico-linguistiques, comme étant lié quelque part à la créativité (réelle en lui et dans les créatures). Présenté comme l'« insurpassable » nécessaire, Dieu ne doit être tel qu'en existant en relation réelle avec l'ordre contingent. D'une manière ou d'une autre, il doit être contingent. Tout en disposant d'une face immuable, l'« insurpassable » Dieu doit avoir une réalité d'omniscience, d'amour et de participation par laquelle il demeure constitué de l'ordre contingent. Alors, comment concilier dans un même être une

¹³⁷ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 252.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 250.

insurpassabilité existant nécessairement et une participation (présence adéquate) immanquable à la contingence des créatures ?

En réponse à cette problématique, Hartshorne, dans *Creative Synthesis...*, fait suivre le chapitre XII : *Can There be a Priori Knowledge of What Exists*¹³⁹ (qui établit la nécessité d'un être « insurpassable » éternel), le chapitre intitulé *Ideas of God Exhaustive Division*.¹⁴⁰ De manière plus détaillée que le chapitre précédent, ce texte propose de résoudre le problème évoqué ci-dessus, en élargissant le concept de l'être « existant nécessairement » à celui d'un Dieu « insurpassable » mais immanquablement « quelque part en instance de contingence ».

La démarche consistera à travailler le sens d'une des catégories clés de la théologie analytique néoclassique : le concept d'existence. Concrètement, il s'agira d'exploiter l'« équivocité » de ce concept. Selon Hartshorne, d'une part, (1) il est vrai que l'existence fait un avec l'être « insurpassable » ; celui-ci existe nécessairement et donc de façon immuable. D'autre part, (2) la même existence implique toujours « le fait d'être en actualité quelque part », sans que l'on ait besoin de préciser le « quid » de cette actualité. De la mise ensemble du (1) et du (2), on obtient l'affirmation complexe et contrastée : l'être « insurpassable » existe nécessairement de manière immuable ; par le fait de son existence, la même entité est quelque part en actualité (sans que l'on ait à dire laquelle). « Être quelque part en actualité » signifie : disposer d'une classe non vide d'expérience (d'une manière ou d'une autre) en contingence. L'« insurpassable » dispose ainsi directement d'une certaine forme de contingence, comme une « classe ». Cette dernière est différente de la contingence concrète *hic et nunc*. Logiquement parlant, la dimension de contingence de classe implique un rapport indirect mais réel de l'« insurpassable » aux *états concrets*¹⁴¹. Cependant, étant donné qu'elle impose à Dieu une relation réelle au concret mais sans en indiquer la modalité précise, *hic et nunc*, cette contingence ne rend pas l'essence nécessaire identique avec quelque état divin ici et maintenant. L'on obtient alors que l'être nécessaire dispose d'une classe non vide de contingence. Cette dernière indique que, tout en demeurant immuable, l'individu Dieu est toujours en état de réalisation quelque part. Comment le chapitre XIII établit-il cette nouvelle approche théorique ?

¹³⁹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 245.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴¹ L'expression « *concret states* », se traduisant par *états concrets* au pluriel, reprend les mots de Hartshorne lui-même : voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, pp. 123, 124 (Dieu comme succession linéaire d'occasions ou d'états) ; voir aussi C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, pp. 64, 65 et 67. Bien souvent, Hartshorne parle d'état divin au pluriel aussi bien qu'au singulier. Il existe néanmoins une approche plus claire à établir entre les deux formulations. Car la notion d'états divins au pluriel porte en elle toute la problématique de la simultanéité et de la non-simultanéité de ces « états » en rapport avec la relativité physique. À cette étape du texte, l'usage de l'une ou l'autre des deux formulations permet de parler tout simplement de la dimension concrète de Dieu.

A. Articulation de la notion de l'existence nécessaire à celle de la contingence

Problématique et procédure

Pour comprendre la logique de connexion de la contingence¹⁴² à « l'existence nécessaire », il convient de rappeler certains principes clés de la théologie néoclassique, ainsi que la problématique pour laquelle ils constituent des solutions¹⁴³.

Selon Hartshorne :

- a) « Exister, c'est être quelque part actualisé en quelque individu et état [...] ».¹⁴⁴
- b) Pour ce qui est de « toutes les propriétés, excepté celles qui sont équivalentes à la déité, affirmer qu'une propriété existe signifie simplement qu'il existe un individu de quelque sorte que ce soit, en quelque état que ce soit, en instance d'en être sujet. Cependant, ce qu'est

¹⁴² Le chapitre XIII de *Creative Synthesis...* reprend ici une des questions qui a été au cœur du débat de l'articulation de l'argument ontologique à la créativité. On peut y situer le point nodal par lequel Hartshorne élabore une métaphysique imprégnée de l'empirisme logique (existence nécessaire et existence signifiant une actualité de classe) et de la créativité (états concrets divins que Hartshorne réfère aux entités actuelles chez Whitehead). De fait, l'architecture logico-modale imprégnée du formalisme de I. C. Lewis, Carnap, etc., avait réussi à fonder la nécessité existentielle divine sur un ordre abstrait (infalsifiable par le concret). La question restait alors ouverte de formuler comment l'« insurpassable » immuable pouvait être le même Dieu contingent dans des états concrets. Hartshorne développe un second sens de l'existence qui requiert l'actualité (créativité voir Whitehead, Bergson, Berdyaev...) tout en fondant la nécessité de « l'insurpassable ». En effet, la déité implique « l'existence nécessaire » ; « l'existence nécessaire » présuppose « l'existence tout court » ; « l'existence tout court » signifie en son verso : « être en actualité quelque part ». Or « être en actualité quelque part », c'est porter une « existence contingente de classe » qui ne peut demeurer vide. Comme on le verra plus loin, ce sens d'existence contingente est plutôt abstrait et général. En tant que réalité exigée comme contingence de classe et irréductible à aucun de ses éléments pris à part, ce sens ne pose aucune « concrétude » dans l'essence nécessaire. Pourtant, il relie inmanquablement l'individu porteur de cette essence aux états concrets divins. Si l'on poursuit la logique de Hartshorne jusqu'au bout, on devra admettre qu'affirmer que la classe contingente de Dieu ne peut rester vide, c'est poser qu'il existe nécessairement en Dieu une réalité incontestable selon laquelle l'être divin comme un X est constitué quelque part d'une relation à Y, entité en actualité. Dieu ne peut être dit seulement « aimant », il est « aimant un X ou un Y ». Voir ici l'esprit de *Creative Synthesis...*, page 82. Alors, à l'intérieur d'une individualité unique, son être nécessaire et « insurpassable » coexiste avec son « être en relation contingente avec la classe Y non vide des entités. Toute la suite du texte consiste à éclaircir la démarche de Hartshorne, ainsi que les questions théologiques qu'elle entraîne.

¹⁴³ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 254.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 254. Le principe de la relation infrangible entre la nécessité et l'existence « en actualité quelque part » était déjà développé au chapitre XII et dans d'autres textes. Le chapitre XIII n'en fait qu'une exploitation plus détaillée et en tire les conséquences pour mieux préciser le sens de l'argument ontologique. Dans le chapitre XII (*Ibid.*, p. 251), Hartshorne l'énonçait déjà en ces termes : « De toutes les façons, il est nécessaire que ces abstractions soient quelque part actualisées. Si nous nommons Dieu " créateur ", alors il est nécessaire qu'il existe avec " quelque créature " ou des créatures, sans que l'on ait besoin de préciser de quelle créature particulière il est question. En d'autres termes, le créateur doit être, et doit être non simplement en potentialité mais en actualité créatrice. Il doit être Dieu en quelque créature ou une autre, mais il n'a pas besoin d'être notre Dieu ou Dieu d'Abraham. Car, tout comme Abraham, " nous " n'existons pas par nécessité. De toute façon, Dieu en état particulier d'être " créant une donnée particulière " des créatures n'est pas moins contingent que celles-ci.

l'individu en question requiert des informations additionnelles »¹⁴⁵. Dieu est exclu de cette classe d'individus car, en Dieu, propriété et individu forment déjà une seule et même chose.

- c) Par ailleurs, affirmer « que l'individu existe, signifie qu'il y a in fine un événement constituant un état du sujet en question »¹⁴⁶. « Exister, c'est être actualisé en quelque individu ou état. » « Pour tous les individus, y compris Dieu, l'état actuel dans lequel l'individu existe est contingent »¹⁴⁷. Alors, si Dieu est un individu (faisant un avec ses propriétés) existant, il doit y avoir quelque part au moins un état contingent qui en vérifie la réalité. La classe de cet état contingent ne peut rester vide. La réalité « insurpassable » doit être en actualité quelque part. On voit alors que la pensée de Hartshorne – qui relie la contingence à l'insurpassabilité – s'éclaire par le sens de l'existence présupposé dans ce contexte. Le fait d'« exister » qui, dans sa signification analytique, implique une existence nécessaire, est lié à un deuxième sens qui lui est inaltérable : exister, « c'est être en actualité quelque part ». L'existence d'un être parfait fait un avec sa nécessité. Cet être ne peut exister que de manière nécessaire. Cependant, la même existence implique toujours que l'être en question soit « en actualité quelque part ». « L'actualité quelque part » confère à Dieu une dimension particulière : celle d'une existence liée à la contingence dont la réalité est une classe de réalités qui ne peut rester vide.

Ainsi, tout en étant nécessaire, l'existence de Dieu entraîne, par son second sens, une classe de relation divine (contingente) au monde, qui présuppose au moins et immanquablement un état divin en instance d'actualité. Si Dieu existe, il doit être en actualité quelque part. Cette expression implique que la classe de relation divine (faisant de Dieu un être contingent) au monde ne peut demeurer vide. Si, d'une part, « exister » pour Dieu coïncide avec la nécessité (sens (1) abstrait), d'autre part, « exister » implique déjà le fait pour l'être divin « d'être toujours en actualité quelque part » (sens (2) qui relie Dieu au concret). Le fait d'être en actualité quelque part implique ici une forme de contingence¹⁴⁸ qui ne se conçoit qu'au niveau idéal par le contenu de l'expression « être quelque part ». Cette catégorie renvoie au concret sans préciser la donnée concrète *hic et nunc* concernée. « Être en actualité quelque part » est une dimension abstraite qui implique que le sujet qui en est constitué, est immanquablement lié au concret ; par ce fait même, il est immanquable et contingent. Toutefois, on ne précise pas le *quid* concret de la contingence concernée. Cette contingence (que Hartshorne représente par la lettre C) est idéale et abstraite tout en reliant immanquablement – donc réellement – son sujet au concret. Elle est différente de la contingence concrète (*hic et nunc*) d'un état concret.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 254.

La subdivision de l'existence en ses deux sens permet de respecter le principe selon lequel la nécessité (abstraite) ne peut logiquement coexister avec la contingence (concrète) sous un même rapport. En impliquant une contingence de classe plutôt qu'une contingence concrète, le sens (2) de l'existence relie l'être nécessaire à une donnée contingente idéale (être en actualité quelque part) et non à une réalité contingente concrète (*hic et nunc*).¹⁴⁹ Hartshorne parvient à articuler la nécessité existentielle à l'ordre concret sans détruire la nécessité (en y reliant une contingence concrète) et sans la détacher de la concrétude (la contingence de classe est un intermédiaire qui connecte immanquablement l'être nécessaire au concret).

Située dans l'unique individu, la direction dans laquelle l'existence est convertible à la nécessité est immanquablement articulée à celle dans laquelle elle (la même existence) implique que l'être en question est forcément relié à un état contingent au moins. La valeur de contingence, qui coexiste ici avec la nécessité dans l'unique individu, est de l'ordre d'une classe et non d'une réalité concrète *hic et nunc*. Ainsi situées dans un ordre a priori, la nécessité et la contingence de classe constituent le même individu sans contradiction.

En effet, par la contingence de classe, rien de concret n'est posé à l'intérieur du « nécessaire ». De ce point de vue encore abstrait, le « nécessaire » est indiqué comme toujours situé et réalisé en au moins une « instanciation ». Par ailleurs, du point de vue des états concrets (qui n'est pas le point de vue de la nécessité), le même « insurpassable » sera décrit comme « constitué » par des « instanciations », le concret incluant l'abstrait. La dimension de la contingence C de classe que Hartshorne articule à la nécessité existentielle est d'un grand enjeu dans la différence de son thésisme avec celui de Thomas d'Aquin, particulièrement sur la question de la relation entre Dieu et la création.

B. Enjeu de la contingence C de classe

Si N indique la donnée nécessité existentielle divine, si, au niveau abstrait, l'existence et la Nécessité font un, si C est uni aux états divins actuels, alors le même Dieu N nécessaire dispose d'une existence par laquelle il est actualisé quelque part. Cette existence est à la fois multiple dans ses états actuels.

Pour Hartshorne, il s'agit là d'une théorie qui permet d'inclure logiquement la conception de l'être nécessaire dans l'ordre de la « concrétude ». Elle était malheureusement absente, dit-il, dans la théologie classique. Par conséquent, cette théologie, en l'occurrence, dans sa version thomasienne, ne pouvait concilier la nécessité existentielle et la relativité divine. Elle excluait toute relativité (contingence) de

¹⁴⁹ Hartshorne précise que « la nécessité selon laquelle la déité est concrétisée quelque part n'est pas en elle-même une chose concrète » (*Creative Synthesis...*, p. 295). Cette existence est même nommée « une simple proposition » (« *the mere proposition* »). *Ibid.*, p. 295.

Dieu due à sa relation au monde. Cette difficulté explique l'incapacité pour la théologie classique de rendre compte d'un Dieu absolu, mais structuré réellement de propriétés de contingence (amour, participation, adéquation, souffrance...) dans ses interactions avec les créatures.

« Car Dieu n'y était jamais présenté comme membre de quelque classe que ce soit. Il n'était pas non plus présenté comme un être en tel ou tel état concret. On disait qu'il existait comme une réalité nécessaire à travers toutes ses propriétés : tel était le sens d' " actualité pure ", d' " absolu ", d' " infini ", de " totalement autosuffisant ", etc. Notre analyse, dit Hartshorne, a précisément montré que l'argument ontologique peut affronter cette difficulté si et seulement si il peut (et doit) y avoir des états contingents dans lesquels la divinité existe ». ¹⁵⁰

Alors, par N uni à C et aux états concrets (que Hartshorne représente par c), Dieu, tout en étant abstrait, est relatif tant par le fait de son existence (être quelque part en actualité) que par le fait de ses états actuels en interaction avec les données concrètes. Ainsi, les réalités (propriétés divines) qui traduisent cette contingence C, sont unies à son individualité « insurpassable » nécessaire. Hartshorne transgresse ici le principe de l'*Homological Fallacy*. ¹⁵¹

Selon ce principe, les propriétés ne peuvent pas être prises comme des équivalents de leur sujet, mais, en théologie néoclassique, Dieu est l'unique sujet en qui l'individualité et les propriétés coïncident.

Dans cette perspective, les propriétés d'amour, de souffrance, de connaissance adéquate..., sont considérées comme traduisant « l'être de Dieu en actualité quelque part ». Elles exemplifient cette contingence de classe. Ces propriétés évoquent dans ce sens des réalités prises à titre de classe et, indirectement, leurs « instanciations » concrètes. Hartshorne évoque souvent ces propriétés en mettant en exergue leur dimension de classe (et parfois, au même moment, les faits de leurs « instanciations »). Dans ses diverses argumentations, il s'appuie habituellement sur toute donnée significative de contingence en Dieu pour qualifier l'individualité à la fois nécessaire et contrastée de Dieu (quelque part) liée aux actualités. C'est dans cette perspective qu'au chapitre XIII de *Creative Synthesis...*, il interprète, l'expression « l'amour de Dieu pour les hommes ». Cette idée peut signifier que Dieu, par le fait qu'il est en actualité quelque part, est censé être un individu « aimant tout homme en tant que créature ». La classe « Dieu vivant la contingence d'être aimant les hommes » ne peut rester vide. Dans le même ordre d'idées, il peut être dit que Dieu est « souffrant » des souffrances des créatures. Il s'agit d'indiquer que l'être nécessaire Dieu est, en vertu d'une contingence C de classe (ou du fait d'être en actualité quelque part), un individu quelque part souffrant (en actualité de souffrir). La classe de cette actualité de souffrance divine ne peut rester vide.

¹⁵⁰ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 64.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 67.

On comprend alors que la portée de la prise en compte de la dimension de la contingence C de classe dans l'approche logique de l'argument ontologique est la nouveauté qu'elle apporte quant à la conception de Dieu : l'être divin y est conçu à la fois comme existant nécessairement et immanquablement structuré d'une contingence C. Cette dernière présuppose elle-même les actualités contingentes. Hartshorne construit un système qui insère la propriété de la nécessité divine existentielle dans une structure catégorielle où Dieu est immanquablement lié au concret, mais sans contredire son existence nécessaire. Dieu peut être dit amour ou immanquablement quelque part en actualité d'aimer, sans préciser laquelle, tout en demeurant l'être nécessaire. Il peut ainsi être doté d'une contingence de classe par la propriété d'amour mais sans contredire sa nécessité. Les mêmes conséquences peuvent être tirées à propos d'autres propriétés traduisant C, notamment la connaissance, la souffrance... Hartshorne pense construire de la sorte un système qui assume l'argument ontologique (Dieu comme être existant nécessairement) d'Anselme en l'insérant dans une pensée qui considère Dieu comme immanquablement lié au concret.¹⁵²

C. Quelques remarques

1. L'état de la question de la contingence de classe

Il convient de signaler au passage que toutes les recherches sur la théologie néoclassique ne traitent pas systématiquement de cette notion élargie de la contingence en termes de classe¹⁵³. Tel est le cas de D.-W. Viney¹⁵⁴ qui, dans notre correspondance par e-mail (15 Mars 2005), semble l'omettre purement et simplement. H. Craighead¹⁵⁵ quant à lui évoque cette contingence, mais succinctement.

¹⁵² La question de l'existence (classe) et de l'actualité divine semble avoir été une des grandes préoccupations de la carrière de Hartshorne. Le dernier numéro de *Logos Sophia*, consacré à la correspondance de Hartshorne avec Donald Wayne Viney, y revient : D.-W. VINEY, « Charles Hartshorne's Letters to a Young Philosopher, 1979-1995 », in *Logos Sophia. The Journal of Pittsburg State University Philosophical Society*, 11, 2001, p. 55.

¹⁵³ Il est curieux que les différentes présentations de la pensée de Hartshorne n'aient pas exploité abondamment les distinctions de la notion de contingence de classe qui est au cœur même de son système. Pourtant, ce principe est omniprésent dans plusieurs de ses propos. Voir C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 63. Les explications de la contingence de classe ou de groupe peuvent être retrouvées ailleurs aux pages 62, 64-68, 105-106, 140 du même ouvrage. A ce sujet, vers les années 1990, Hartshorne précisait que, sans les distinctions des niveaux de sens d'actualité, de contingence et d'existence comme classe et comme réalité concrète, on ne peut rien comprendre de son approche de l'argument ontologique. 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. 717.

¹⁵⁴ Professeur à l'Université de Pittsburg State au Kansas, Donald Viney est l'un des philosophes qui fut proche de Hartshorne dans les dernières années de sa vie. Hartshorne a fait partie du comité de lecteurs de sa thèse intitulée : *Existence et actualité chez Charles Hartshorne*.

Ce professeur du Kansas est un auteur de référence concernant les mises au point les plus récentes au sujet des écrits de Hartshorne. L'une de ses dernières publications présente ses correspondances avec Hartshorne sous le titre : « Charles Hartshorne's Letters to a Young Philosopher : 1979-1995 », in *Logos-Sophia, The Journal of the Pittsburg State University Philosophical Society*, 11, 2001. Un des ses écrits intéressants quant à la question traitée

Cependant, précisons que, en certains de ses détails, cette contingence de classe a fourni à Hartshorne l'occasion d'argumenter contre la divinité du Christ. Prise dans sa dimension où « Dieu est quelque part en actualité d'interaction avec toute la collectivité des entités », elle lui a permis de remettre en cause l'individualité du Christ comme personne divine. Cette idée sera explicitée dans les paragraphes qui suivent.

2. La contingence générale collective en Dieu ¹⁵⁶

Dans la catégorie de la contingence assumée par C, il convient de préciser l'existence d'une des expressions de contingence concrète : la contingence générale, cosmique ou collective. Cette dernière ne doit pas être confondue avec telle contingence précise de Dieu due à sa relation à une réalité (*hic et nunc*) en actualité. Par la contingence de classe, qui peut être appelée cosmique (ou collective), Dieu est censé faire l'expérience d'une relation d'interaction avec l'ensemble des entités actuelles prises comme un tout. Dieu est l'unique sujet, objet de relation à la fois avec chaque entité prise à part et avec toutes les entités unifiées en une réalité cosmique. Dieu en reçoit une contingence collective et cosmique.

Cette forme de contingence relève « primordialement » de la créativité de Dieu selon laquelle ¹⁵⁷ Dieu est à la fois (a) sujet et objet de toute expérience particulière et (b) également sujet et objet de toutes

dans cet exposé porte le titre : « Philosophy after Hartshorne » in *Process Studies*, 30, 2, 2000, p. 9. Par ailleurs, interrogé par e-mail, sur la contingence existentielle chez Hartshorne, il répond que : « Hartshorne's distinction between two kinds of contingency, to which Craighead refers, is the distinction between *contingency of existence* and *contingency of actuality* (See Hartshorne's *The Logic of perfection*, p. 64). Contingency of existence is the contingency of an individual existing or not existing. Contingency of actuality is the contingency of the actual state an individual is in ; the actual state I am in as I write this letter is contingent in the sense that I could have been in a different actual state (for example, the actual state of doing the laundry). Contingency of existence also applies to me. Had world history been slightly different I might never have existed; moreover, someday I shall cease to exist. Hence, my existence is contingent. In Hartshorne's view, God necessarily exists ; therefore, the contingency of existence does not apply to God, only the contingency of actuality applies to God. Hartshorne's proof that God's actual states are contingent is this : God has perfect awareness of what is actual ; but what is actual (for example, me as writing this letter) is contingent ; therefore, God's awareness could have different contents (for example, me doing the laundry). Hartshorne says that Carnap helped him to formulate this argument».

¹⁵⁵ H. CRAIGHEAD, « Non-Being and Hartshorne's Concept of God », in *Process Studies*, 1, 1, 1971, p. 15.

Quant à S. Sia, son approche est plus explicite. Voir « *Dipolar Theism* » dans S. SIA, *God in Process Thought*, Martinus Nijhoff Publisher, Netherlands, 1985, pp. 49-53. Cependant, la présentation synthétique de Sia n'explicite pas les rapports logiques établis dans *The Logic of perfection...*, notamment le lien entre la contingence de classe et l'existence nécessaire.

¹⁵⁶ Hartshorne utilise le concept de « collectif » uniquement du point de vue des créatures pour signifier l'ensemble de toutes leurs réalités particulières unifiées en une seule donnée et considérées simultanément. Une telle donnée peut être dite cosmique. Dans ce texte, pour faciliter l'effet de sens, nous utilisons, le même concept en l'appliquant à Dieu avec des équivalents comme cosmique, général, universel, adéquat. Ces catégories désignent, du côté de Dieu, une dimension par laquelle il expérimente, à la fois, chaque réalité et toute la collectivité des entités en tant que telle.

¹⁵⁷ Cette différence entre les deux dimensions de la contingence permet de mettre au clair l'affirmation selon laquelle « A cause du quantum naturel des choses, tous les individus, y compris Dieu, " endurent " à titre des sociétés une réalité qui exemplifie deux types de *procès* : " concrescence " et transition. Cela signifie que toutes les

les expériences prises collectivement. (b) qui est « général » universel, n'est pas réductible à (a), particulier.

Cependant, avec C, cette contingence (b) représente les réalités divines dans leur statut « *All-inclusive* ». Chacune caractérise Dieu dans son rapport à une entité et en même temps à toute la collectivité des entités. Par exemple, pris dans ce sens, l'amour de Dieu, signifie un rapport de Dieu à chaque entité et aussi à toutes les entités comme telles. Dans *Creative Synthesis...*, Hartshorne introduit une notion significative à ce sujet : en C (sous-entendu), les qualités divines contingentes sont davantage considérées comme inclusives du point de vue cosmique. Elles assument la totalité des valeurs contingentes. Par contre, les qualités contingentes non divines doivent être particulièrement exclusives car elles représentent seulement des fragments de la valeur totale des qualités contingentes.¹⁵⁸ Cette dimension cosmique de C inclut à la fois la contingence générale (collective) en Dieu et les contingences multiples.

Vers 1957, le concept de contingence générale ou collective, qui est impliquée par C¹⁵⁹, permet à Hartshorne d'établir une différence (de grand enjeu en théologie révélée) entre un Dieu qui souffre intégralement et adéquatement de toutes les souffrances du monde (toutes les entités prises ensemble) et le Christ souffrant sur la croix (jugé par la théologie néoclassique comme inefficace pour une souffrance collective). Selon lui, le Christ comme être humain ne peut porter une souffrance adéquate au monde

actualités oscillent perpétuellement entre deux phases : comme des sujets " expérimentant " d'autres objets, et comme des objets expérimentés par d'autres sujets. Toute expérience, y compris celle de Dieu, est sociale dans sa nature et possède cette dualité structurelle irréductible. Une différence importante entre la situation de l'être divin et celle des autres réalités réside dans le fait que Dieu jouit de l'unique double distinction d'être le seul sujet qui expérimente tous les objets et le seul objet qui est expérimenté par tous les sujets dans chaque concrescence momentanée. Cette réalité s'accomplit bien qu'elle soit une " intuition " " inimaginablement " complexe dont la donnée est l'univers. Dieu reçoit ou " préhende ". Il connaît parfaitement ce que possède " l'entière " du monde de manière cumulative. Alors, dans la phase transitionnelle, telle est la base à partir de laquelle Dieu reverse le meilleur futur dans le monde et dans chaque quantum d'occasions ». La même idée est exprimée autrement dans *The Logic of perfection...* : « Now the divine valuation includes all antecedently actualized value incomparably surpassing them all. Thus God is the whole of the content offered to our experience, and hence the whole cause in relation to him ». p. 275. Voir aussi pp. 151, 322-323. Voir dans le même sens l'idée de Dieu comme garant cosmique de non-possibilité de chaos et de frustrations entre les événements dans C. HARTSHORNE, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1967, p. 64. Aux pages 91 à 137, les concepts les plus parlants à ce sujet sont ceux qui mettent en lumière le statut divin d'« individu universel ou cosmique ». Il s'agit en l'occurrence d'« organisme cosmique », d'« interaction cosmique », de « lois cosmiques », de « système cosmique », de « conscience cosmique ». Ces catégories évoquent la « collectivité » des données qui structurent le fonctionnement incluant toutes les entités dans une unité en luttant pour éviter le chaos ou des frustrations. L'individu qui contribue grandement à appeler les interactions des entités (dites ici cosmiques ici) est Dieu. Il est censé être en interaction avec chaque état avec la collectivité de toutes les entités. Par rapport à cette collectivité, il reçoit une forme de contingence particulière. Si le cosmos existe, cette dernière est une classe qui ne peut demeurer vide. La même idée de contingence divine collective peut être approfondie à la lumière du chapitre V : « *The Theological Analogy and the Cosmic Organism* », in C. HARTSHORNE, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden, Connecticut, Archon Books, 1964, p. 174.

¹⁵⁸ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 264.

¹⁵⁹ Cette contingence peut être aussi impliquée par la créativité.

(nous y reviendrons plus loin). Seul Dieu peut être C à ce point de vue et souffrir des douleurs, aussi bien de la collectivité de toutes les entités que de chaque entité en son état événementiel.

La contingence C doit, dès lors, être comprise comme incluant la classe des propriétés divines contingentes ainsi que la souffrance divine universelle (ou collective). Dans l'esprit de *Creative Synthesis*..., cet ensemble évoque également (implicitement) toutes les actualités concrètes de Dieu dans une seule notion de contingence. La déité relative qui en découle inclut de manière contrastée l'existence nécessaire dans une notion globale contrastée de Dieu. Tout en demeurant nécessaire, Dieu est alors qualifié de « *All-inclusive* »¹⁶⁰. Tout en étant a priori éternelle et immuable dans un aspect, la déité est pourtant marquée de contingence dans relation interne au monde dont elle fait l'expérience¹⁶¹. Sans déjà exploiter toutes les implications théologiques de la catégorie de la dimension concrète divine, cette étape de l'exposé suggère simplement un élargissement de la compréhension de l'être divin nécessaire à une notion plus large qu'elle requiert : la déité « *All-inclusive contrastée* ».

Cependant, les précisions sur l'enjeu théologique de la contingence divine collective ne doivent pas occulter l'impact de la notion des états concrets sur l'ensemble de la théorie de la « relativité divine ».

3. L'enjeu particulier de la contingence divine à partir de ses états concrets

La relativité divine marquée de contingence à partir de son rapport à telle ou telle créature concrète mérite, quant à elle, un développement particulier. A la différence du principe de C contingence de classe, le principe de la relativité divine à partir de son rapport au concret *c hic et nunc* peut suggérer

¹⁶⁰ Dans l'ensemble des arguments de Hartshorne, les deux niveaux différents de la même contingence seront utilisés chaque fois à tour de rôle (et parfois corrélativement) pour expliciter l'image « *All-inclusive* » et contrastée de Dieu. Bien plus, il demeure encore vrai que la relativité divine qui constitue la base inclusive de l'absoluité, sera aussi explicitée rien qu'à partir de la « *all inclusivity* » prise en elle-même. Et sur ce même sujet d'autres arguments (contre la théorie de la simplicité divine excluant toute contingence) seront aussi dérivés rien que sur la base de la conception des états divins concrets. Ainsi, chez Hartshorne, tout en étant unifiée, l'approche de la *relativité divine* (voir titre *The Divine Relativity*) en rapport aux débats théologiques est « pluri-aspectuelle ». Cette partie du texte ne fait qu'ébaucher certaines implications de cette relativité, dans le contexte de l'insertion du concept de nécessité à l'intérieur de celui d'une image contrastée de Dieu. Une des parties de la suite de l'exposé (notamment la présentation de l'aspect divin concret) reviendra plus explicitement sur la relativité divine à partir d'autres points de vue.

¹⁶¹ Chez Hartshorne, cette description plutôt globalisante de Dieu, qui articule la déité « insurpassable » à la contingence divine, est exigée par l'enjeu de la dimension divine concrète dans l'ensemble de son système. Il sera expliqué plus loin qu'en lui-même « l'insurpassable » n'a pas de sens sans être considéré comme intimement inclus dans l'aspect concret. Bien mieux, en regardant Dieu du point de vue de la « concrétude », Hartshorne indique que l'« insurpassable » (où se situe l'être décrit comme nécessaire abstrait) est à considérer comme toujours actualisé dans la réalité concrète. En bref, il est « insurpassable-surpassable ». Par contre, du point de vue de l'analyse de la déité nécessaire, la dimension contingente de l'être divin n'est pas matériellement inhérente à la nature abstraite. En effet, le concret inclut l'abstrait dans sa synthèse existentielle, alors que l'abstrait n'inclut pas la concrétude matérielle. La nature abstraite n'a alors de sens (du point de vue de notre expérience) que parce qu'elle est appréhendée dans l'expérience concrète. Il faut que nous existions pour parler d'un Dieu nécessaire et éternel.

un concept radicalisé de la relativité en Dieu.¹⁶² Son rapport à la question de la relation de création peut être encore davantage significatif.

En effet, le sens de la relativité divine, qui doit être fondé sur son interaction avec des états concrets (contingents) *hic et nunc*, peut ramener à la surface le thème des identités divines concrètes structurant son être comme « société ordonnée d'occasions ». Considéré dans ce registre comme un être constitué des plusieurs états changeants (en devenir), l'être de Dieu peut être envisagé comme chaque fois limité, contingent. Cette conception de la réalité divine poserait ainsi une dimension plus explicite et conséquente de la contingence. Les enjeux théologiques y seraient encore de taille.

Par exemple, le fait pour Dieu d'être le « Dieu » d'Abraham, à la différence du Dieu des « Bantous » et du Dieu nié par Sartre, implique pour lui une identité divine concrète (historique, en devenir) limitée (surpassée). Ainsi, pour ne parler que d'elle, l'identité du Dieu abrahamique se crée dans la relation de l'être divin avec Abraham. Cependant, tout en étant réalisé dans cette identité d'un point de vue concret, le Dieu « nécessaire » et éternel la dépasse par son éternité abstraite. Tout en portant en lui l'identité contingente du Dieu d'Abraham (« surpassable »), l'être divin demeure le N nécessaire éternellement « insurpassable ». Or, du point de vue de son être en concrétude, ce Dieu est sujet à des limitations dans l'histoire :

- il est le Dieu d'un temps précis ;
- il n'est pas le Dieu omniscient vis-à-vis du lendemain d'Abraham ;
- il ne peut être providence, ni tout-puissant¹⁶³ par rapport aux événements ;
- il est faillible face aux valeurs impossibles.

Toutes ces données sont induites par la contingence divine entraînée par les interactions de Dieu avec la vie d'Abraham.

De nombreuses données peuvent être ainsi dérivées de la contingence divine due aux états concrets c contingents. Elles feront l'objet d'un traitement ultérieur dans l'exposé de la nature divine concrète.

¹⁶² Il convient de remarquer au passage que la prise en compte des états divins concrets est capitale pour distinguer la pensée de Hartshorne de celle de Whitehead. Selon Hartshorne, la nature conséquente de Whitehead est « capturable » dans un concept, alors que les états concrets divins échappent à toute analyse et ne peuvent être appréhendés que de manière intuitive. Dieu n'est pas une entité actuelle ; il est plutôt une société personnelle organisée d'occasions. L'« événementialité » de ces occasions échappe infiniment à toute conceptualisation. Les seules données de la réalité divine conséquente que nous pouvons décrire sont ses propriétés telles que l'on peut les appréhender en termes de contingence de classe. Hartshorne indique que, dans la mesure où la nature conséquente de Whitehead se situe du côté formel, elle ne peut pas être présentée comme contingente. Voir 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. 717.

¹⁶³ Les critiques hartshorniennes de la théologie classique à ce sujet sont explicitées en détail dans *Omnipotence and Other Theological Mistakes...*

Au total, Dieu est alors N et C. Cependant, C implique (implicitement mais immanquablement) qu'il est en situation de contingence dans une relation avec au moins quelques réalités c contingentes dans le monde.

Toutefois, Hartshorne précise encore sa pensée en soutenant que, s'il existe un être divin nécessaire, le sens même de la catégorie « Dieu » implique que ce dernier doit avoir un monde « quelque part » : il ne peut y avoir de Dieu sans monde. Autant la catégorie *Dieu* évoquant l'être parfait implique une existence N nécessaire, autant elle entraîne encore, au niveau idéal, un monde nécessaire. Le mot « Dieu » signifie alors « Dieu-monde ». Il doit y avoir une éternité idéale du monde liée à l'éternité impliquée par la catégorie *Dieu*. Toutes les créatures prises ensemble constituent donc le monde comme une classe impliquée par le sens même de la catégorie *Dieu*. Si Dieu est dit « créateur », il doit y avoir une classe nécessaire : « créature » ou « monde ». La nécessité que Hartshorne accorde au monde ou aux créatures prises comme un ensemble, une classe (sans que l'on évoque par là telle ou telle créature précise), est indiquée par la lettre n. Cette lettre représente ¹⁶⁴ les créatures comme un ensemble, une classe dont la nécessité est entraînée par le fait même de la catégorie *Dieu*. Son enjeu pour poser la relativité divine n'est pas des moindres. De même que c, cet ensemble (ou classe) est considéré comme une donnée impliquant une relativité pour l'être divin : par un monde n, Dieu est de toute éternité et dans l'ordre abstrait, « Dieu-monde ». Une des conséquences de ce principe consiste à considérer que, si Dieu est N et qu'il y a un monde n (or, s'il existe, le monde n présuppose des réalités concrètes contingentes c), alors l'être N qui est déjà C est lié à n et implicitement à c.

Au total, la pensée de Hartshorne aboutit à la construction de l'existence divine N nécessaire comme une dimension liée à sa concrétude C comme classe. Cette dernière lie immanquablement l'être divin à la concrétude c *hic et nunc* des choses. La même catégorie *Dieu* par N implique un monde n. Ce monde n impose pour Dieu d'être implicitement lié aux réalités c, car n ne peut exister sans présupposer c. En effet, notre idée d'un monde nécessaire n'est pensable qu'à partir du fait que nous connaissons l'existence de ce monde présent concret.

Ainsi, l'idée de Dieu dans la nature abstraite est forcément la résultante du rapport des données induites par l'ensemble des ces acronymes : NCnc. Le Dieu qui y est structuré est à la fois nécessaire et contingent. Il inclut en lui deux aspects : l'un nécessaire et l'autre contingent. Hartshorne parle dès lors d'un Dieu « *All-inclusive* ».

¹⁶⁴ On peut encore en trouver une explication dans : C. HARTSHORNE, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1967, p. 64. Dieu et le monde comme nécessaires sont dotés de statuts dits « a priori ».

4. Dieu comme le « *All-inclusive* »

La catégorie du « *All-inclusive* » fait de l'« insurpassable » une réalité « bi-aspectuelle » : l'être nécessaire N portant en son verso la contingence C. Par cette contingence, l'être divin est censé, d'une part, « inclure » son existence nécessaire dans chacun des états concrets contingents et, d'autre part, inclure en lui, en sa réalité même, toutes les expériences de contingence des êtres. Au total, la catégorie *Dieu* se constitue par une dimension incluant l'être nécessaire dans sa réalité concrète contingente. Constitué de ses dimensions de nécessité et de contingence, dans une structure ontologique où la deuxième inclut en elle la première, Dieu est alors dipolaire.

Comment Hartshorne explique-t-il l'inclusion de la nécessité existentielle dans la dimension divine de contingence ?

Selon le théologien néoclassique, l'abstrait exclut le concret : quand on a une nécessité, on exclut le contingent dans le même ordre. Hartshorne se veut alors conforme à ses ressources en S4 et S5 chez C. I. Lewis ¹⁶⁵ : « la nécessité de p implique la nécessité de la nécessité de p », soit : « $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ ». La nécessité ne peut inclure la contingence et la vérité totale – qui assume à la fois le nécessaire et le contingent – doit être contingente.

D'un autre côté, dans le monde contingent, toute pensée de la nécessité passe par une synthèse entre le concret et l'abstrait. De ce fait, l'abstrait ainsi utilisé est inclus dans la réalité de l'expérience concrète qui le pense. Quand nous pensons « Dieu », l'idée même abstraite de déité ne peut exister qu'à l'intérieur de l'expérience de notre monde contingent qui « la pense ». Il y a donc un rapport asymétrique ¹⁶⁶ entre l'abstrait et le concret. Du point de vue de l'abstrait, le concret et l'abstrait sont symétriquement opposés. L'abstrait exclut le concret. Du point de vue de la concrétude, le concret inclut l'abstrait comme ingrédient sémantique. Quand je pense Dieu comme un être en rapport avec moi, je peux l'imaginer comme un être abstrait tout en le considérant comme une personne concrète en dialogue. Dieu, dans mon expérience religieuse *hic et nunc*, inclut Dieu comme être nécessaire. Mon idée de Dieu est structurée aussi bien de ce que je pense de lui comme un être nécessaire que de ce que je ressens de lui comme une personne en dialogue concret avec moi. Par contre, pris comme un être existant de manière nécessaire, Dieu doit être pensé comme une catégorie sans concrétude. Ainsi, la réalité de Dieu du point de vue concret inclut aussi bien le concret que l'abstrait. La pensée de Dieu dans l'abstrait et celle qui

¹⁶⁵ Voir A. THAYSE, *Logique*, Vol. 3. *Méthode pour les intelligences artificielles*. 3. *Introduction philosophique et historique à la logique modale*, Paris, Hermès Science Publications, 2000, p. 75.

¹⁶⁶ 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.

l'évoque dans le concret forment une relation asymétrique. L'ordre du concret inclut celui de l'abstrait, alors que l'inverse n'est pas envisageable.¹⁶⁷

Ainsi, la catégorie *Dieu* considérée, du point de vue concret, comme un être « *All-inclusive* » traduit l'inclusion de sa dimension abstraite nécessaire à l'intérieur d'une multiplicité d'états divins d'où elle est expérimentée dans les entités concrètes. L'être divin y reste pourtant conservé comme une entité à la fois, plurielle, changeante et nécessaire, mais dans une réalité Une. La même catégorie traduit l'être divin comme une donnée toujours quelque part (en contingence de classe) réalisée en de multiples actualisations dans des états concrets (contingence concrète).

A l'instar d'autres aspects de sa doctrine, corrélatifs à celui de la contingence C, la pensée de la déité « *All-inclusive* » a été utilisée par Hartshorne dans plusieurs de ses ouvrages pour tirer des conclusions opposées aux diverses théologies (y compris celles qui sont dites révélées). *The Divine Relativity...*¹⁶⁸ et *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, sont des textes particulièrement évocateurs à ce sujet.

Dans cet exposé, la catégorie de la déité « *All-inclusive* » permet d'expliquer que l'être nécessaire N, « insurpassable », éternel et immuable, est en même temps contingent C. Dieu est ainsi une réalité structurée de propriétés en rapport contrasté. Le principe hartshornien des « contrastes ultimes »¹⁶⁹ préconise qu'étant donné qu'il est « *All-inclusive* », Dieu peut être considéré, en vertu de sa dimension abstraite nécessaire, comme absolu et immuable. De manière *contrastée*, en vertu de sa liaison aux contingences, il peut aussi être dit relatif, changeant, limité.¹⁷⁰ Dans *The Divine Relativity...* et dans *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, la dimension divine « *All-inclusive* », exploitant les « contrastes ultimes » et le principe d'« asymétrie » entre l'abstrait et le concret, est mise à profit pour soutenir une opposition fondamentale aux principes théologiques classiques qui n'attribuent à Dieu que

¹⁶⁷ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, *The Prejudice in Favor of Symmetry*, p. 224 : « The whole of knowing and known is the knowing, not the known ».

¹⁶⁸ Il faut noter au passage que le texte de *The Divine Relativity...* (1948, 1^{ère} édition), précède *Philosophers Speak...* (1957) et *Creative Synthesis...* (1972). Ces deux derniers documents constituent des sortes de prolongements et d'explicitations du premier. Cependant, *The Divine Relativity...* semble exploiter les mêmes principes, particulièrement dans une perspective d'objection aux théologies « absolutistes ». *Philosophers Speak...* en tire des applications critiques en confrontation avec des théologies précises. *Creative Synthesis...* intègre en lui, de manière plus systématique et logico-modale, la problématique de la déité relative. Ce document explicite et complète, par des arguments d'un genre beaucoup plus formalisé, toute approche de l'« insurpassable » nécessaire dans l'argument ontologique. Le chapitre « Ideas of God... », situé entre « Can there be... » et « Six Theistic Proofs », semble jouer ici le rôle de garde-fou méthodologique pour que toute approche de preuve (désormais à éclairer par l'approche logique de l'argument ontologique) soit toujours à intégrer dans un réseau d'argumentation globale incluant un rapport au concret et une démonstration analytique. On comprend alors que « Ideas of God... » prépare l'articulation nécessaire qui sera créée entre l'argument ontologique et l'argument cosmologique dans « Six Theistic Proofs... »

¹⁶⁹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99.

¹⁷⁰ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 99 ; voir aussi C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological...*, pp. 44-49.

l'immutabilité, la nécessité, l'absoluité, l'actualité pure, l'omnipuissance, en lui évitant toute relativité, toute faillibilité, tout devenir qui serait causé par sa relation à la création. La catégorie « *All-inclusive* » impliquant NCnc constitue donc un des points d'orgue des antinomies entre la pensée de Hartshorne et celle de Thomas d'Aquin sur la relation de création.

Par ailleurs, l'opération qui permet de saisir la dimension abstraite de l'existence divine nécessaire en l'insérant dans celle de la contingence pour former ainsi un concept de Dieu « *All-inclusive* » est importante à évoquer.

Cette opération consiste à prendre en compte le sens du concept « aspect » (en anglais : *respect*) dans l'exposé de Hartshorne.

Hartshorne distingue en effet « deux aspects » à partir desquels il est possible d'appréhender la déité. Dans l'un des deux aspects (a), Dieu est « insurpassable » : cela signifie qu'il est nécessaire car il surpasse toute chose ; dans un autre aspect (b), il est toujours « insurpassable » mais il doit être vu comme « se surpassant lui-même » à l'intérieur des relations internes et externes avec le concret. Dans ce sens, Dieu peut croître positivement en lui-même par rapport à son identité précise telle qu'elle se donne dans son devenir comme produit (créature) d'une expérience de rapport à un homme précis. En reliant les deux aspects (a) et (b), Dieu apparaît comme une réalité inclusive contrastée portant son insurpassabilité par une nécessité N et une contingence en C et c. Selon Hartshorne, il n'y a aucune contradiction dans l'affirmation selon laquelle Dieu est un être qui existe par nécessité et qui en même temps est contingent. En effet, si l'on considère Dieu selon l'aspect abstrait, il apparaît comme un être nécessaire. Si on change de regard en le saisissant dans son aspect du rapport à C et c, il doit être considéré comme une réalité contingente. En combinant les deux aspects, Dieu est alors un être « *All-inclusive* » : il inclut en lui sa nécessité existentielle dans sa dimension de concrétude et, à l'intérieur de cette concrétude, toutes les expériences structurant les différentes entités sont incluses en lui. Elles structurent son être. La concrétude de Dieu inclut aussi bien sa dimension abstraite, que la concrétude du monde.

Par ailleurs, pour une bonne synthèse sur la relativité divine déjà impliquée dans l'exposé de N et de Cnc, il convient de signaler que Hartshorne l'aborde à partir de plusieurs angles de vue fondés sur la contingence. Toutes ces perspectives d'approche peuvent toujours confirmer l'aspect concret de Dieu. On peut y distinguer parmi d'autres les données suivantes :

- (a) C, la contingence divine comme classe ;
- (b) c, la contingence due à tel ou tel état divin concret ;
- (c) la contingence due à l'unité de (a) et (b) avec N ;
- (d) la contingence divine « collective » ou générale ;
- (e) la contingence divine vue à partir de sa totalité « *All-inclusive* ».

Dans ses différentes investigations, Hartshorne évoque l'un ou l'autre de ces différents aspects de contingence selon l'urgence du débat : celle de l'argumentation et des démonstrations. Aussi, ses textes prennent-ils des titres et des développements variés selon l'opportunité d'exploiter telle ou telle perspective thématique de la contingence en opposition à une conception « absolutiste » de la déité.

Après avoir évoqué, à travers les acronymes NCnc, la réalité contrastée « *All-inclusive* » de l'existence de Dieu « insurpassable » dans ses origines religieuses, Hartshorne pose son théisme dans un diagramme matriciel (logique modale) au milieu de huit autres conceptions de Dieu.

Le diagramme matriciel permet par un procédé de comparaison¹⁷¹ de mettre de côté, moyennant des signes négatifs (-) et des cases vides, les conceptions inaptes à rendre compte d'une théorie de la déité fondée sur des rapports contrastés impliqués par NCnc. Le but de ces comparaisons consiste à montrer la valeur de vérité universellement inexpugnable du théisme de NCnc. Selon Hartshorne, cette valeur ne peut être atteinte par les systèmes.¹⁷²

Concrètement, la matrice donne la possibilité d'établir ouvertement des critiques contre certains théismes qui (du point de vue de la dimension divine abstraite immanquablement articulée à la concrétude par C et c et à la relativité par n) sont défaillants. La colonne numéro neuf de la matrice retient explicitement les positions du théisme classique (incluant celui de Thomas d'Aquin) et démontre ses faiblesses ainsi que ses incompatibilités avec une notion totalement contrastée de Dieu. Hartshorne y indique explicitement la difficulté du thomisme sur la question de la contingence de Dieu.¹⁷³

¹⁷¹ Méthode permettant une élimination exhaustive, l'un après l'autre, des raisonnements ou pensées théistes jugés incohérents.

¹⁷² Ces théismes ainsi que les athéismes sont également représentés par des acronymes dans le diagramme matriciel. Aussi convient-il d'annoncer au passage que cette étape « nécessitariste et contingentiste » de la pensée de Hartshorne dispose de la particularité d'évoquer le sens de l'Incarnation et de la crucifixion (christologie économique) par rapport au principe de la contingence C générale ou collective de Dieu. Généralement, le thème de la contingence divine constitue un des lieux où la pensée de Hartshorne se réclame plus proche de la conception biblique sur la relation entre Dieu et la création. Plus précisément, en rapportant la notion contrastée de la déité au propos de *Philosophers Speak...*, il devient possible de relever la difficulté christologique qu'elle entraîne : par C, le Christ est symbole de la finesse du christianisme pour concevoir une déité nécessairement constituée de contingence. Cependant, en vertu de la contingence cosmique ou collective en C, le même Christ n'est qu'un « symbole » de la déité (ce sujet sera développé plus loin de manière détaillée).

¹⁷³ Dans notre correspondance par e-mail, c'est là que D.-W. Viney situe l'aide de Carnap à Hartshorne pour démontrer l'incohérence du concept d'un Dieu thomiste uniquement simple, abstrait, immuable et sans lien à la contingence.

D. Présentation de la réalité divine en NCnc dans un diagramme matriciel

1. Correspondance de la notion contrastée NCnc de la déité avec les doctrines religieuses et philosophiques

Au regard de toutes les données modales impliquées par l'ensemble des acronymes (N C n c), Dieu est une réalité contrastée. Il existe de manière N « Nécessaire », C contingente de classe et « All-inclusive ». Si Dieu est « All-inclusive », il est alors structuré d'une haute et nécessaire relativité. Cette haute relativité, imposée par sa liaison à C, c et n, est appelée surrelativité ou superlativité.¹⁷⁴

Les données NCnc structurant la déité contrastée ont souvent été exploitées partiellement par des doctrines religieuses. Elles ont quelquefois été écartées par certains propos théistes et athées sur Dieu. Dans cette situation où l'un des buts de la métaphysique consiste à présenter une théologie qui rende mieux compte de la notion pertinente de Dieu en vigueur dans l'expérience religieuse, la notion de déité préconisée par NCnc est systématisée par Hartshorne essentiellement en vue de dépasser les théismes et religions « absolutistes », « nécessitaristes ».¹⁷⁵ Cette notion est également opposée aux théologies « négativistes ».¹⁷⁶

¹⁷⁴ En 1953, ce principe constituait déjà le fer de lance de Hartshorne contre les théismes fermés au principe de l'inclusion de la contingence en Dieu. Dans *Philosophers Speak...*, Hartshorne a parfois traduit le concept de contingence par celui de « souffrance ». Cette opération lui a permis de remettre en cause certaines théologies révélées de l'Incarnation et de la Trinité fondées sur une déité sans contingence (on y reviendra vers la fin de l'exposé). Hartshorne a dû recourir à Carnap pour proposer une déité logiquement structurée en vue d'affronter les autres pensées, le thomisme, en l'occurrence. Par ailleurs, le thème complexe de l'insurpassabilité conjuguée à la « surpassabilité » ou à la relativité était assumé dans une catégorie encore plus significative : la « surrelativité ». Cette catégorie fait résonner étymologiquement la conjonction de deux données :

(1) la particule « sur » ou dépassement au-delà de ce qui est « surpassé » ou relatif. Cette particule indique ainsi l'insurpassabilité.

(2) « relativité » fait penser au « surpassable » ;

L'ensemble du (1) et du (2) évoque l'« insurpassable » en instance d'expérience d'être « surpassé » en même temps qu'en passe de « surpasser ». Un tel être est alors à comprendre à partir d'un point de vue (aspect) comme « insurpassable » et d'un autre, comme toujours inclus dans une identité en expérience de surpasser sa relativité. Telle est la réalité signifiée par le « surrelativisme ». Hartshorne utilise cette terminologie pour désigner le théisme néoclassique comme une tendance de pensée consistant à affirmer l'insurpassabilité divine à l'intérieur d'une ultime relativité. Elle permet de penser l'absoluité divine (insurpassabilité) comme une réalité en « coextensivité » avec une expérience de surpasser ses états concrets. Voir *The Divine Relativity...*, p. 76. En incluant la souffrance à l'intérieur d'une conception de l'« insurpassable », ce principe sert aussi d'outil, dans *Philosophers Speak of God*, pour répondre à Von Hügel. Voir *Philosophers Speak...*, p. 162.

¹⁷⁵ Les théologies « nécessitaristes », « absolutistes » et « non contingentistes » refusent de présenter la déité en termes contrastés. Hartshorne y classe le thomisme et la théologie classique en général. Pour s'en faire une idée, voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 268.

¹⁷⁶ Ces théismes rejettent la possibilité d'exprimer la déité en termes humains car le langage est considéré comme contingent, alors que Dieu n'est pas réductible à ce que nous savons et disons de lui. Voir C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 268.

Parmi les doctrines religieuses les plus ouvertes à la conception contrastée de Dieu, le christianisme est l'une des plus explicites. Moyennant la doctrine de l'Incarnation et de la crucifixion, la tradition chrétienne est un modèle qui a symbolisé ¹⁷⁷ cette intuition de la déité contrastée NC en relation avec nc. À ce titre, la religion chrétienne est déjà plus philosophique que d'autres religions. Dans la même ligne de pensée que Berdiaev et Whitehead, Hartshorne rejette l'idée d'un Dieu qui ne serait qu'un spectateur observant les créatures souffrantes et malheureuses sans participer à leurs expériences. Ce Dieu là n'aurait qu'une connaissance abstraite et inadéquate des créatures. « Le rejet de la souffrance de Dieu est une profanation, comme le dit Whitehead. Dieu connaît et ressent pleinement nos malheurs. Car seul un sentir peut connaître un sentir. Il doit ressentir nos détresses sans en être lui-même effrayé (s'il s'agit là d'un paradoxe, tel est aussi le cas d'une connaissance adéquate) ». ¹⁷⁸

Le christianisme, avec ses symboles de la croix et de l'Incarnation, semble pointer vers la vérité de la souffrance de Dieu, malgré le déni officiel des théologiens, et quelles que soient les difficultés de la doctrine en question ¹⁷⁹. « Les autres religions tendent à considérer Dieu comme un simple spectateur ou à nier sa souffrance. En cela, elles sont philosophiquement moins profondes ». ¹⁸⁰

De nombreuses autres traditions philosophiques, notamment le thomisme, Spinoza et le bouddhisme, n'ont pas réussi à maintenir les différents rapports modaux contrastés qui sont « définitionnels » pour la déité. La pensée de Hartshorne qui, à ce niveau, semble approfondir sa critique

¹⁷⁷ « Symbolisé » ici doit être interprété de deux manières différentes :

(1) positive : la réalité du Christ indique l'intuition de soutenir une contingence dans la déité.

(2) négative : le Christ reste pourtant un *symbole*. Il *n'est pas égal à la réalité divine*.

Par le (1), le symbolisme de la crucifixion et de l'Incarnation est une indication claire de l'intention chrétienne de soutenir l'idée métaphysiquement jugée correcte d'un Dieu contrasté.

Selon le (2), le Dieu chrétien n'est pas l'équivalent du Dieu de la théologie néoclassique. Cependant, la christologie chrétienne et la théologie de la croix sont des indices du besoin avéré dans le christianisme de ne penser Dieu qu'en termes contrastés. Il demeure alors que, dans l'esprit de la théologie néoclassique, le christianisme devrait plutôt évoluer carrément et explicitement vers une théologie de la relativité et de la périodicité en Dieu. Voir C. HARTSHORNE, *Philosophers Speak...*, p. 152. La théologie néoclassique se veut ainsi un achèvement de toute religion et théologie, y compris le christianisme. Aussi convient-il de souligner au passage que, dans la théologie chrétienne, la vérité chrétienne révélée (tirée des Écritures et de la tradition) dans la foi précède sa conceptualisation et constitue la source et le paramètre de rectitude de la théologie. Si la foi recherche (Anselme : *quaerens intellectum*) une « conceptualité », cette dernière n'est qu'un outil. Par contre, chez Hartshorne, bien que l'intuition religieuse constitue une référence « pré-rationnelle » de base pour la théologie, la métaphysique néoclassique constitue un lieu d'expression immanquable pour toutes les croyances et les connaissances religieuses. De ce fait, cette métaphysique se pose comme critère d'expression cohérent pour la foi religieuse. On comprend alors pourquoi, dans les matrices hartshorniennes, certaines religions sont classées en termes d'incompatibilité avec le théisme néoclassique. Autrement dit, elles constituent des expressions incomplètes de la déité. Il se pose alors la question de savoir si, dans une telle démarche, ces religions ne sont pas « décontextualisées ».

¹⁷⁸ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 263.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 263.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 263.

des théologies dans *Philosophers Speak...*¹⁸¹, tient à offrir une démonstration jugée adéquate du théisme. Elle avance ainsi des corrections et des critiques contre un certain nombre de théodicées et de religions. Dans le diagramme matriciel, ces théismes ou doctrines théistes sont représentés par des acronymes autres que NCnc. Dans sa présentation d'une des formes améliorées des tables matricielles de Hartshorne, Viney indique que « le nombre de données (ou doctrines) théistes à comparer avec NCnc peut atteindre 256 ».¹⁸² Dans *Creative Synthesis...*, et plus récemment dans *Zero Fallacy*, une description comparative matricielle offre la possibilité de démontrer la singularité propre et unique de la déité (N C n c) néoclassique par rapport aux autres concepts de Dieu formulés en sigles : (Nc), (Nn), (Ncn) ; (Cc), (Cn), (Ccn), (CNC), (CNn). Certaines de ces conceptions peuvent être attribuées aux théismes de la manière suivante¹⁸³ :

- le théisme classique est symbolisé par Nc
- la pensée de Spinoza et celle des stoïciens sont symbolisées par Nn
- la conception « acosmique » de l'Advaita Vedanta est symbolisée par Nc
- la pensée de William James est symbolisée par Cc
- le théisme de John Stuart Mill est symbolisé par Cn
- la conception mécaniste est symbolisée par Cn
- l'athéisme (selon Sartre) symbolisé par Ccn
- la pensée d'Aristote est symbolisée par Ncn
- le théisme de Jules Lequier¹⁸⁴ est symbolisé par NCc

¹⁸¹ Voir HARTSHORNE, C., W.-L. REESE, *Philosophers Speak of God*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

¹⁸² D.-W. VINEY, *op. cit.*, p. 218.

¹⁸³ Voir on line : *An Introduction to Process Thought in Five Easy Pieces*, by Hyatt Carter.

¹⁸⁴ Jules Lequier (ou Léquyer), né le 30 janvier 1814 à Quintin et mort le 11 février à Saint-Brieuc, est un philosophe breton très peu connu. Il préconisait le libre arbitre comme première vérité philosophique et théologique.

Sur les œuvres de Jules Lequier :

- *Œuvres complètes de Jules Lequier*, par Jean Grenier, Neuchâtel, La Baconnière, 1952 ;
- *Jules Lequier, La recherche d'une première vérité et autres textes*, par A. Clair, Paris, PUF, 1993 ;
- *Translation of Works of Jules Lequyer : The Hornbeam Leaf, The Dialogue of the Predestinate and the Reprobate, Eugene and Theophilus* (traduction par D.- W. Viney, avant-propos par R. Kane), Lewiston, New York, The Edwin Mellen Press, 1998 ;
- *Jules Lequyer's « Abel and Abel » Followed by « Incidents in the Life and Death of Jules Lequyer »* (traduction par M. West, biographie par D.-W. Viney, avant-propos par W.- L. Reese), New York, The Edwin Mellen Press, 1999 ;
- J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, Faculté des Lettres d'Alger, 1936 (édition complétée par des documents inédits). Réédition par Calligrammes, Quimper, 1983 ;
- X. TILLIETTE, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1964 ;
- A. Clair, *Métaphysique et Existence, essai sur la philosophie de Jules Lequier*, Paris, Vrin, 2000.

- la théologie néoclassique de Charles Hartshorne symbolisé par NCcn. Dans le diagramme matriciel, le théisme de ces acronymes est déclaré le meilleur de tous.

2. La primauté de la déité néoclassique (NCnc) dans une approche matricielle

Hartshorne énonce la présentation matricielle de la pertinence singulière et unique de la déité néoclassique en ces termes :

« Partout dans le monde, les conceptions des grandes traditions ont toujours présenté la transcendance comme une forme d'amour ou une autre excellence, compréhensible moyennant des termes métaphysiques contraires. Elles ont souvent parlé de Dieu en termes d'" absolu-relatif ", de " nécessaire-contingent ", d'" infini-fini ". Ailleurs, j'ai démontré comment le premier contraste mène à neuf voies de conception de la déité. De ces différentes voies, une seule paraît pertinente. Je dois faire de même ici pour le second contraste qui lui est essentiel ».¹⁸⁵

Il est possible d'établir une liste des neuf combinaisons de NCnc en notant leur(s) conformité(s) et « non-conformité(s) » aux cinq principes (en vigueur dans le théisme néoclassique) par (+) ou par (-). Ces conformités (considérant les facteurs pertinents, en prenant en premier lieu les lettres capitales) peuvent être indiquées par deux signes (ou plus). Les absences de signes indiqueraient des lieux où les notions de déité(s) sont absurdes et inconcevablement fausses. Dans le diagramme¹⁸⁶ matriciel, les neuf exigences raisonnables ne sont pleinement remplies que par le numéro neuf¹⁸⁷ : en sigle NCcn.

¹⁸⁵ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 263.

¹⁸⁶ Le diagramme repris ci-dessous se situe à la page 266 de *Creative Synthesis...* Nous présentons également quelques-unes de ses formes variées et améliorées dans les pages ultérieures.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 266.

3. Le diagramme matriciel ¹⁸⁸

		Contra st	Conting ent concrete ness		Divine freedo m			Inclusi ve	Classic al	
1	Nc	+	-	+	-	+	-	-	+	+
2	Nn	-	-	-	-	-	+	+	+	-
3	Nnc	+	-	+	-	+	+	-	+	+
4	Cc	-	+	+	+	+		+	-	+
5	Cn	+	+	-	+	-		+	-	-
6	Cnc	+	+	+	+	+		+	-	+
7	NCc	+	+	+	+	+	-	+	+	+
8	NCn	+	+	-	+	-	+	+	+	-
9	NCnc	+	+	+	+	+	+	+	+	+

Hartshorne précise :

« – Les lettres capitales représentent la forme éminente ou transcendante des catégories. Les petites lettres sont établies pour indiquer les formes ordinaires.

– N ou n indique une existence nécessaire. N représente la nécessité de façon éminente (le cas de Dieu) et n indique la nécessité de manière ordinaire (pour les créatures prises comme classe).

– C indique une existence contingente de façon éminente et qualitative (c'est-à-dire possédant quelques propriétés contingentes. Tel est le cas de Dieu). Par contre, c représente une existence contingente tout court (celle des créatures).

Étant donné que le transcendant est un être unitaire ou un individu indépendant et que le non-transcendant est une classe (tous les êtres non transcendants ou non divins) n, alors N permet de penser

¹⁸⁸ Pour une intelligence plus détaillée du diagramme matriciel, nous proposons au lecteur de consulter le chapitre XIII de *Creative Synthesis...* On y repérera aussi avec précision ses données et les détails dont la présentation peut être déformée par l'ordinateur.

l'existence nécessaire n de la classe d'individus en contraste avec lesquels elle est reliée nécessairement ».¹⁸⁹

La différence entre nécessité éminente N et non éminente n, est ainsi définie. Elle établit le contraste et la relation entre la nécessité individuelle et celle qui est non individuelle. La différence entre C et c consiste dans le fait que C n'est pas une contingence existentielle (au sens concret). La contingence C est seulement qualitative, et les qualités divines contingentes qu'elle porte sont davantage considérées comme « cosmologiquement » inclusives. Elles totalisent l'ensemble des valeurs contingentes alors que les qualités contingentes non divines doivent être partiellement exclusives ; ces dernières représentent plutôt des fragments des valeurs totales des réalités contingentes.¹⁹⁰ Considérées d'un point de vue transcendantal, les valeurs esthétiques sont complètes en Dieu. Dans le cadre de la jouissance « hédonique » et esthétique que l'être divin reçoit des créatures,¹⁹¹ les valeurs sont inachevées en lui.

Dès lors, en assumant que la réalité transcendante et la réalité non transcendante sont toutes deux des classes non vides, neuf possibilités (de théismes) doivent être considérées, en termes de nécessité et de contingence. On peut utiliser la méthode d'élimination des théismes l'un après l'autre (par rapport au théisme néoclassique qui remplit toutes les conditions dans la ligne neuf) à partir d'une division exhaustive.¹⁹²

Les tentatives de Hartshorne pour constituer son théisme dans une matrice se situent approximativement dans son épilogue à *Philosophers Speak...*¹⁹³ et dans *Man's Vision of God and the Logic of Theism*¹⁹⁴. Cette matrice a connu plusieurs améliorations. En voici quelques modèles (avec, en primauté, la formule appropriée au théisme néoclassique) :

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 263.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 264.

¹⁹¹ *Ibid.*, dernier chapitre, p. 310 : « The Aesthetic Matrix of Value » : « The aesthetic value in good will, of aiming at general aesthetic good, is in God ideally complete, and is the same as righteousness. What is not and could not be complete, and is not righteous, is the aesthetic value of God's enjoying the actual aesthetic good of creature. For this enjoyment can reach no final maximum, but endless capable of increase, since the divine capacities for aesthetic enjoyment are strictly infinite, and any totality of actual creatures must in some respects at least be finite. So God can endlessly be enriched aesthetically ; he endlessly increases in achievement, thought not in rightness of him. The rightness is always perfect ».

¹⁹² Cet exposé y revient plus loin. Ces critères sont établis dans *Creative Synthesis...*, p. 264.

¹⁹³ C. HARTSHORNE, W.-L. REESE, *Philosophers Speak of God*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, p. 512.

¹⁹⁴ C. HARTSHORNE, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Connecticut, Archon Books Hamden, 1964, p. 342.

a) Le modèle repris par Dombrowski (en 1996)

Necessity and contingency applied to God	I. God wholly necessary	II. God wholly contingent	III. God necessary and contingent in different respects	IV. God impossible or no modal status
1. World wholly necessary	Nn	Cn	NCn	On
2. World wholly contingent	Nc	Cc	NCc	Oc
3. World contingent and necessary in different respect	Ncn	Ccn	NCcn	Ocn
4. World impossible or no modal status	No	Co	NCo	Oo

Selon l'ami de Hartshorne, Joseph Pickles,¹⁹⁵ ce nouvel argument (de la formulation de l'existence de Dieu par NCnc) était considéré par le théologien néoclassique (par rapport à l'analyse logique pure et simple de N dans l'argument ontologique) comme le plus convaincant pour son théisme. Pour Hartshorne, il n'existe pas dans les autres théismes. Une des particularités de cette forme matricielle de l'argument « *All-inclusive* » consiste dans le fait qu'il inclut l'appréciation des possibilités de considérer Dieu comme une réalité sans statut modal (représenté par O). Cette donnée n'a été intégrée dans *Creative Synthesis...* qu'à titre évocateur. De fait, vers la fin de son exposé, Hartshorne évoquait alors l'hypothèse de prolonger

¹⁹⁵ D-A. DOMBROWSKI, *Analytic Theism, Hartshorne and the Concept of God*, New York, University of New York Press, 1996, p. 8. Le même schéma est repris chez D.-W. VINEY, « Philosophy After Hartshorne », in *Process Studies*, 30, 2, 2001, p. 220.

son raisonnement en considérant la transcendance comme une classe vide. Il y développait aussi d'autres visions de théologies possibles. Aucune d'elles ne ferait le poids face à celle de la ligne neuf ¹⁹⁶ :

- 10. Oc
- 11. On
- 12. Ocn
- 13. NO
- 14. CO
- 15. CNO
- 16. OO

L'interprétation de la matrice reformulée et simplifiée (en tenant compte implicitement d'un prolongement de la ligne neuf à seize) est établie ainsi par Dombrowski :

– Les colonnes

- I. Dieu est nécessaire dans tous les aspects (ou absolu, etc.).
- II. Dieu est contingent dans tous les aspects (ou relatif, etc.).
- III. Dieu est nécessaire et contingent en divers aspects.
- IV. Dieu est impossible ou ne dispose pas de statut modal.

– Les rangées

- 1. Le monde (qui n'est pas Dieu) est nécessaire dans tous les aspects.
- 2. Le monde est contingent dans tous les aspects.
- 3. Le monde est nécessaire et contingent dans tous les aspects.
- 4. Le monde est impossible et ne dispose pas de statut modal.

Remarque

Malgré les différences formelles entre les matrices logico-modales de Hartshorne, un de leurs points communs les plus forts est celui qui a été relevé par Donald Viney : leur opposition à la pensée de la relation de création chez Thomas d'Aquin.

« Une autre voie, dans laquelle la table présente de manière achevée la contribution de Hartshorne à la réflexion philosophique sur le sens de Dieu, est illustrée par la troisième colonne. Dieu y est caractérisé comme nécessaire et contingent en tous les aspects. Cette idée est opposée à la conception

¹⁹⁶ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 271.

régnant dans la tradition théologique de l'Occident. Prenant appui sur Platon (*La République*, Bk 2), Aristote (*La Physique*, Bk 8 et la *Métaphysique*, Bk 13) et quelques passages des Ecritures (*Num.* 23. 19 ; *Mal.* 3. 6 ; *Jos.* 1. 17), les philosophes de la période médiévale ont dénié la " perfection " des attributs contingents. L'une des idées les plus perspicaces de la déité chez Thomas déclare que : " Les créatures sont reliées à Dieu mais, en Dieu, il n'y a aucune relation réelle aux créatures... (*ST., Ia, q. 13, a 7.*) " ¹⁹⁷ Pour le maître médiéval, Dieu étant immuable et simple, mystère révélé en différence de nature avec ses effets, il n'existe pas d'aspect de contingence en lui. Il crée par son intelligence et sa volonté. Les créatures ne feraient rien qui ait effet en Dieu (le rejet de la contingence en Dieu implique aussi que Dieu est immuable).

b) Le modèle amélioré de la matrice, repris par Donald Viney dans *Zero Fallacy* ¹⁹⁸

	I	II	III	IV
1.	Ii	Fi	IFi	Oi
2.	If	Ff	IFf	Of
3.	Iif	Fif	IFif	Oif
4.	IO	FO	IFO	OO

La différence de ce modèle de *Zero Fallacy* avec les autres matrices réside fondamentalement dans le remplacement des données : Nécessité N par Infinité I, contingence C qualitative par Finitude F (applicable de manière éminente à Dieu). La nécessité n est remplacée par l'infinité i (applicable au monde pris comme classe) et la finitude f est équivalente à la contingence c des créatures. Les lettres O représentent des conceptions soit athées soit sceptiques vis-à-vis du monde n'attribuant à la création ni contingence c (finitude f) ni nécessité n (infinitude i) ¹⁹⁹.

¹⁹⁷ D.-W. VINEY, « Philosophy After Hartshorne », in *Process Studies*, 30, 2, 2001, p. 220.

¹⁹⁸ C. HARTSHORNE, *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*. Mohammad Valady (ed.), Peru and Illinois, Open Court Publishing Company, 1997. pp. 223. Le même document est présenté sous une forme révisée par D.-W VINEY, dans *Process Studies*, 25, 1996, p. 117.

¹⁹⁹ *Creative Synthesis...*, p. 271. Dans ce même ouvrage, Hartshorne situe au passage la problématique de la conception d'un monde nécessaire n et contingent c sans Dieu (ou Dieu numéroté O). Il se pose alors la question de concevoir un monde sans Dieu dont l'argument cosmologique constituera une réponse au chapitre XIV de *Creative Synthesis...* De même, la question de l'absurdité d'une pensée sceptique « acosmique » et athée peut être abordée en réunissant l'argument ontologique et l'argument cosmologique. Si la matrice de *Créative Synthesis...* n'établit pas directement sa doctrine de cette façon, *Zero Fallacy* le démontre bien. La raison d'une telle évolution réside dans le fait que la pensée de Hartshorne n'est parvenue à se fixer que plus tard au fil des débats. « C'est à 90 ans passés que Hartshorne lui-même sera satisfait de son argumentation théiste », dit Viney. Cette donnée est capitale pour

4. Principes explicatifs du diagramme matriciel présenté dans *Créative Synthesis...*

En tant que concept, l'expression « exister nécessairement » n'a de sens qu'à partir d'un contraste impliquant l'existence de quelque chose de contingent. À l'inverse, parler d'« exister contingentement » entraîne la catégorie « exister nécessairement »²⁰⁰.

Le texte de *Creative Synthesis...* offre cinq critères auxquels chaque donnée de théisme doit être confrontée. Là où, en fonction de l'impossibilité d'affirmer de manière cohérente la nécessité ou la contingence, une doctrine théiste soutient une absurdité inacceptable, il est posé un signe (-). Là où cette confrontation d'un théisme à un critère donne une affirmation acceptable, il est noté (+). Les affirmations que préconisent les théismes soit pour N ou C soit pour n ou c, représentent différentes options philosophiques localisables dans les approches de penseurs tels que Spinoza, Thomas d'Aquin, Bouddha... Ces affirmations sont représentées sous forme d'acronymes : NCc, Ncn, etc.

5. Au sujet des quelques principes servant à juger les théismes

Dans ses mises en rapport comparées des théismes établies dans le diagramme matriciel, Hartshorne utilise les arguments suivants (repris dans *Creative Synthesis...*) :

a. Le principe de « concrétude contingente »

« Le concret diffère de l'abstrait par le choix entre les possibilités positives. Celles-ci sont mutuellement exclusives. Alors, le concret n'est pas simplement dit coloré. Quand on a du vert ici, on a du rouge là... Par contre, ce qui est simplement nécessaire doit être extrêmement abstrait [...] ».²⁰¹

b. Le principe de « liberté divine »

« Dieu est conçu comme un être effectuant une transition à partir des possibilités indéterminées ou abstraites vers l'actualité concrète. Exemple : " il est créant librement ". Cette affirmation implique qu'il doit y avoir une contingence à la fois en lui et dans le monde. Son acte créatif aurait pu être autre et le monde créé aurait pu être tout autre. Nombreux parmi les théologiens ont considéré comme évident le fait que, si Dieu est libre de créer ceci ou cela, il doit être libre de ne rien créer. Or, ceci me semble seulement intuitif. Un "créateur" doit *de facto* être " créant ". En tant que créateur, il ne peut exister sans créer ».²⁰²

une lecture diachronique de la pensée de Hartshorne face à certains de ses raisonnements qui peuvent paraître moins clairs. Pendant longtemps, la pensée de Hartshorne à ce sujet était plutôt une démarche de recherche, une investigation, qu'un traité établi.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 264.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 264.

²⁰² *Ibid.*, p. 264.

Selon Hartshorne, « certes il pourrait être aussi potentiellement créatif. Il est impossible qu'il échappe à un fait actuel de créativité. " [...] la réalité de la créativité est la vraie base de la possibilité et de la potentialité elle-même. Mieux encore, dès lors qu'un monde quelconque est meilleur que n'importe quel autre monde (il n'y a aucune valeur dans la " néantité "), il serait faux ou fou pour Dieu de ne pas créer. J'en conclus que, non seulement la liberté divine implique une contingence en Dieu et dans le monde, mais aussi qu'il y a nécessité en Dieu tout comme il y a aussi nécessité dans le monde »²⁰³.

c. Le principe d'« inclusivité divine »

« Il existe nécessairement quelque chose qui est soit constitutif de la réalité totale, soit une réalité elle-même " toute inclusive ". Etant donné que la réalité inclusive ne peut pas être moins que ce qu'elle inclut, même si elle peut être plus grande, il faut alors affirmer que soit Dieu est *All-inclusive*, soit, dans le cas contraire, il a un rival supérieur à lui. J'affirme par là, avec Spinoza, Whitehead, Berdyaev, Ramanuja et tant d'autres, que Dieu doit être *All-inclusive*. Cependant, en logique modale, " le purement nécessaire " ne peut inclure le " contingent " (la conjonction du " nécessairement vrai " et du " contingent " est contingente). Toutefois, quelque chose dans le monde est contingente, alors il doit y avoir de la contingence en Dieu. Ainsi, c implique C. Je mets le signe (+) s'il est conforme à cette exigence »²⁰⁴ (le principe de changement d'aspect est utile pour comprendre ces deux affirmations).

d. Le principe « classique »

« J'évoque ici un consensus approximatif en théologie occidentale précisément : il existe un sens dans lequel Dieu est en contraste par rapport au monde, comme le nécessaire par rapport au contingent. Cette idée était fréquemment avancée pour induire que Dieu est exclusivement nécessaire et le monde exclusivement contingent. Interprété de la sorte, cette conception entre en conflit avec plusieurs autres principes. Elle représente alors un consensus moins universel. Ainsi, je maintiens le principe selon lequel la nécessité appliquée à Dieu, ainsi que la contingence appliquée au monde, ne sont pensables que si, dans un sens ou un autre, la modalité contraire est également applicable soit à l'une des deux données, soit aux deux à la fois »²⁰⁵. L'on peut remarquer que dans le diagramme, les deux colonnes de « *Classical* » (une pour NC et une pour nc) donnent au total NCnc. Elles font supposer que n (ou la nécessité du monde) peut aussi être affirmée en théologie classique. Il s'agit là d'une interprétation de la théologie classique par Hartshorne. Car rien ne garantit que ce système ait soutenu ce principe. Dans tous les cas, cette démarche de Hartshorne est à confronter avec les avis des thomistes et des médiévalistes sur le sujet.

²⁰³ *Ibid.*, p. 265.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 265.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 265.

6. Quelques repères indicatifs pour interpréter le diagramme

a. Indications pour les données de la grille

1) Ordre de nécessité

Nn : existences nécessaires

2) Ordre de contingence

Cc : existences contingentes

3) Ordre de transcendance

Dieu jouit d'une transcendance individuelle tandis que le « non-transcendant » (donc le monde) jouit d'une transcendance de classe.

4) Nécessité et éminence

La nécessité N de Dieu est éminente au niveau individuel et la nécessité n du monde est éminente de classe.

b. Classification

1) Le transcendant comprend :

- l'existence N nécessaire
- l'existence I individuelle
- l'existence C contingente (qualités abstraites inclusives)

2) Le « non transcendant » comprend :

- l'existence n nécessaire comme classe
- l'existence c contingente concrète

Total : nous avons le rapport NC pour Dieu et nc pour le monde.²⁰⁶

c. Opérations de comparaison(s) des théismes dans le diagramme

Neuf possibilités de combinaisons (établies en colonnes) déterminent neuf options pour penser l'être de Dieu dans son rapport au monde²⁰⁷. Elles permettent de réagir contre le principe classique qui a simplement pensé que Dieu est nécessaire N et que le monde est contingent c, tout en oubliant n et C.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 264.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 266.

d. Les théismes de la première ligne dans la matrice

En première ligne, Nc est assorti de (+) dans la colonne « *Contrast* » car les deux données sont contrastées. De fait, un être nécessaire contraste avec un être contingent. Sous le titre « *Contingent concreteness* » figurent deux colonnes et deux signes. Les deux signes explicitent chacune des deux parties de la formule Nc. N est assorti de (-) car il n'implique pas un rapport au concret : il s'agit d'une nécessité de déité « insurpassable », tandis que c est marqué (+) étant donné qu'il est compatible avec la concrétude. Sous le titre « *Divine freedom* », trois colonnes sont dressées. La formule Nc est étudiée pour N en première colonne de ce titre et pour c en deuxième colonne du même titre. La troisième colonne du même titre présente, quant à elle, un signe (-). Il s'agit là du résultat du sens de la première colonne du côté gauche pris ensemble avec la donnée de la suivante. Le signe est négatif car Nc n'implique pas la liberté divine au sens de la créativité. Dieu doit être créateur et « co-créateur » ; libre et dépendant. Du point de vue de Hartshorne, il n'y a pas un Dieu simplement Nécessaire N et un monde uniquement contingent c. Sous le titre « *Inclus* », l'ensemble de la formule donne un signe négatif car, pour que Nc soit *inclusive*, il faut que le « Dieu » dont il est question soit défini comme C (contingence de qualités inclusives). N tout seul (considéré sous l'aspect strictement abstrait) ne suffit pas. Sous le titre « *Classical* » figurent deux colonnes ; chacune représente une partie de la formule Nc en ligne 1. Les deux colonnes sont marquées du signe (+) car le théisme classique devrait impliquer la nécessité divine et la contingence concrète du monde.

e. Le théisme néoclassique comme particularité de la ligne neuf

Pour Hartshorne, la ligne neuf est la seule qui soit compatible avec tous les critères.

- Un être NC est en contraste avec un être cn au premier thème. Il est marqué du signe (+).
- CN implique une « *Contingent concreteness* » au deuxième thème. En effet, la contingence concrète implique N et, indirectement, elle est induite par C. L'ensemble est marqué (+).
- cn est naturellement compatible avec la « concrétude » en vertu de c (attaché à n). Les deux combinaisons CN et cn reçoivent chacune un (+).
- Par rapport au troisième thème « *Divine freedom* », CN est compatible en vertu de C car la contingence de C est, d'une manière ou d'une autre, liée à c et en elle-même, elle implique une liberté de choix en Dieu. cn implique aussi la « *Divine freedom* », car n a existé en Dieu comme possibilité de

choisir et *c* est l'expression concrète de ce choix. En vertu de ce qui précède, l'ensemble CNcn est compatible avec la « *Divine freedom* ». Il est indiqué par (+) en troisième colonne.

– Au quatrième thème « *Inclusive* », l'ensemble CNcn est inclusif car *c* est inclusive pour *C* et CN inclut *n*. La colonne reçoit un (+).

– Au dernier thème « *Classical* », se situe la conception d'un être *N* a priori (voir Anselme) avec des qualités individuelles *inclusives C* (voir Thomas d'Aquin et Aristote : à partir des effets concrets, on remonte vers la cause.²⁰⁸ La présence de cet être explique celle d'un monde *n* (bien qu'ici *n* signifie également que le monde est nécessaire à Dieu). Hartshorne attribue cette pensée à Thomas en oubliant que, chez le maître, une telle théorie n'est valable qu'à titre transitoire comme hypothèse philosophique (elle n'est pas admissible du point de vue de la foi). Selon Hartshorne, ce concept d'un monde *n* qui est lié à un monde contingent *c* se retrouve dans la conception classique.²⁰⁹

Cette lecture hartshornienne du thomisme semble s'articuler à un autre raisonnement que le théologien néoclassique établit sur l'idée même de la liberté divine créatrice. Selon Hartshorne, pour créer ce monde-ci au lieu d'un autre, Dieu devrait le choisir au milieu d'autres possibilités. Un choix présuppose des « possibilités » préexistantes.²¹⁰ Si Dieu devait créer librement ce monde-ci, il devait le choisir plutôt qu'un autre. Ergo : ce monde devait préexister de manière idéale en Dieu, comme une donnée possible à choisir. Si la créature est contingente, c'est qu'elle pouvait ne pas exister telle qu'elle est maintenant. Si elle pouvait ne pas exister, alors elle existait comme donnée contingente (ou possibilité

²⁰⁸ Remarque : chez Thomas, ces effets ne sont pas liés par nécessité à la cause. Ils ne sont pas nécessairement préexistants dans la réalité simple et immuable de la cause. Dès lors, dans le cadre des études thomistes actuelles, il importe de vérifier si, comme en ligne trois, la colonne neuf (*cn*) (un monde à la fois contingent et nécessaire) est admissible.

²⁰⁹ En colonne neuf, ligne trois et ligne neuf, Hartshorne, situe *n* en Dieu, il induit une liaison nécessaire entre la création comme classe (ordre idéal ou de propriété) et l'ordre divin. Son *commentaire* dans *Philosophers Speak...* p. 125 s'appuie sur la *ST., Ia, q. 4, a. 2.* : selon lui il doit y avoir quelque réalité de la création préexistant éternellement en Dieu, et si donc Dieu existe nécessairement *N*, avec lui des réalités des créatures doivent être *n*, nécessairement préexistantes. Cette interprétation hartshornienne de *ST., Ia, q. 4, a. 2.* ne prend pas en compte la suite des idées thomasiennes sur l'éternité qui, du point de vue de la foi est propre à la Trinité et ne peut être une propriété des créatures. Dans le travail manuscrit de la matrice (voir texte en annexe t. IV, p. 95-96), Hartshorne attribue trois fois *n* à la théologie classique. Et dans la matrice éditée par *Creative Synthesis...*, NCnc est coché avec un signe + dans la colonne « *Classical* », avec pour effet d'attribuer *n* à la théologie classique. Hartshorne range ainsi la *n* nécessité du monde dans le cadre de pensée théologique classique. Cependant, une telle interprétation aurait dû être confrontée aux recherches thomistes au sujet de la nécessité et de l'éternité du monde. Le théologien classique n'offre aucun travail approfondi dans ce sens.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 265 : « La réalité de la créature est la vraie base de la possibilité et de la potentialité elle-même. Qui plus est, dès lors qu'un monde est meilleur qu'un autre (il n'y a pas de valeur dans la non-existence), il serait faux que Dieu ne crée pas ». Il y a donc nécessité aussi bien que contingence en Dieu comme il existe une contingence et une nécessité dans le monde.

Deux données sont à retenir :

- a) la plus grande Nécessité en Dieu et la nécessité dans le monde. Dieu et le monde sont entièrement nécessaires au niveau abstrait.
- b) au regard d'un monde concret créé, Dieu et le monde sont tous deux contingents.

en Dieu), ce qui implique que la contingence de la créature existe de manière idéale en Dieu comme contingence C abstraite.²¹¹

Ainsi, l'exclusion hartshornienne de la création *ex nihilo* induite par n est confirmée par le principe de la liberté de Dieu. Ce thème constitue une des problématiques majeures de la théologie révélée que pose la doctrine de la relation de création chez Hartshorne. On se trouve là face à une application de la présentation structurelle logico-modale de Dieu (soutenue par le principe de la créativité) au thème qui requiert une approche théologique révélée (tout en demeurant aussi philosophique), particulièrement au sujet de la création *ex nihilo*.

Ce thème est également philosophique chez l'Aquinate. Toutefois, à l'intérieur de la question *ST. Ia. 28, a1, sol. 3* (relations trinitaires), il constitue immanquablement un objet de l'approche théologique révélée : où situer la présence idéale de la création existant de manière nécessaire à l'intérieur de l'éternité du Dieu Un et Trine ? A l'intérieur du Verbe ou de l'Esprit saint ? Comment y serait-elle articulée ? Ce problème devient complexe quand on se rend compte que tout concordisme entre les deux systèmes présupposerait, d'une part (du point de vue de l'Aquinate), de faire enfourcher à la théologie thomiste toute la structure logique duale du théisme de Hartshorne. L'enjeu de cette démarche est alors une nouvelle herméneutique de la simplicité de Dieu qui serait étrangère au thomisme. D'autre part (du point de vue de la pensée de Hartshorne), le même rapprochement exigera d'inclure dans le théisme néoclassique la divinité du Christ et celle de l'Esprit saint. On ne se situe plus alors dans le monisme hartshornien.

L'on comprend alors que pour mieux appréhender la nuance entre les deux pensées (apparemment proches du point de vue de la relation de raison), il importe de les examiner en tenant compte de leurs fonctions à l'intérieur des systèmes qui les ont produites. Chez Thomas, par exemple, nous appelons le créateur Père, mais ce rapport ne fait pas de nous une nécessité structurante pour lui, car il aurait pu ne pas nous créer. L'effet de la relation logique de paternité vis-à-vis de la création n'est pas « constituant » pour l'être de Dieu, bien qu'il n'y ait de père que parce qu'il y a un fils. En saisissant Thomas uniquement par ce rapport de père à fils, Hartshorne considère que le thomisme aurait pensé qu'il n'y a de créateur que parce qu'il y a quelque créature (en transposant les choses). Cependant, étant donné que la dimension logique ou abstraite joue un rôle structurant pour les deux pôles de l'être divin hartshornien, la relation logique (simplement « ana-logique » chez Thomas) entre Créateur et créature n'est pas analogique chez le théologien néoclassique. Chez Hartshorne, cette relation est même *constitutive* de la réalité contrastée de Dieu. On comprend alors que, rien que de ce premier point de vue de la description de l'être divin (niveau abstrait), les deux philosophies divergent sur la relation de création.

²¹¹ *Ibid.*, p. 265.

Ce regard minutieux du rapport de n à N peut probablement être étendu à l'inclusion par Hartshorne des autres données, en l'occurrence N et C , dans le théisme classique. D'autres questions peuvent alors être posées quant à l'interprétation de la pensée de l'Aquinate par Hartshorne. Mieux encore, ces précisions nous semblent utiles pour une intelligence critique de la matrice des théismes chez Hartshorne.

En effet, dans sa matrice le théologien néoclassique semble curieusement attribuer un signe (+) pour n , C , N dans la colonne « *Classical* », alors que le N porteur d'un sens anselmien n'est pas admis par Thomas. Chez l'Aquinate, N est seulement induite par les cinq preuves. Ainsi, même si le N de Hartshorne et le N de la *Somme théologique* ne sont pas totalement incompatibles (dans l'esprit des *Six Theistic Proof*), il reste vrai que, dans l'esprit de Thomas, les deux N ne sont pas équivalents. Thomas y fondait une de ses critiques contre Anselme. La matrice ne peut pas, sans nuance, affirmer l'appartenance de N (au sens anselmien) à la théologie classique. Bien plus, C au sens constitutif de l'« insurpassable » n'est pas si évident en théologie classique si on y actionne la simplicité et la pleine actualité divine. L'appartenance de C en théologie classique doit passer par une confrontation aux débats contemporains en théologie classique (thomiste) sur la contingence qualitative en Dieu.

En outre, le fait pour Hartshorne d'insérer n dans la théologie classique peut se heurter à des complications imposées par l'incommensurabilité des deux pensées, même si les résultats de leurs transformations pourraient être suggestifs pour certaines options théologiques en dehors de la pensée thomasienne.

D'autres questions théologiques révélées peuvent être posées à propos de la déité contrastée chez Hartshorne.

Il serait intéressant d'ouvrir une discussion plus détaillée pour évaluer, avec la théologie néoclassique, la valeur de (NCcn) cochée du signe (+) à la ligne neuf dans le thème « *Classical* » (incluant le thomisme). Une telle recherche pourrait faire l'objet d'une seconde thèse. Elle pourrait vérifier le rapport du théisme classique avec des doctrines qui sont déclarées, l'une après l'autre, compatibles ou incompatibles avec lui. Cette démarche exigerait de prendre en compte les principes généraux retenus aujourd'hui dans le cadre du thomisme au sujet de la catégorie de Dieu et de la création.

L'on pourrait également établir un schéma de confrontation entre le thomisme et le théisme néoclassique. Tous les autres théismes peuvent être ramenés par des flèches de comparaison au théisme thomiste (selon un certain assentiment commun des études actuelles sur les œuvres de l'Aquinate).

Il est probable que l'on y découvre des difficultés d'interprétation de la pensée thomasienne par la théologie néoclassique. Cependant, dans le cadre limité de ce travail, il convient peut-être de dégager plus directement les questions théologiques posées par la théologie néoclassique et d'avancer nos objections à toute la pensée hartshornienne.

E. Remarques théologiques

Au travers des propos qui précèdent, se dégagent un certain nombre de perspectives par lesquelles la réalité divine structurée dans NCnc (*All-inclusive*) est opposée aux principes thomasiens de non-devenir et de non-relativité divins par sa relation au monde et de non-éternité du monde (dans le domaine de la foi). Outre ces questions théologiques, un certain nombre de problématiques posées par la théologie néoclassique à la théologie révélée méritent d'être relevées.

1. La contingence C et la différence entre la souffrance en Dieu et la souffrance du Christ

Pour Hartshorne, la théologie révélée classique ne pouvait parvenir à bien refléter l'image biblique de la divinité, en ce qu'elle niait la déité contrastée qui inclut la simplicité de Dieu dans la contingence. Dans sa lecture des Ecritures, Hartshorne constate qu'il y est présenté un Dieu immuable mais dont toute la réalité se fait sentir dans sa contingence en interaction avec les réalités de la vie quotidienne. Ce Dieu est souffrant et sensible à la vie du monde. En en faisant un être immuable comme en théologie classique, on ne peut pas rendre compte sa dimension de concrétude, de souffrance, d'amour qui structure son être.

Pour expliciter de manière harmonieuse le lien entre l'immutabilité et la réalité de la concrétude qui structure l'être du Dieu biblique, Hartshorne considère l'être divin « *All-inclusive* » de la théologie néoclassique comme l'outil le plus adéquat. L'exposé de l'être divin en NCnc implique précisément que Dieu est « *All-inclusive* ». Il est nécessaire, mais cette nécessité est immanquablement incluse dans sa réalité concrète qui structurée des relations aux actualités. Dieu est donc N nécessaire, mais dans une réalité en contingence (par C et dans ses liaisons à c). Il est immuable, mais aussi immanquablement en devenir quelque part. Cette pensée est proche de celle des religions, notamment de la Bible. Un Dieu strictement inaccessible au changement, à la sensibilité, aux relations internes avec les créatures, ne peut être le Père actif et plein d'amour de la Bible. En se limitant à professer un Dieu immuable et sans contingence, la théologie révélée classique est passée à côté du fond très significatif de la doctrine de l'Incarnation et de la crucifixion enseignée dans les Ecritures.

À l'inverse, selon Hartshorne, les doctrines chrétiennes de l'Incarnation et de la croix ne peuvent être mieux comprises que dans le cadre d'un théisme contrasté. Elles sont plus proches de celui-ci.

Cependant, malgré la valeur philosophique singulière que Hartshorne reconnaît au christianisme de ce point de vue, son « Jésus » demeure seulement un « symbole » de déité. Il n'est pas égal à Dieu.

En effet, Dieu, par C, se caractérise par une « non-immunité » totale à la souffrance. Aussi, en vertu du principe du rapport immanquable de Dieu à la réalité collective des entités (impliqué par NCnc), l'être divin est sujet, de manière adéquate, à une souffrance qu'il expérimente tant de la « collectivité » des créatures que de « l'individualité » de chacune d'elles. Cette dimension immédiate (adéquate), totale et collective de la souffrance est absente chez Jésus.

On comprend alors que, malgré la valeur qu'il attribue à l'Incarnation, à la crucifixion et à la Trinité, Hartshorne fasse une différence entre Dieu et l'« homme Christ ». C'est de cette différence que la pensée de Hartshorne peut être rapportée à plusieurs questions théologiques révélées.

a. L'humanité noble du Christ souffrant sur la croix et la non-divinité du Christ

Le Christ est, en théologie néoclassique, le symbole le plus noble de la proposition chrétienne d'une déité ouverte à la souffrance. Cependant, malgré cette noblesse, il n'est pas Dieu.

Cette opinion de Hartshorne ressort de ses discussions avec le penseur catholique romain Von Hügel,²¹² reprises dans *Philosophers Speak of God...* Von Hügel a produit quelques textes et discours sur

²¹² Ce penseur catholique romain est très peu connu et Hartshorne, lui-même, ne donne pas de renseignements suffisants à son sujet. Pour plus d'informations sur ce philosophe, l'on pourrait approfondir les indications (indications à dépasser avec une bonne bibliographie au besoin) suivantes de l'*Encyclopaedia Universalis on line* : « Friedrich Von Hügel was a Roman Catholic lay philosopher and writer. He was born in Florence, Italy, in 1852, to Charles Von Hügel, who was serving as Austrian ambassador to the Grand Duchy of Tuscany, and a Scottish mother Elizabeth Farquharson. Friedrich moved with his family to England in 1867 when he was fifteen and he remained there for the rest of his life. In 1873 he married Lady Mary Herbert who, like his mother, was a convert to Catholicism. The couple had three daughters : Gertrude (1877-1915), Hildegard (1879-1926), and Thekla (1886-1970). He remained an Austrian citizen until he found himself to be a "hostile alien" after England declared war with Austria in August 1914. He applied for naturalization and received it in December of the same year. Baron of the Holy Roman Empire (an inherited title), he was a student of many subjects, and master of seven languages, but he never held office in the Catholic Church. He was deeply engaged in theological discussions with major figures associated with the turn-of-the-century Modernist controversy. His scholarly concerns included the relationship of Christianity to history, ecumenism, mysticism and the philosophy of religion. He is chiefly remembered as a guide and encourager of souls, especially through the posthumous publication of many of his letters: *Selected Letters, 1896-1924* (1927), *Letters from Baron Friedrich Von Hügel to a Niece*, (1955), *Spiritual Counsels and Letters of Baron Friedrich Von Hügel* (1964). In addition to extensive correspondence, his published works included *The Mystical Element of Religion*, a study of Catherine of Genoa (1908), *Eternal Life* (1913), *Essays and Address* (1921) and *The Reality of God and Religion and Agnosticism* (1931). This last book, *The Reality of God* includes what was to be the Gifford Lectures of 1924-1925 and 1925-1926 at Edinburgh University. Von Hügel died in 1925. His tombstone in an English country churchyard bears the simple inscription " Whom have I in heaven but Thee ? " Hügel's most enduring contribution to theological thinking is his " three elements ". The human soul, the movements of western civilization, and the phenomena of religion itself he characterized by these three elements : the *historical/institutional element*, the *scientific/intellectual element*, and the *mystical/experiential element*. This typology provided for him an understanding of the balance, tension, and "friction " that exists in religious thinking and in the complexity of reality and existence. While this typology occasionally digressed into a forced Trinitarianism, it is an organizing paradigm that remained central to his project. The effort to hold these sometimes disparate dimensions together is structurally and theologically dominant throughout his writing. His friend George Tyrrell observed, " All life, according to [Von Hügel] consists in a patient struggle with irreconcilables — a

le rapport entre Dieu et le monde dans l'ambiance de recherche(s) des orientations à donner sur l'humanisme chrétien. Fortement influencé par Newman, il a mené ses réflexions sur le sens de la vie mystique par rapport à la transformation du monde. Tout en s'opposant au panthéisme, il croyait en la présence active de Dieu dans la création. Si Dieu est présent en tout, alors toute la vie est un mouvement de rencontre avec le divin. La vie chrétienne dans son aspect mystique ne doit pas être une évasion par rapport au monde. Mais dans une perspective christocentrique des critiques de la vie mystique, Von Hügel précise que tout ce qui est de Dieu trouve son point culminant en Jésus Christ. Il est précis par rapport à certains aspects délicats de ces interrelations, notamment la souffrance. Au sujet de la souffrance, il précise qu'en la nature humaine du Christ, Dieu a permis que les souffrances réelles soient immédiatement proches de lui tandis que dans sa nature divine cette deuxième personne de la Trinité partageait plutôt une joie (sans mélange de souffrance) avec Dieu. Cette pensée ne pouvait que susciter des inquiétudes chez Hartshorne. D'une part, elle évite une présence de la souffrance en la nature divine Dieu ; d'autre part, elle donne à la nature humaine de Jésus des capacités divines cosmiques de partager immédiatement et adéquatement les souffrances de toutes les entités.

Le théologien néoclassique rapporte les idées théologiques de Von Hügel de manière laconique et en épingle des faiblesses pour montrer que seul son propre théisme est cohérent. En bref, si l'on pouvait synthétiser les idées de Von Hügel remises en cause par Hartshorne, on dirait que ce penseur souligne la valeur de la souffrance de Dieu en Jésus-Christ comme une donnée salvatrice pour toute l'humanité et tout l'univers. Pour Von Hügel, qui réfléchit dans la ligne de la théologie classique, cette souffrance est divine mais sans que l'on ait à affirmer pour autant que Dieu en est affecté dans son être même. En réaction à cette opinion, Hartshorne ne reconnaît alors au Christ de Von Hügel, que la noblesse (en tant qu'homme) d'avoir souffert sur la croix. Le Christ n'est pas Dieu, même si sa souffrance révèle bien l'intuition chrétienne d'envisager l'être divin comme étant en relation interne avec les réalités de nos existences.

Contre l'idée d'exempter la nature divine de la souffrance, Hartshorne souligne « qu'il existe une voie d'interprétation du christianisme qui n'est pas du tout la forme historique du patripassianisme²¹³ (et

progressive unifying of parts that will never fit perfectly ". (*Review of The Mystical Element of Religion by Baron F. Von Hügel*, " *Hibbert Journal* ", 7 July 1909 : p. 689) ».

²¹³ Par sa doctrine de la souffrance de Dieu, Hartshorne est proche du « patripassianisme ». Cependant, il émet beaucoup de réserves vis-à-vis de cette hérésie caractérisée par plusieurs faiblesses philosophiques : « You cannot separate the positive from the negative. That's one reason why God has to be a suffering God. You see I'm going back to one of the early heresies, patripassionism. When I looked it up I saw that they mixed it up with some other things that I do not believe, and that's true of every heresy I've ever looked into. For example, it's true in Japan. There are a whole lot of heretical forms of Buddhism, quasi-Buddhism in Japan and quasi-Shinto, and each one has a nice idea but it has some other ideas which are not so nice. But to go back to suffering. How can you know what feeling is without yourself feeling ? How can you know what pain is if you never feel pain ? I do not think that

qui est juste un peu comme le panthéisme de Hinton). Une telle voie pourrait vraiment faire du christianisme une religion de la divinité tragique »²¹⁴. Cette perspective de pensée préconise que « Jésus, tant qu'il aime et souffre de manière altruiste, est un être humain, non pas Dieu, mais néanmoins un symbole suprême de la déité. Jésus ne s'est pas évertué à s'immuniser lui-même contre la souffrance. Il a essayé de soulager la souffrance des autres. Ainsi, il s'est mis lui-même au centre de la souffrance humaine, il s'y est ouvert lui-même plus que les autres êtres humains ».²¹⁵

Dans le même ordre d'idées, Hartshorne soutient encore avec sincérité que « Jésus est l'homme qui, délibérément et effectivement, incorpore dans sa vie la conviction qu'il est plus noble et divin de partager les souffrances des autres (là où celles-ci ne peuvent pas être éliminées) que d'y échapper dans une joie plus privée ».²¹⁶

Après avoir indiqué la part de la symbolique accordée à la crucifixion dans la conception de la déité contrastée, Hartshorne poursuit – et ceci me semble important à relever : « La croix est alors le symbole de la divinité souffrant avec compassion [*sympathetically*], même si la souffrance compatissante [*sympathetic*] de Jésus n'est en aucun cas la même que celle de Dieu. Cette christologie plus modeste, et qui n'est pas extrémiste comme l'était le patripassianisme, semble être la voie chrétienne pour la version théiste d'une "vue tragique de la vie " ».²¹⁷

b. La divinité de Jésus

Au regard de la théologie néoclassique, le Christ est un être humain qui *symbolise* noblement la déité souffrante. Qu'en est-il alors de sa divinité ? A propos de cette dernière, dans cette relation plutôt symbolique d'unité de nature avec le « Dieu (NCnc) souffrant », la pensée de Hartshorne est plutôt mouvante, hésitante et même sceptique. Deux données principales caractérisent son opinion sur Jésus : d'une part, il semble n'avoir jamais posé d'affirmation positive sur sa divinité²¹⁸ ; d'autre part, il

means anything. You might think there's something that causes creatures to run away from things or something. We would not really know what it's like to feel pain, Voir texte *on line* : J. KENNEDY and P. GUTOWSKI, « Charles Hartshorne on Metaphilosophy, Person and Immortality, and Other Issues » in *Process Studies*, 19, 4, 1990, pp. 256-278.

²¹⁴ C. HARTSHORNE, *Philosophers Speak...*, pp. 162 et 163.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 162 et 163.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

²¹⁸ Selon J.-A. KEGLEY (« The Divine Relativity and the Beloved Community » in L.-E. HAHN (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne...*, p. 228), Hartshorne, bien qu'attentif à la christologie, au rôle joué par Jésus et à la vision galiléenne, aurait affirmé clairement : « Je n'ai aucune christologie à offrir ». J. Kegley commente : « Mais il a eu en tout cas beaucoup d'attention pour la Croix comme symbole de l'ouverture totale de Dieu vers le monde. Aussi a-t-il donné quelques considérations sur le rôle de l'Eglise ». Kegley cite : C. HARTSHORNE, « A Philosopher's Assessment of Christianity », in W. LEIBRECHT (éd.), *Religion and Culture : Essays in Honour of Paul Tillich*, New York, Harper, 1959, p. 179.

reconnaît, comme l'ont montré les citations précédentes, la noblesse de Jésus comme symbole de la déité contingente. Dans les paragraphes qui suivent, les grandes lignes de sa pensée concernant Jésus seront présentées dans un ordre chronologique.

Dans *Philosophers Speak of God* (1953), Hartshorne se réclame, comme on l'a vu, d'une « christologie plus modeste ». Néanmoins, cette dernière est déjà sceptique vis-à-vis de l'identité divine de Jésus. Il est présenté comme un être humain, comme le « Christ homme », moins (ou autrement) souffrant que Dieu. La question de la divinité du Christ reste en fait ouverte : on ne peut pas dire a priori que ce que le Christ a ressenti dans sa vie devrait avoir été exprimé dans ses paroles, rapportées ou non. L'exégèse de Hartshorne est donc plutôt agnostique : les Evangiles ne peuvent pas nous livrer la vraie réalité de l'expérience de Jésus. On ne peut donc en conclure que sa souffrance était éminemment compatissante comme l'est celle de la déité. Dans d'autres écrits, Hartshorne va même jusqu'à nier la possibilité de considérer la Bible comme la " Parole de Dieu " ». ²¹⁹.

Les mots de Hartshorne à Von Hügel, dans *Philosophers Speak...* ²²⁰, méritent une attention particulière à ce niveau : « Considérons, dit Hartshorne, la première conception de l'auteur (Von Hügel) sur les arguments pour l'inclusion de la souffrance en Dieu. Il admet (sans l'inclure dans la liste d'arguments) qu'il y a un homme qui se présente comme candidat à la souffrance. Cet homme partagerait nos tristesses humaines. Toutes ces souffrances seraient expérimentées par Jésus dans sa nature humaine ». ²²¹

²¹⁹ C. HARTSHORNE, W.-L. REESE, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, , 1976, p. 163.

« Aucun livre écrit en langage humain, par des mains humaines, traduit par des cerveaux humains dans une autre langue, ne peut être littéralement dit " divin ", parole de Dieu. Tout ce que nous savons, c'est que ce sont des mots humains au sujet de Dieu. Des êtres peuvent être " divinement " inspirés, mais ils sont toujours humains. Dans une des Épîtres pauliniennes, l'auteur dit que toutes ses opinions ne viennent pas du Christ. Cela implique que certaines de ces opinions peuvent être des erreurs. En général, les affirmations d'infailibilité posées au sujet de la Bible semblent plus fortes que celles posées dans la Bible elle-même ». C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Mistakes*, p. 41.

²²⁰ C. HARTSHORNE, W.-L. REESE, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976, p. 152.

« Les Evangiles ne peuvent pas nous dire la vraie réalité de l'expérience de Jésus pour en conclure que sa souffrance était éminemment compassionnelle à l'instar de celle qui doit être celle de la déité ». En outre, la pensée de Hartshorne au sujet du Christ ne peut que suggérer encore davantage de discussions christologiques, dans la mesure où son propos sur la résurrection est dérivé principalement de son concept de la déité comme succession ordonnée (mémoire et temporelle) d'occasions. Il n'y aurait de la résurrection qu'une présence dans la mémoire divine. A ce sujet, ces différents passages de Hallman sont significatifs (Voir J.-M. HALLMAN, « The Resurrection of the Human Jesus », in *Process Studies*, 8, 1978, pp. 253-258) :

« - " Hartshorne is critical of the idea of personal survival, maintaining that this sort of everlastingness belongs only to God. Creatures are defined by spatial and temporal limitations, one of which is death " : (*The Logic of perfection...*, pp. pp. 245-46, 253, 262 ; *Philosophers Speak of God*, p. 479);

- " There can only be one Eminent Life or Mind which is deathless and unborn " (*Natural Theology for Our Time*, p.107);

A ces idées de Von Hügel Hartshorne oppose alors ces objections :

« De toute façon, à une telle idée nous répliquons que le Christ, considéré comme " l'homme le plus souffrant ", devrait être seulement l'un de nous. Sa souffrance peut être la plus noble, la plus désintéressée, mais elle ne peut impliquer aucune compassion adéquate avec nos tristesses, car le Christ en tant qu'être humain n'est assurément pas omniscient. Il ne connaît nos sentiments que de manière radicalement inadéquate. Il s'agit là de la manière dont nous connaissons chacun le " sentir " de l'autre, par l'imagination, par la perception, par l'inférence, tout cela réalisé dans un champ d'expérience réduit. Une telle réalité n'a rien à voir avec l'idée d'un partage divin adéquat de nos souffrances ». ²²² En effet, Jésus ne peut pas être omniscient au sens d'une connaissance universelle, cosmique et adéquate de la création. ²²³ Dans cette perspective, l'on ne peut pas affirmer que, par la souffrance du Christ (non Dieu), Dieu rapproche en lui les souffrances de toutes les entités.

Hartshorne poursuit sa critique de l'idée de Von Hügel en ces termes :

« Ce qui est curieux résulte de la remarque historique de Von Hügel contre le patripassianisme, la fameuse hérésie qui impute la souffrance de Dieu au Père. Il est surprenant que, chez Von Hügel, cette perspective de la souffrance de Dieu n'ait pas été discutée sur les bases qu'elle méritait. Elle n'a été abordée qu'à partir de la perspective différente de savoir si Jésus avait une nature ou deux. Les souffrances de " l'homme Christ " ne pourraient en quoi que ce soit être divines, car elles n'étaient pas des souffrances adéquates (en termes hartshorniens : " omniscientes " et " compatissantes ") ²²⁴ vis-à-vis des états concrets des créatures et de leur collectivité. ²²⁵

« L'on peut ainsi dire qu'une personne qui ne souffre pas de la lèpre peut sympathiser avec les lépreux plus que les lépreux eux-mêmes. Certainement. Toutefois, l'argument à réfuter n'est pas celui qui

- " Finitude, limited scope, birth and death constitute the definiteness or concreteness of our lives as contrasted with God's. He who rebels against death wishes to be God. But only God can be God, infinitely able to adapt to changing circumstances " (*Natural Theology for Our Time*, p. 112);

- " Hartshorne suggests, however, that resurrection can be interpreted as a Synthesis of one's life in God, the divine act of envisagement that keeps adding up the story of one's terrestrial existence, producing a total reality that is invisible to us on earth " (*The Logic of Perfection...*, p. 261-262). Presumably it is only God's remembrance which constitutes resurrection, and Hartshorne denies the possibility of the ongoing reality of the person after death. " To live everlastingly, as God does, can scarcely be our privilege ; but we may earn everlasting places as lives well lived within the one life " (*The Logic of perfection...*, 262) .

Dans une telle conception, la donnée « Christ ressuscité » est naturellement en problème. La problématique de la divinité du Christ ne peut qu'impliquer une confrontation entre le thomisme et la théologie néoclassique ». ²²¹

²²¹ C. HARTSHORNE, *Philosophers Speak of God...*, p. 159.

²²² *Ibid.*, p. 159.

²²³ Ce qui peut être dit des limites de la souffrance du Christ peut être appliqué à son omniscience. Voir *The Logic of perfection...*, p. 293.

²²⁴ C. HARTSHORNE, *Philosophers Speak...*, p. 159.

²²⁵ C. HARTSHORNE, *Philosophers Speak...*, p. 159.

consisterait à dire Dieu doit partager notre peine suite à la perte d'un membre. Il doit avoir lui-même des bras et des jambes. L'argument à prendre en compte consiste dans le fait que la compassion, dans sa forme idéale et concrète, est une pleine possession des "sentirs" (sentiments) de l'autre ». ²²⁶

« On pourrait illustrer ce raisonnement, admet Hartshorne, en prenant le cas du Père Damien. Celui-ci s'est fait plus proche de la souffrance des lépreux que ne le peuvent les lépreux eux-mêmes, du fait qu'ils peuvent être enfermés dans leurs propres souffrances. En "imagination" (le mot est de Von Hügel), Damien a construit dans son esprit une sorte d'image sur la manière dont les autres perçoivent (cette souffrance) et (y) réagissent ». ²²⁷ Un tel sentiment reste « déficient, indirect, inadéquat : il s'agit là simplement d'une compassion humaine, qui dépend certainement de certaines images que Damien se faisait de la souffrance, à partir de ses propres expériences passées ». ²²⁸ Or, selon Hartshorne, « une compassion adéquate devrait rencontrer *de facto* la vraie souffrance de l'autre et la ressentir comme intégralement ». ²²⁹ Telle serait une souffrance compatissante ²³⁰.

A ce niveau, il est à remarquer que, d'une part, Hartshorne fait la différence entre une souffrance humaine (qui n'est pas cosmique ou universelle, ni adéquate à tout événement) et une souffrance divine qui est capable de « souffrir de toute souffrance » ; et, d'autre part, il réfute l'idée de créer un lien de divinité entre Dieu et Jésus (comme le ferait Von Hügel) via le fait de la souffrance. Von Hügel pensait,

²²⁶ *Ibid.*, pp. 159 et 160. À ce propos, Cf. aussi C. HARTSHORNE, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, p. 39.

²²⁷ *Ibid.*, p. 160.

²²⁸ *Ibid.*, p. 160.

²²⁹ *Ibid.*, p. 160.

²³⁰ En prenant distance avec le « patripassianisme », Hartshorne caractérise sa christologie comme « la perspective chrétienne pour une version théiste d'une compréhension tragique de la vie » (*Philosophers Speak of God*, pp. 162-163). Il est à remarquer au passage que, lorsque Hartshorne présente le christianisme comme la meilleure doctrine de l'amour (souffrance) qui pointe vers la conception d'un Dieu souffrant, il laisse entrevoir (implicitement) qu'une telle doctrine ne prône pas encore une métaphysique systématique de la déité « *All-inclusive* » souffrante. Le christianisme n'est dès lors pas une théologie néoclassique de la souffrance. A l'instar de toutes les religions, le christianisme a encore besoin d'une théorisation plus rigoureuse dont la théologie néoclassique est la seule source. Le Christ sur la croix est un symbole qui rapproche seulement le christianisme de la théologie néoclassique d'une déité tragique. Du côté du christianisme, la pensée classique la plus développée de la souffrance du Christ en rapport à la divinité est celle de Thomas d'Aquin. Elle est enracinée, entre autres, dans l'arrière-fond de la problématique de la simplicité de Dieu par rapport à la matérialité de la création. Chez Thomas, comme chez Hartshorne, la souffrance du Christ n'est pas la souffrance de Dieu (ce qui se dit ici de Thomas requerrait certainement des précisions). Cependant, à la différence de Hartshorne, Thomas (pour sauver la simplicité de Dieu) n'y oppose pas un Dieu souffrant en lui-même en dehors du Christ. Mieux encore, chez l'Aquinat, le non-transfert en Dieu (simple) de la souffrance de l'homme Christ n'est pas un argument pour taire la divinité du Christ et réduire la valeur cosmique et universelle de la tragédie de la Croix. La valeur universelle de la souffrance du Christ sur la croix n'est peut-être pas impossible à développer dans une autre direction si on s'appuie du moins sur *ST.*, *IIIa*, q. 46. Les idées de Teilhard de Chardin et celle d'Irénée de Lyon peuvent être évoquées pour une discussion sur ce sujet.

En ce qui concerne la nécessité de la souffrance comme structurant la déité chez Hartshorne, un débat peut être établi en rapport aux précisions thomasiennes sur la souffrance du Christ et l'ordre de la nécessité. À ce sujet on prendra en compte par exemple les propos de *ST.*, *IIIa*, q. 14.

dans la perspective de l'Incarnation et de la Trinité, que le Christ étant la deuxième personne de la Trinité (il est Dieu), en lui (sa nature humaine) Dieu s'est rapproché des souffrances immédiates du monde.

Dans la perspective hartshornienne, si la souffrance du Christ n'est qu'humaine (dans la nature humaine du Christ), l'on ne peut donc dire qu'elle est divine car le Christ n'est pas dans la perspective néoclassique moniste « un individu aux fonctions cosmiques ou universelles » impliquées par NCnc (et l'on verra plus loin aussi par la créativité), c'est-à-dire Dieu. Dans cette perspective, même si Von Hügel affirmait plutôt qu'à travers le Christ souffrant, « Dieu souffrait en son être même », la description de l'être divin impliquée par NCnc (Dieu comme un individu aux fonctions universelles) s'opposerait à la possibilité pour le Christ d'avoir la divinité de Dieu.

En effet, il ne disposerait pas toujours des fonctions assorties à Dieu. Pour Hartshorne, aucun individu autre que Dieu ne peut être Dieu. La clé du problème hartshornien de la divinité du Christ est le sens moniste même de Dieu en relation cosmique, à la fois individuelle et universelle avec chaque entité et toutes les réalités. Remarquons que la mesure de l'évaluation du thème de la « divinité du Christ » à ce niveau est constituée par l'inégalité matérielle de dimensions entre « l'homme Christ » (sujet historique concret) et « Dieu l'unique individu aux fonctions universelles ». Il s'agit là du lieu où la singularité du dogme chrétien de l'Incarnation comme mode (1) (historique et personnel) de communication entre Dieu et le monde évolue en parallèle avec le mode (2) qui lui est différent : celui du rapport « Dieu-monde » chez Hartshorne (considéré à ce niveau dans sa dimension cosmique). Certes, en les approfondissant, l'on remarquera que chacun des deux modes de rapport entre Dieu et le monde est, d'une manière ou d'une autre, personnel et cosmique. Toutefois, dans le christianisme, le rapport personnel entre Dieu et le monde se veut « historiquement situé de manière précise et privilégié dans le *récit* de l'événement Jésus-Christ » (sans exclure de prendre en compte l'éternité et le temps de chaque entité) en l'Incarnation. En régime chrétien, le principe du rapport personnel et historique de Dieu avec toute entité et toutes les entités est également cohérent. Mais il y a plus, au cœur même de la foi et de la théologie révélée : cette relation telle que l'a pensée Von Hügel est explicitement révélée comme centrée autour du Christ en qui l'on reconnaît la manifestation du Verbe incarné comme deuxième personne trinitaire.

Hartshorne a passé outre à ces éléments de singularité et n'a fait qu'évaluer la révélation chrétienne en l'Incarnation dans la grille de la théologie néoclassique. Par ce déficit herméneutique de contextualisation, la divinité du Christ y fait problème.

Dans *The Logic of Perfection...* (1972), cette différence entre Dieu et Jésus est nettement affirmée. Hartshorne distingue Dieu comme l'être « super-cosmique » omniscient et Jésus qui, selon lui, ne peut jouir d'une telle omniscience, n'en déplaît aux chrétiens.²³¹

L'on sait qu'en 1984, dans *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Hartshorne a fini par être plus explicite quant à sa position sur l'Incarnation de Dieu en Jésus comme être humain masculin. Cette Incarnation situerait la déité dans la paternité et la masculinité, alors que l'expérience de la relation réelle du fœtus à sa mère et de la mère au fœtus, est plus représentative de l'image de Dieu que le simple rapport du père au fœtus. L'Incarnation de la divinité en la personne masculine de Jésus idéaliserait la masculinité en la divinisant. La question des relations trinitaires en unité de nature se décèle ici sous forme larvée, mais certainement pertinente.²³² Cependant, les christologies courantes en théologie du procès n'y font guère référence.²³³

Dans son autobiographie (1991), Hartshorne reconnaît avoir reçu une éducation chrétienne. Toutefois, la doctrine du Christ ne lui semblait pas suffisante pour comprendre la problématique du rapport entre Dieu et le monde : « Lorsque j'étais à l'armée, il ne me semblait plus y avoir d'avenir pour la théologie philosophique. J'ai beaucoup réfléchi au problème de la christologie (j'avais avec moi les *Confessions* de saint Augustin) et je trouvais que l'idée selon laquelle nous ne connaissons Dieu principalement qu'en connaissant Jésus n'était pas parlante dans ma situation ». ²³⁴ Hartshorne reconnaît avoir éprouvé certaines difficultés à comprendre les rapports entre la vie, la nature et son fondement surhumain et cosmique : « J'ai eu un cours de Nouveau Testament par H. Cadbury [...] De tout cela, je ne pouvais faire dériver une réponse affirmative d'un statut surnaturel distinguant Jésus de tout le reste de l'humanité. Finalement, j'ai trouvé une réponse positive à ma requête : deux commandements montrent la singularité de Jésus, notamment la manifestation de l'amour et la grande prose poétique paulinienne (à ce sujet). Cependant, le problème essentiel me semblait celui de la relation de Dieu à la nature et la question de l'homme considéré comme une entité incluse dans cette nature. Cette problématique est différente de la question particulière du rapport de Dieu à Jésus. J'ai l'impression que j'en suis encore là ». ²³⁵

²³¹ Dans la perspective de cette idée, voir C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, pp. 19 et 293.

²³² HARTSHORNE, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 60.

²³³ Par exemple, la question n'est pas abordée dans J. B. COBB Jr., D. R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster Press, 1976.

²³⁴ L.-E. HAHN (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne...*, p. 18.

²³⁵ *Ibid.*, p. 18.

2. Rapport au thomisme

Thomas d'Aquin a abordé la question du rapport de la divinité du Christ à la souffrance en situant, entre autres, l'Incarnation dans l'ordre de l'intellection substantielle divine. Cette intellection est réellement identique à l'essence de Dieu. Ainsi, le Verbe incarné (relevant partiellement mais réellement de l'ordre physique parce qu'il est chair) n'est pas une contingence en Dieu ou en la Trinité.

Thomas écrit ainsi dans la *Somme théologique* : « Mais l'acte d'intellection divine est la substance même du sujet connaissant, on l'a montré plus haut ; aussi, le Verbe y procède comme un subsistant de même nature. Et pour cette raison, c'est au sens propre qu'on le dit " engendré " et " Fils ". De là vient que l'Écriture, pour désigner la procession de la Sagesse divine, fait appel à des notions propres à la génération des vivants, celles de " conception ", d'" enfantement ". Ainsi, le livre des *Proverbes* (8, 24) fait dire à la Sagesse divine : " Les abîmes n'existaient pas encore, et j'étais déjà conçue " ²³⁶ ».

A la lumière de l'approche de Thomas d'Aquin, il devient difficile de limiter l'Incarnation et la crucifixion au statut de « noble symbole » ou d'« illustration » d'une déité révélée marquée de contingence. Au contraire, tout l'effort de Thomas d'Aquin a consisté à comprendre la divinité du Verbe incarné sans en faire un accident en la nature divine. L'Aquinat ne fait pas non plus de l'Incarnation un fondement de la contingence de la création en la nature divine. L'Incarnation dans l'ensemble trinitaire ne pose pas une contingence dans la nature simple de Dieu. Quoique recherchée comme un terrain propice pour les religions, la pensée de Hartshorne ne peut s'appliquer sans heurt à la théologie chrétienne de l'Incarnation et de la crucifixion. Citer l'Incarnation selon Whitehead pour illustrer le thème de la déité contrastée dans le christianisme ne va pas de soi.²³⁷

On comprend alors combien l'effort de Hartshorne pour traverser le mur de « l'incommensurabilité » du thomisme avec sa doctrine néoclassique bute sur des questions ouvertes. La théologie de la relation de création conciliante entre Thomas d'Aquin et Hartshorne ne peut se forger (en respectant la spécificité de chacune des deux pensées) sans torsions infligées aux concepts. Les interprètes de Hartshorne et ceux qui veulent argumenter pour une christologie à partir de la théologie néoclassique n'ont pas toujours été attentifs à cette problématique fondamentalement herméneutique : les deux

²³⁶ ST., Ia q. 27, a. 2. sol. 3, « La procession des personnes divines ».

²³⁷ Par exemple, dans J. B. COBB Jr., D. R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster Press, 1976, pp. 96-103, ces auteurs passent du Dieu de Whitehead à Jésus-Christ comme Dieu, moyennant des catégories qui attendent un certain nombre de discussions. Dans leurs investigations, les deux théologiens du *procès* s'efforcent de traduire des données christologiques au travers des évocations whiteheadiennes sur Jésus, le Christ, la Croix, le christianisme..., pour élaborer une théologie christologique et trinitaire jugée proche des Écritures. Certes, la pensée de Whitehead ouvre aux christologues la possibilité de repenser le Logos dans le monde par l'intermédiaire de la donnée « Jésus », le Christ..., mais la transition entre le Dieu du penseur de Harvard et la divinité du Christ en Trinité exige une approche systématique et des discussions plus approfondies.

théologies coexistent plutôt en proposant chacune une articulation particulière du sens de Dieu. Aucune des deux ne peut ainsi prétendre prolonger ni remplacer l'autre sans bouleversement.

A titre d'exemple, dans son manuscrit inédit²³⁸ (*Suffering and God. An Exploration*), le Professeur S. Sia se limite à relever de la réponse de Hartshorne à Von Hügel le fait que, pour le théologien néoclassique, la doctrine de la crucifixion est une image, un symbole déjà suffisant pour montrer que le christianisme est une des doctrines qui admet la souffrance en Dieu. S. Sia, qui met ici à contribution Daniel D. Williams, ne relève pas qu'aussi bien chez cet interprète de Hartshorne que chez le théologien néoclassique lui-même, se pose la question christologique de la relation du Christ au Père à l'intérieur de la question de la souffrance. La souffrance du Christ (indicative de la souffrance en Dieu) est-elle la souffrance de Dieu ?

Dans le contexte de cette question, S. Sia se limite à reprendre les mots de Daniel D. Williams : « *Surely, these supporters of Hartshorne's interpretation argue, the Incarnation presents us with the true picture of God* ». ²³⁹ Nous sommes étonnés que S. Sia omette ici une des catégories qui porte en elle toute la difficulté christologique que présente la pensée de Hartshorne : le terme « *picture* » comme qualificatif de la personne du Christ par rapport à la divinité du Père.

S. Sia s'est contenté de citer Hartshorne lui-même en cherchant à démontrer le simple avantage de la doctrine de l'Incarnation pour la théologie néoclassique : « la conception dipolaire doit affirmer, non seulement que Dieu contient une souffrance, mais qu'il souffre et qu'il est de son caractère de souffrir, en accord avec la souffrance dans le monde. Ici, l'idée chrétienne de la déité souffrante symbolisée par la Croix, jointe à la doctrine de l'Incarnation, achève l'expression technique métaphysique ». ²⁴⁰

Cependant, S. Sia ne mentionne pas que ce paragraphe ne constitue qu'une partie de la longue réponse de Hartshorne à Von Hügel. Dans les mots qui précèdent ce paragraphe, il est clairement question, chez Hartshorne, d'une différence radicale entre la valeur de la souffrance de « l'homme Christ » et celle de Dieu. Tout le débat christologique est là. Il entraîne avec lui des discussions sur des thèmes connexes, tels que le patipassianisme, le panthéisme, le modalisme... En remettant en cause la divinité du Christ, la théologie de Hartshorne n'est pas loin de réveiller les polémiques qui ont fait l'objet des anciens conciles christologiques et trinitaires. Le jour où l'on tiendra compte de la problématique hartshornienne du rapport entre Dieu et Jésus, l'on mettra également en exergue les questions oubliées de la « modeste » christologie néoclassique.

On n'infère pas par là une impossibilité de fonder ou d'exploiter profondément la christologie à partir des intuitions hartshorniennes. Loin de là. La présente remarque conforte seulement la

²³⁸ M. F. SIA, S. SIA, *Suffering and God. An Exploration*, document inédit, déposé au the Center for Process Studies Library, puis retiré. Sans lieu ni date.

²³⁹ M. F. SIA, S. SIA, *Suffering and God. An Exploration*, pp. 211-212.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 212.

reconnaissance de la difficulté herméneutique qui résulterait de la recherche visant à faire remplacer d'autres christologies par celles qui s'imprègnent de la théologie néoclassique et de la *Process Thought* en général. La même remarque a pour but de suggérer un modèle de coexistence en réseau (pluraliste et dialogale) des christologies classiques avec celles qui sont issues de la *Process Thought* au lieu d'une confrontation éliminatoire où une démarche théologique exclut une autre.

F. Conclusion partielle sur la nature abstraite.

Dans les propos qui précèdent, nous venons d'établir comment Hartshorne a focalisé sa description de la nature abstraite de Dieu sur la démonstration de sa nécessité existentielle. Il a d'abord redéfini l'outil même qui pouvait effectuer ce travail : la métaphysique qui, dans sa pensée, est synonyme de théologie. Hartshorne a donné à cette discipline un objet nouveau : les propositions métaphysiques a priori. Ces propositions peuvent être analysées et dotées d'une structuralité logique. Hartshorne y a situé la proposition sur l'existence de Dieu. L'analyse des affirmations métaphysiques a priori incluant celle de Dieu est caractérisée par une dimension d'explication logique et de réappropriation du principe poppérien de falsifiabilité (critique contre le vérificationnisme scientifique des démarches scientifiques). L'usage de ces principes aux sources des investigations de Hartshorne met en lumière la singularité logico-scientifique qu'il donnait à sa théologie sous l'influence de C. I. Lewis, Carnap et Popper. Cette singularité attire notre attention sur le terrain combien étranger dans lequel, sans poser la question des pertinences de commensurabilité et d'incommensurabilité, Hartshorne a évalué la pensée thomasiennne. Cette dimension du travail prépare l'exposé d'une de nos remises en cause de la pensée hartshornienne quant à la question herméneutique de la prise en compte des exigences de l'adéquation aux contextes ou de la commensurabilité/incommensurabilité.

Après avoir mis en rapport la théologie néoclassique avec ses sources directes et indirectes d'inspiration pour préparer ainsi la présentation de nos objections, nous avons focalisé la suite de notre propos sur le contenu explicatif même de la proposition métaphysique a priori sur l'existence de Dieu. Trois thèmes ont été exploités à ce niveau : l'existence nécessaire de Dieu au travers des implications de sa propriété de perfection, la nécessité existentielle divine par la propriété de l'insurpassabilité et le sens de l'existence nécessaire attachée à Dieu dans son rapport aux précisions sur les catégories d'existence (abstraite et concrète) et de nécessité. Les précisions novatrices données par Hartshorne à ses catégories, en réponse aux objections qui lui ont été lancées, affinent le sens de l'existence divine nécessaire par la perfection et l'insurpassabilité. Dans ce registre de l'exposé de l'existence nécessaire de Dieu, un des aspects des analyses de Hartshorne a attiré notre attention : son traitement dans une démonstration logico-formaliste de l'irréductibilité du lien logique entre perfection et nécessité existentielle. Nous y avons souligné avec insistance la recherche de logicité et de structuralité logique comme critère de vérité utilisé

par Hartshorne pour évaluer sa propre démarche. Sa proximité d'esprit avec Carnap ressort ici encore de manière particulière. Cette dimension du travail prépare également la problématique de la commensurabilité de sa pensée avec celle de Thomas.

En poursuivant la présentation de l'aspect abstrait de Dieu en théologie néoclassique, nous avons démontré que l'existence divine nécessaire y est liée à une C contingence de classe que Hartshorne attribue à Dieu par le truchement de l'équivocité du concept d'existence. Dieu est N nécessaire, mais aussi C contingent de classe (en vertu d'un deuxième sens de l'existence, il est dit «immanquablement en actualité quelque part »). Selon le théologien néoclassique, le sens même de Dieu implique celui d'un monde. Il ne peut exister un « être nommé Dieu » sans qu'il ait créé nécessairement un monde (peu importe lequel). Ainsi le monde est-il également n nécessaire. Cependant, s'il y a un monde nécessaire, celui-ci doit nécessairement être actualisé par sa réalité contingente *hic et nunc*. Le monde est également contingent c. Nous venons de démontrer que l'inclusion logico-modale et sémantique de Dieu dans toutes ces données produit une image de l'être divin qui émane de l'ensemble des acronymes formulés en NCnc. Le théisme qui provient de cet ensemble d'acronymes est présenté par Hartshorne comme unique pensée valable, en opposition et différence d'avec les autres théologies et les athéismes. L'autoévaluation matricielle que Hartshorne effectue de sa pensée à ce niveau démontre nettement sa difficulté à mettre en valeur les enjeux des adéquations aux contextes propres aux différentes pensées. Ces enjeux nous semblent exiger que toute évaluation correcte d'une pensée par une autre se fasse au prisme d'une étude approfondie des requêtes du rapport entre la commensurabilité et l'incommensurabilité. Malgré ses investigations « quelque peu contextualisantes » dans *Philosophers Speak...*, la grille matricielle de Hartshorne est décontextualisante pour les autres systèmes, sans justifier le fondement et le niveau de « commensurabilisation » qu'elle s'autorise.

Cependant, à côté de la singularité de la pensée de Hartshorne – qui ressort ici de son usage formaliste logico-modal, un point important a été dégagé des précisions du système néoclassique au sujet de Dieu : la dimension de contingence divine collective. Dieu y est décrit comme en relation avec chaque entité mais aussi avec toutes les entités prises ensemble. Pour Hartshorne, si par là Dieu souffre de l'ensemble des souffrances du monde, alors le Christ, dans sa vie historique, n'est pas capable d'une telle contingence. Pour Hartshorne, la souffrance du Christ n'est pas divine. Cette partie du travail a été l'occasion de mettre en avant certaines remises en cause de la théologie néoclassique face à la théologie (même révélée) : la négation de la divinité du Christ, la négation de la création *ex nihilo* par NCnc, l'affirmation de l'éternité du monde par n, l'accent mis sur les propriétés divines comme littéralement applicables à Dieu et la mise sous silence au niveau de cette nature abstraite de la dimension mystère en l'être divin.

Dans la partie qui suit cet exposé, nous présentons déjà quelques objections aux principes hartshorniens qui, au niveau de la nature abstraite de Dieu, remettent en cause certaines catégories thomasiennes.

G. Nos réponses aux propos hartshorniens traitant de la nature abstraite

1. La question de l'adéquation au contexte : Le déficit herméneutique dans la démarche de Hartshorne par omission du rapport problématique entre le fait de commensurabilité et celui d'incommensurabilité dans la comparaison des pensées²⁴¹

Lorsque Hartshorne affirme dépasser le thomisme, il ne précise pas le niveau de sa vérité, ni dans *Omnipotence and Other Theological Mistakes* et *Philosophers Speak of God...*, ni dans *The Divine Relativity...* et dans *Creative Synthesis...* Ressourcés à une conception logico-formaliste de la métaphysique, ses propos portent à croire que la pensée thomasienne est incohérente du point de vue du contenu aussi bien en dehors qu'à l'intérieur de son contexte. Certes, en la sortant de son milieu de production, Hartshorne reconnaît que sa théologie est redevable envers la pensée thomasienne (et aristotélicienne) au sujet des relations internes et externes, mais il n'attribue pas clairement et systématiquement une plus grande pertinence au système thomasien placé dans son contexte.

Or, de son côté, le thomisme peut aussi se prévaloir d'une prétention à la vérité en considérant la théologie hartshornienne comme incohérente du point de vue des catégories classiques.

Face à ces deux positions, des questions restent ouvertes :

- Chacune de ces deux pensées est-elle fausse aussi bien dans son propre contexte qu'en dehors de celui-ci ?
- N'existe-t-il pas des singularités respectives au sein des deux systèmes, à partir desquelles il est possible de dégager leurs valeurs positives singulières, d'une part, et leurs points communs, d'autre part ?
- N'y a-t-il pas une certaine pertinence propre à chacun des deux systèmes, ainsi que des héritages de questions communes, héritages qu'ils lèguent ensemble à l'histoire de la théologie sur ce thème de la relation de création, et ce par leur(s) adéquation(s) aux contexte(s) ?

²⁴¹ La problématique de la commensurabilité et de l'incommensurabilité des systèmes de pensée est de nos jours encore d'actualité. Dans notre lecture de la pensée de Hartshorne, nous avons pris comme référence sur le sujet le débat entre C. Panaccio et A. de Libera. En assumant et en éclairant à notre façon les positions de ces deux penseurs, nous trouvons que cette thématique fait défaut chez Hartshorne. Pour prendre connaissance de ce débat le lecteur peut se référer au texte de C. PANACCIO, « De la reconstruction en Histoire de la philosophie », in *Cahiers d'épistémologie*, 189, Université du Québec, 1993. p.1-22.

Ces questions ne sont pertinentes que dans la mesure où l'on assume en le dépassant le cadre d'une prétention unilatérale de l'une ou l'autre des deux théologies à une vérité incontestable et supérieure, et que l'on s'oriente vers une étude approfondie de la légitimité pour chaque système à être reconnu comme cohérent et singulier dans son contexte dans ligne évolutive de l'histoire de la pensée.

Dans cette perspective, l'évaluation d'une pensée par l'autre en se limitant seulement à ce qu'elle représente pour nous aujourd'hui (sans penser à ce qu'elle pouvait représenter dans son contexte de production) laisse le lecteur sur sa faim, en omettant de se questionner sur sa singularité et sa pertinence dans l'évolution de la pensée humaine en général. Il nous semble que, sans prendre en considération la singularité contextuelle d'un système, il n'est guère possible d'évaluer de manière féconde sa richesse dans l'histoire de la pensée ni de dégager plus largement ses apports et ses points communs avec les autres systèmes (y compris ceux qui lui sont adverses). Certes, il est possible de mettre en avant la richesse d'une pensée et ses points communs avec d'autres systèmes, uniquement à partir de ses résonances face à nos questions et sans la restituer dans son contexte (niveau d'étude synchronique d'une pensée, permettant une commensurabilité). Mais ce travail peut être aussi complété et enrichi de manière significative, par une prise en compte des richesses de la pensée concernée, telles qu'elles ressortent de sa restitution au contexte de production. En dégageant ainsi sa singularité, l'on peut aussi mettre un autre registre de points communs du système en relation avec des questions induites par d'autres pensées. Ce registre prendra en compte les valeurs propres à la pensée concernée telle qu'elle est vue comme effort intellectuel vis-à-vis des questions de son temps.

Les points communs que l'on peut dégager de la pensée en question (vue de son adéquation à son contexte de production) avec les autres systèmes peuvent être établis, par exemple, en termes d'héritage de catégories qui reviennent dans l'actualité ainsi qu'en termes de questions restées sans réponses.

A titre d'illustration, en resituant le marxisme dans son contexte il est plus aisé de dégager, (en plus de la pertinence ou non de ses concepts face aux philosophies adverses) sa singularité, son apport dans l'histoire des études des conflits sociaux, et ses points communs avec par exemple, les principes des communautés chrétiennes primitives ou au XX^e siècle ceux de la théologie de la libération de Jean-Marc Ela. Ce procédé n'implique aucunement que, sur le plan de son projet de société tel qu'il résonne synchroniquement par rapport au libéralisme économique actuel, le marxisme ne prête pas à discussion et n'a pas d'apport positif.

Dans cette perspective, on ne parle plus seulement du marxisme comme d'un ensemble d'erreurs par rapport à nos attentes. Un regard plus large permet de dégager son apport significatif dans les urgences de son temps, de l'assumer de manière plus conciliante et de le dépasser dans un projet plus global. On peut y faire alors la part de ses points positifs et de ses limites dans l'histoire de la pensée. Un

tel regard « recontextualisant » donne l'avantage de s'y appuyer ou non pour élucider nos perspectives d'investigations et actions sociales actuelles.

Les points positifs incluent ici aussi bien ce que peut être le marxisme comme système d'idées pertinentes pour aujourd'hui et sa réalité comme effort intellectuel pour répondre à la situation socio-économique son temps. Si par une certaine pertinence d'idée adéquate (à un certain contexte), des sociétés s'en sont inspirées et ont pu évoluer tant soit peut, ce marxisme aura été un effort intellectuel positif dans ce cadre. Pour certains théologiens latino-américains de la libération par exemple, certaines idées marxistes sont intégrables dans les outils d'analyses et d'actions sociales. Dans leurs communautés il est encore pertinent de transférer avec fruits certaines idées marxistes (plus ou moins pertinentes à l'époque de Marx) dans des contextes d'aujourd'hui.

En outre, dans une telle approche plus « recontextualisante », la qualité de nos réponses d'aujourd'hui à la question de domination de classe peut être comparée à l'efficacité et/ou l'inefficacité du marxisme face aux requêtes de son temps. Et dans les milieux où les questions de société qui prévalaient à l'époque de Marx sont plus ou moins réitérées (continuité), les efforts de celui-ci vis-à-vis des requêtes de son temps peuvent être significatifs pour nous. Mais ce n'est possible qu'en envisageant la pensée marxienne dans sa valeur singulière vis-à-vis de son temps. La dimension contextuelle, incommensurable d'une pensée peut être encore significative pour une pensée actuelle. Il ne s'agit pas déclarer par là que la pensée ancienne est capable de remplacer la pensée actuelle ou inversement. Il s'agit plutôt d'affirmer que la pertinence ou non de cette pensée peut servir de leçon positive ou négative de l'histoire pour la pensée nouvelle. Ainsi, la pertinence reconnue à une pensée ancienne resituée dans son contexte peut enrichir l'histoire même de la pensée. Elle peut constituer un repère dans les erreurs et les réussites passées.

Pour en revenir aux deux systèmes concernés par cette thèse, nous dirions que ni Hartshorne, ni les tenants des principes thomasiens n'ont cherché à aller plus loin que des déclarations de l'inanité de l'autre pensée à l'aune de la sienne propre. Ils n'ont pas pensé à rejoindre chacun des systèmes dans sa valeur et tenter de trouver des points communs au-delà de leurs limites et de leurs différences.

Et pourtant, traiter chacune des deux pensées uniquement dans le cadre des ses limites et de sa pertinence (en dehors de son contexte) par rapport à l'autre, c'est donner unilatéralement plus d'importance au présupposé qu'une théologie ou une philosophie ne vaut que par ce en quoi elle est rigoureuse en face du système qui lui est opposé, et laisser dans l'ombre la valeur de sa singularité comme effort intellectuel incommensurable dans un contexte précis enrichissant l'histoire de la pensée.

Traiter un système dans de telles conditions, c'est passer outre sa possibilité d'être rejoint dans sa singularité et sa valeur, c'est réduire sa vérité et sa pertinence à ce qu'on en connaît et discute *hic et nunc*, et s'empêcher de découvrir ses valeurs positives particulières ainsi que les questions complexes qu'il a

contribué à dévoiler dans son contexte et pour l'histoire de la pensée ; c'est appauvrir l'histoire de la pensée dans sa dimension d'accumulation(s) évolutive(s) des efforts intellectuels et des niveaux de vérités adéquates à des contextes.

Pour éviter ces écueils, Hartshorne tout comme ses adversaires auraient dû, non seulement soutenir leur prétention légitimes respective à la vérité (comme ils l'ont fait) à partir d'une confrontation de leurs concepts (commensurabilité-niveau synchronique), mais aussi dégager leurs singularités et apports respectifs dans leurs contextes respectifs et dans l'histoire de la pensée.

Il deviendrait alors possible de dégager leurs points communs d'affirmations, à partir, non seulement de ce qu'ils ont de discutables (en commensurabilité), l'une du point de vue de l'autre, mais aussi de leurs acquis singuliers positifs pour l'histoire de la pensée. L'évaluation de chacune des deux pensées serait plus achevée, en mettant en valeur non seulement leurs divergences et convergences en mode de prétention à la vérité universelle (commensurabilité synchronique), mais aussi leurs singularités et points communs à partir de leurs pertinences et limites vis-à-vis de leurs contextes respectifs (incommensurabilité diachronique).

L'on y dégagerait les valeurs et limites des deux pensées, non seulement l'une par rapport à l'autre, mais aussi chacune face aux questions qui les ont suscitées à l'intérieur de l'histoire de la pensée. La grille d'évaluation prendrait en compte non seulement une pensée vis-à-vis de l'autre, mais l'histoire, la vie de la pensée elle-même. Le thomisme y serait évalué, non seulement comme apport face à la théologie néoclassique, mais aussi comme effort intellectuel à l'intérieur d'une humanité multiculturelle en recherche de comprendre le thème de la relation entre Dieu et la création. Le même procédé s'appliquerait à la théologie néoclassique.

Dans une telle perspective, il serait possible d'établir l'efficacité et les limites des méthodes et contenus des deux systèmes face à la même question ; il serait aussi possible de mettre en même temps en avant les points communs ou les acquis que les deux pensées lèguent singulièrement à l'histoire de la philosophie et de la théologie. Cette perspective plus large de mise en rapport entre les deux pensées est absente des positions de Hartshorne et de ses adversaires tant qu'ils n'ont pas systématiquement exposé la légitimité et les possibilités de « commensurer » et de ne pas commensurer leurs systèmes. A titre d'exemple, aussi loin qu'il est allé dans la structuration de sa pensée en formalisme logique modal, Hartshorne n'a pas traité systématiquement de la question de savoir les principes qui fonderaient la possibilité éventuelle d'évaluer la pensée thomienne uniquement comme incohérence dans la théologie néoclassique.

Dans cette thèse, nous étudions cette question en distinguant le niveau où les pensées sont comparables et peuvent être mises en confrontation (commensurabilité), et le niveau où elles sont incomparables (incommensurabilité).

L'étude des possibilités de la commensurabilité par rapport à l'incommensurabilité permet de reconnaître que, comme toute pensée, la théologie néoclassique peut se prévaloir d'une prétention à la vérité (prétention qui est une tâche plutôt qu'un acquis) contre le thomisme au niveau de la création de concepts et de la cohérence de leur articulation (niveau de la commensurabilité des pensées) ; inversement, le thomisme peut déclarer l'inanité de la pensée hartshornienne au niveau des sens généraux, des concepts tels qu'ils résonnent (synchroniquement voir la position de C. Panaccio) face à nos questions, sans que l'on doive nécessairement rappeler les contextes respectifs.

Dès lors qu'on les rapporte à ces contextes, les deux systèmes apparaissent dans leur singularité et leur pertinence comme un effort intellectuel particulier dans une situation (dans le sens de A. de Libera).

Concrètement, par exemple, Dieu chez Thomas et Dieu chez Hartshorne peuvent être comparés par rapport à notre requête de fonder une doctrine de la Trinité parlante aujourd'hui ou à celle de répondre à l'évolutionnisme darwiniste. Les deux concepts peuvent être mis en concurrence de sens tenter de voir lequel offre le modèle le plus fécond pour la culture théologique et scientifique moderne. Ce niveau de commensurabilité, qui est synchronique, établit la comparaison des données des deux systèmes, du point de vue de leur résonance dans la culture contemporaine. Hartshorne l'a abondamment exploité en critiquant souvent le thomisme par rapport aux requêtes de l'empirisme logique et de la pensée de Whitehead. Inversement, certains thomistes ont remis en cause des principes hartshorniens du point de vue même des analyses logiques des concepts tels qu'ils résonnent dans sa pensée (en guise d'exemple voir en annexe de la thèse p. 35, 36, 37, 38 les lettres de Simon et de Hartshorne)

Cependant, si les deux pensées peuvent être en débat de ce point de vue, l'on ne peut alors en inférer qu'elles sont commensurables du point de vue de leurs contextes. Placée dans son contexte, chacune des notions de Dieu contient de son propre sens et sa propre vérité. Ceux-ci ne sauraient être rejetés d'un revers de main par l'un des deux systèmes contre l'autre. NCnc et la créativité feraient croire que tout dans la pensée thomasiennne est inadmissible alors que les mêmes concepts rejetés traduisent un effort de intellectuel et un niveau de vérité, qui sont significatifs, non seulement dans le contexte des requêtes scientifiques des médiévaux, mais aussi dans des communautés de pensées qui en actualisent la tradition, les questions et les réponses. De fait, si l'on part des prémisses considérées comme vraies au temps de Thomas, les conclusions de ses raisonnements peuvent être vraies par rapport aux critères qui ont mené aux prémisses en question. Par contre, dans un système où ces mêmes prémisses thomasiennes sont considérées comme fausses, leurs conclusions aussi peuvent être également déclarées fausses.

Inversement, l'on peut constater que nombre d'objections à Hartshorne, ont rejeté en bloc la pensée néoclassique et même celle de Whitehead comme si, même dans les contextes de ces deux penseurs (empirisme logique, créativité...), seule la pensée thomasiennne était cohérente. Les critiques

thomistes contre la théologie néoclassique ont passé outre à l'exigence de l'incommensurabilité contextuelle. Et pourtant, à l'intérieur de leurs contextes actuels, NCnc et la créativité constituent des tentatives de réponses non négligeables aux questions de l'immanence divine dans le monde, du dualisme esprit-matière, de la philosophie analytique...

Ainsi la question de savoir laquelle des deux pensées est valable dépend largement de l'éclairage que l'on apporte sur la commensurabilité et l'incommensurabilité existant entre elles.

En sortant du cadre du rapport entre thomisme et théologie néoclassique pour étudier leurs oppositions à la lumière du débat (sur la thème de la commensurabilité et de l'incommensurabilité) qui oppose C. Panaccio et A. de Libera, l'on est amené considérer qu'il doit exister des valeurs de vérité propres à chacun des deux systèmes aussi bien au niveau universel de la résonance de leurs concepts (commensurabilité au niveau synchronique) qu'à celui de la restitution de chacun dans son contexte historique (incommensurabilité au niveau diachronique). Les tenants des deux systèmes (Hartshorne et ses continuateurs versus les défenseurs de Thomas contre la théologie néoclassique) ont négligé l'adéquation d'un système à un contexte, en ne prenant pas en compte cette thématique de la commensurabilité/incommensurabilité. Les vérités de chacune de deux pensées ont souvent été soutenues de manière unilatérale en déclarant seulement l'inanité des vérités de l'autre. On n'y voyait alors que les divergences et quasiment jamais des points communs à partir de leurs singularités et leurs apports respectifs dans l'histoire de la pensée.

La thèse que nous soutenons tente de dépasser cet écueil en mettant en avant le degré de vérité propre à chacun des deux systèmes du point de vue de la commensurabilité (rapport synchronique) et du point de vue l'incommensurabilité, autrement dit de l'adéquation à leurs contextes respectifs (rapport diachronique). Elle suggère la possibilité d'élaborer une grille de points communs par lesquels, tous deux constituent des apports et des requêtes à l'histoire de la pensée en général et à celle de la théologie en particulier. Ce regard sur les antinomies entre les deux pensées, assume en les dépassant, aussi bien les critiques de Hartshorne que les objections de ses adversaires, en proposant une pensée synthétique des deux systèmes tout en respectant leurs divergences

– Cette synthèse permettrait :

1. de rejeter une théologie néoclassique monolithique et fermée au pluralisme dans l'exposé de ses thèmes et de ses méthodes d'analyse (voir la grille matricielle de Hartshorne) et une théologie thomiste réagissant à la *Process Thought* sans égard ni pour son originalité et ses apports novateurs, ni pour ses interpellations.

2. d'établir un certain nombre de points communs permettant d'ouvrir les approches de la relation de création aux acquis de la pensée classique, à la *Process Thought*, aux sciences et aux grandes questions courantes de l'herméneutique théologique.

– Objections possibles à ma thèse à partir du thème de l'incommensurabilité :

Un lecteur, qui se limiterait au constat qu'il existe une forte opposition à la commensurabilité entre les deux systèmes exposés dans notre texte pourrait croire que nous soutenons que ceux-ci ne peuvent être qu'incommensurables. Il se demanderait alors, s'il y a encore matière à traiter concernant la commensurabilité. En guise de réponse à cette éventuelle objection, nous voulons préciser que ce travail ne s'oppose pas à une certaine commensurabilité entre les systèmes, mais que, avec l'éclairage du débat entre C. Panaccio et A. de Libera, il distingue une possibilité de commensurabilité au niveau synchronique et une possibilité d'incommensurabilité au niveau diachronique (appel au contexte historique).

En mettant à chaque fois en valeur les incommensurabilités sans rejeter les commensurabilités, notre investigation vise à assumer les positions des deux systèmes (qui se sont limités à se « commensurer » mutuellement), en les dépassant.

Dans cette perspective, notre propre démarche de lecture des deux systèmes est déjà une mise en commensurabilité au niveau synchronique. Mais son originalité par rapport aux deux pensées concernées consiste à évoquer explicitement leurs contextes et les problèmes d'incommensurabilité qu'ils impliquent. Dans cette position nous laissons présupposer que cette thèse est à la fois un lieu de comparaison entre les deux pensées et un plaidoyer contre la réduction totale de leurs spécificités contextuelles respectives.

– Question complémentaire

Dans la foulée de la question précédente, une autre pourrait être posée : cette thèse souligne l'importance de rejoindre chacun des deux systèmes à partir de leurs singularités respectives mais en indiquant que des points communs significatifs pourraient être dégagés pour l'histoire de la pensée. Or, justement, dégager ces points communs, n'est-ce pas établir une commensurabilité à l'intérieur des incommensurabilités ? N'est-ce pas là une contradiction ?

– Réponse

Nous y répondrions que, dans le processus de dégagement de points communs à l'intérieur même de l'incommensurabilité, la démarche de commensurabilité intervient plutôt en seconde lieu et de manière différente de son opération ordinaire. Contrairement à celle qui se réalise en dehors des singularités, la commensurabilité visant à dégager des points communs dans des contextes différents n'intervient pas pour fonder la preuve qu'une pensée peut, par prétention à la vérité, se prévaloir d'une supériorité par rapport à une autre, au point de pouvoir la remplacer. Établie à même les singularités contextuelles, la commensurabilité vise ici à montrer qu'une pensée en vaut l'autre, parce qu'elles portent ensemble les mêmes affirmations (malgré les différences de contexte) et aboutissent à poser les mêmes questions dans l'histoire de la pensée. Par exemple,²⁴² dans des contextes différents, la pensée de la relation du Dieu trinitaire à la création et celle du Dieu hartshornien au monde portent toutes deux l'affirmation d'un Dieu relationnel et apportent ensemble une question à l'histoire de la pensée : comment expliquer cette rationalité divine ouverte aux êtres sans supprimer sa transcendance ?

Pour être pertinentes, les deux perspectives ici unifiées présupposent que chacune soit adéquate dans son contexte. La prétention de remplacer une pensée par l'autre lorsqu'elles portent toutes deux les mêmes questions et sont pertinentes chacune en son temps, présuppose que les deux systèmes ont déjà un certain degré de validité, de vérité. Si, à ce niveau de singularité, la pensée hartshornienne peut prétendre remplacer celle de Thomas d'Aquin, ce n'est pas en vertu d'une supériorité de vérité, mais plutôt du fait

²⁴² D'autres exemples peuvent être avancés pour soutenir l'importance de dégager des points communs en restituant chaque pensée dans son contexte : la problématique consistant dans le besoin de préciser la réalité dans laquelle l'être transcendant est lié à l'immanence se retrouve dans les deux systèmes, même du point de vue de leurs composantes incommensurables. Autrement dit, malgré les différences des contextes, et tout en ne prétendant pas remplacer l'une des deux pensées par l'autre, l'on reconnaît que cette problématique se retrouve de part et d'autre. Il en découle que, sur la problématique en question, la pensée ancienne demeure positivement un interlocuteur pour la pensée nouvelle malgré la différence des contextes. Dans son propre contexte, la pensée nouvelle s'enrichirait des informations sur la manière pour l'ancienne de répondre à cette problématique. Cependant, une des conditions de possibilité de cette démarche consiste à reconnaître à la pensée ancienne, sa valeur comme effort intellectuel de création conceptuelle (irremplaçable par la pensée nouvelle) dans le contexte des attentes et cultures anciennes.

Dans tous les cas, pour soutenir qu'une problématique traitée dans un contexte passé (incommensurable) rebondit dans un contexte récent (tout aussi incommensurable), l'on est obligé de prendre en compte son état de la question dans le passé et donc, par cela même, le niveau des efforts qui l'ont traitée. Affirmer que la question du *quid* de la donnée qui relie Dieu au monde a été posée dans le contexte thomasiens et rebondit aujourd'hui, c'est impliquer le fait même qu'au temps de Thomas il a existé des efforts qui ont traité de la problématique concernée. Et si ces efforts peuvent être évalués, c'est à l'intérieur même de leur contexte qu'ils peuvent être le mieux compris. Hartshorne n'a pas effectué une lecture de la pensée thomasiens en l'évaluant à l'intérieur de son contexte. Or, en restituant les efforts intellectuels thomasiens pour traiter de la problématique de la relation entre Dieu et la création dans leur contexte incommensurable, on gagnerait à prendre en compte leurs qualités et leurs limites, en même temps que le résidu commun du questionnement qu'ils ont laissé en friche pour nous.

que la question qu'elle pose est, dans une certaine mesure, semblable à celle de la pensée thomasienne. Dans ce cas, une pensée peut parler à la place de l'autre. De fait, elles sont équivalentes. Ce remplacement se fait ici non pas évincement mais plutôt par assomption mutuelle et confirmation de pertinence.

Appliquée dans une situation où l'on soutient l'incommensurabilité, la recherche des points communs ne saurait pas établir laquelle des deux pensées est la seule vraie. Elle peut seulement indiquer que toutes deux sont vraies, ou qu'un des deux systèmes peut parler à la place de l'autre (pour autant qu'il confirme la pertinence de ce dernier). Dans ce cas-là, chacun des deux est d'un niveau de vérité équivalent et pose la même question à l'histoire de la pensée.

2. Les faiblesses de la pensée de Hartshorne du point de vue de NCnc

L'un des grands mérites de la pensée de Hartshorne en N consiste à montrer que l'affirmation de l'existence divine nécessaire est requise par la rationalité et la non contradiction dans le langage humain. Cette affirmation est structurante pour la pensée humaine comme telle. Et là où cette dernière s'exprime en termes formels modaux, le concept de l'existence divine nécessaire qui lui est intrinsèque peut être formalisé. Le projet de Hartshorne rapproche forcément la théologie et la logique. Cependant, bien qu'elle énonce des intuitions interpellantes, la description hartshornienne de l'aspect abstrait de Dieu en NCnc attend encore d'être achevée en certaines de ses données opposées au système de Thomas. Tandis qu'elle constitue une requête pertinente au sujet du rapport entre sciences formelles et la théologie, la formule NCnc exige des précisions techniques logiques. Ce sujet qui ne peut être abordé dans le cadre limité de cette thèse, indique seulement qu'il existe une grande filière de travaux qui ont opposé aux formalisations logiques hartshorniennes de l'existence de Dieu des remises en causes techniques logiques. L'on n'est donc pas devant une théorisation exempte de toute remise en cause. Hartshorne, lui-même, était conscient de ses limites sur le plan de la science logique.²⁴³

²⁴³ R. MARTIN, « On the Language of Theology. Hartshorne and Quine », in J. B. COBB, F. I. GAMWELL (éd.), *Existence and Actuality : Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1984 (on-line). Voir aussi 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 par Michel Weber et Samuel Rouvilois dans le cadre des « Chromatiques whiteheadiennes », *Alethéia*, 2005, p. 57.

3. Questions sur la valeur de vérité de l'affirmation de l'existence divine nécessaire, et réserves de Hartshorne vis-à-vis de sa propre démarche

a. Les questions reconnues comme complexes par Hartshorne au sujet de la logique de l'argument ontologique

Tout au long de la présentation des formes les plus rigoureuses de ses arguments sur l'existence de Dieu, Hartshorne a parfois manifesté des hésitations quant à la valeur de l'affirmation de l'existence nécessaire divine par rapport à l'ordre du réel. Il a maintes fois soutenu que sa démarche était moins une preuve de l'existence de Dieu qu'une nouvelle voie d'approche de la question ontologique. Dans cette conviction, il a souvent mis en avant des perspectives de pensée où la « nécessité logique » qu'il soutenait posait problème face à la question de la nécessité réelle.²⁴⁴

+ Nécessité logique et nécessité ontologique

Tout en étant satisfait de ses recherches sur l'argument ontologique Hartshorne reconnaissait un des problèmes de sa démarche en ces termes : « Quelque chose devrait être dit au sujet de la " nécessité " symbolisée par N. Il est connu chez de nombreux logiciens que ce symbole est polysémique. En général il désigne une vérité analytique ou vérité (L) nécessaire par le même des termes employés. Telle est la

²⁴⁴ De nombreux penseurs ont fait de l'affirmation hartshornienne de l'existence de Dieu un sujet de débats. D'aucuns appartenaient à la ligne des penseurs scolastiques et d'autres réagissaient pour approfondir la pensée du théologien néoclassique. A titre indicatif il convient de retenir :

– D. A. DOMBROWSKI, *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*, Albany, State University of New York Press, 1996.

– D. A. DOMBROWSKI, *Charles Hartshorne. Contributions to Doctrine of God*, New York, Library of Congress Cataloging 1996. Dombrowski cite James Ross. Ce dernier aurait attaqué le théisme de Hartshorne en indiquant que Dieu ne peut être sujet d'accident dans son être.

– R. MARTIN, *The Notion of Analytic Truth*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955.

– J. N. FINDLAY, " Can God's Existence Be Disproved ? " in *Mind*, LVII, 1948, 176.

– N. MALCOLM, " Anselm's Ontological Arguments ", in *Philosophical Review*, LXIX, 1960, p. 41-62.

– M. KITELEY, " Existence and Ontological Argument ", in *Philosophy and Phenomenological Research*, XVIII, 4, 1958, pp. 533-535.

– T. PENELTUM, " Divine Necessity ", in *Mind*, LXIX, 1960, p. 175-186.

signification prise en compte dans cette investigation. De toutes façons, comme Quine²⁴⁵ et d'autres l'ont suffisamment souligné, une vérité peut être analytique dans un langage sans l'être dans un autre... »²⁴⁶.

L'approche de la question ontologique dans une perspective linguistique ne constitue pas une garantie pour la validité de ses conclusions en toute logique possible. Même abordée dans une perspective logico-modale, la question ontologique demeure complexe. Sans donner précisément suite à l'objection rattachée à Quine, le penseur néoclassique s'est plutôt contenté de préciser le genre de nécessité dont il est question dans l'affirmation de l'existence de Dieu.²⁴⁷

Il s'agit là de l'unique issue pour l'argument ontologique. L'existence divine est, par définition, inconditionnée et sa nécessité doit être absolue. Elle doit être valide quoi qu'il en soit, dans la même mesure où l'on accepte la vérité absolue de p ou non p. Cependant, si logiquement Dieu doit être nécessaire, alors il faut que les idées a priori soient considérées comme infalsifiables²⁴⁸.

Quoi qu'il en soit, la question de savoir quelle est la valeur de ce concept modal de l'existence par rapport à l'ordre réel, demeure. Hartshorne reconnaît qu'il s'agit là d'un problème général auquel se sont confrontés de nombreux penseurs. Il l'abordera diversement dans ses différents ouvrages. A ce sujet, quelques essais sont plus clairement exposés dans *The Logic of Perfection...*, ainsi que dans *Creative Synthesis...* Hartshorne a longtemps soutenu que les vérités réelles et les vérités linguistiques coïncident. Tout dépend des distinctions entre une nécessité *de dictu* et une nécessité *de re*.

+ Approche de la question de la valeur de vérité de l'ordre modal ou linguistique face à l'ordre ontologique

Selon Hartshorne, « l'affirmation *Dieu existe nécessairement* peut aussi être interprétée dans le sens où elle n'implique rien de réel en dehors des mots utilisés ». ²⁴⁹

Face à une telle objection, Hartshorne argumente par une problématique : « ceux qui disent que la modalité est simplement linguistique soutiennent que les dispositions des propriétés sont introduites dans le monde par le langage. Par le fait même, quelle que soit leur distinction, le passé et le futur sont considérés comme établis par une détermination. Dans ce cas-là, toutes les données contraires aux faits conditionnels, sont de mots à propos des mots, ou des mots dépendant des usages des mots ». ²⁵⁰

²⁴⁵ Au sujet de la conclusion de Quine selon laquelle toute vérité est synthétique, mais puissamment critiquée par A. Hofstadter : A. HOFSTADER, « The Myth of Whole, a Conclusion of Quine's View of Knowledge », in *Journal of Philosophy*, LI, 1954, p. 397-417.

²⁴⁶ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 55.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 53.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 53.

²⁴⁹ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 253.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 253.

En pratique, tous les hommes supposent qu'il existe des vérités, non seulement à propos de ce qui se passe ici et maintenant, mais aussi à propos de ce qui peut avoir eu lieu. Ces vérités énoncées linguistiquement sont admises en tant que telles comme des données réellement existentielles. Elles dépassent le simple cadre des énoncés linguistiques.

Il n'est dès lors pas cohérent de soutenir que la modalité est simplement linguistique. « Hobbes a adopté cette position contre Descartes. Je suis d'accord avec Descartes, et aussi avec Aristote et Peirce. L'éternité est un mode de nécessité et de possibilité absolues (ou abstraites), le passé est le mode de nécessité concrète ou conditionnelle (mais il devient nécessaire dès lorsque l'actualité présente est donnée), le futur est le mode mixte du conditionnel et de la possibilité ». ²⁵¹

Au final, bien que l'éternité soit une nécessité abstraite par rapport à ce qui est dit éternel, nous utilisons dans la vie le sens du passé de manière à déterminer celui du présent. Quant à la notion du futur, elle est utilisée pour dire que des choses sont possibles et conditionnelles par rapport à celles qui sont passées. Ces déterminations temporelles désignent bien des réalités qui sont vécues et prises en compte comme vraies dans l'existence. Elles constituent des réalités expérientielles à l'intérieur même de leurs dimensions linguistiques et modales. Ces catégories sur le temps entraînent une prise en compte des événements comme réels au-delà de leurs dimensions purement verbales. Il importe alors de distinguer plus clairement une nécessité *de dictu* et une nécessité *de re*, nécessité logique et nécessité ontologique. « Un langage plus clair peut refléter une modalité réelle ou temporelle à l'intérieur de la modalité linguistique ». ²⁵² Il n'est donc pas impossible que l'ordre de vérité modale indique plus une modalité réelle qu'une modalité purement linguistique. Cependant, si nous affirmons que le passé est nécessaire, que le présent est contingent, que Dieu existe, la question qui demeure consiste à dire en quoi il résulte de notre affirmation qu'en réalité une donnée *passé*, une donnée *présente* ou une donnée *Dieu* coïncident avec l'essence évoquée par les mots utilisés ? Par contre, en quoi ces données dites vraies du point de vue analytique ne coïncideraient-elles pas avec la réalité ? L'affirmation de la nécessité existentielle divine a abouti ici à la question même du rapport entre langage et réalité. Elle attendait de Hartshorne un registre de recherche encore plus détaillé.

Cependant, la coïncidence entre la nécessité modale et la nécessité ontologique n'épuise pas la problématique de la « vérité » chez Hartshorne. Pour la théologie néoclassique, un autre aspect de cette question se présente à l'intérieur même du domaine de la logique : s'il existe un écart entre les vérités modales et les vérités logico-formelles, quelle peut être la valeur de l'argument ontologique dans le contexte du scientisme empirico-logique athée ? L'argument ontologique n'est-il pas vrai seulement dans un contexte où les vérités sont admises dans un système logique modal ? Alors, dans cette perspective, si

²⁵¹ *Ibid.*, p. 253.

²⁵² *Ibid.*, p. 253.

l'essence divine nécessairement existante qu'il évoque comme dans « *something exists* » est universellement incontestable, la vérité qui lui est démontrée en logique modale n'est admissible que dans le contexte de ce système de formalisation. Il suffit de transposer les données dans un système empirico-formel (comme chez Carnap) et la démonstration est bloquée. La vérité logique modale n'« universalise » pas la « donnée universelle a priori » qui est évoquée dans l'existence divine nécessaire. La logique modale ne serait alors pas l'instrument approprié pour démontrer l'« incontestabilité requise par la proposition métaphysique a priori sur la nécessité existentielle divine.

b. Existence a priori²⁵³ et valeur logico-formelle²⁵⁴

Selon Hartshorne, une autre difficulté de l'argument de l'existence a priori de Dieu vient du fait que l'idée de la déité n'est pas une catégorie logico-formelle. La cohérence d'une telle idée du point de vue de la logique formelle requiert sa « traductibilité » en termes carnapiens de « caractérisation ».

Il s'agira de passer de l'idée de « Dieu existant a priori » à l'idée de « Dieu à la fois existant a priori et exprimé en formule logique ». Dans un tel cadre, « Dieu » devra pouvoir être remplacé par une « variable logique » (comme un x). A la place de « Dieu », il devrait être possible d'introduire n'importe quelle entité sans modifier le sens de la séquence propositionnelle « existe a priori ». Or, dans la théorie de la « caractérisation », x est toujours une variable signifiant K empiriquement vérifiable. Autrement dit, toute entité qui prendrait la place de « Dieu » dans la variable (x) devrait être vérifiable empiriquement pour être connotée par son concept K. Et cette entité devrait « exister a priori ». De son côté, dans « Dieu existe a priori », Dieu devrait être réductible à ((x) = Dieu empiriquement vérifiable en K). Aussi, dans les mêmes conditions, « n'importe quel autre individu (au sens carnapien) peut exister a priori ».²⁵⁵ Il

²⁵³ C. HARTSHORNE, *The Logic of perfection...*, p. 54-57.

²⁵⁴ Le passage de la logique formelle à la logique modale a toujours été considéré par Hartshorne comme un pont utile pour relier la logique à la métaphysique. Cette idée, qu'il ne retrouvait pas chez Quine, aurait permis un dialogue avec Carnap si le philosophe du Cercle de Vienne donnait explicitement une place prépondérante à la logique modale. Cf. 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. 654.

²⁵⁵ Chez Carnap, le clou de cette proposition réside déjà dans le sens même, invérifiable, du mot « Dieu ». A ce sujet, le penseur du Cercle de Vienne raisonnait ainsi : « Voici un second exemple, le mot " Dieu ". Si nous laissons de côté les variantes, nous trouvons trois acceptions, lesquelles d'ailleurs se sont succédé à travers l'Histoire, avec quelques chevauchements[...] Dans l'acception mythique, le mot se rapportait à quelque chose de vérifiable : [...] il désignait tantôt des êtres spirituels, ne disposant peut-être que d'un corps comme les humains, mais capables néanmoins de se manifester de quelque façon dans les choses et les événements du monde visible ; ils ont, par là, une existence vérifiable par l'expérience. Au contraire, le mot " Dieu " dans l'acception métaphysique représente quelque chose " d'au-dessus de l'expérience ". Le sens d'un être corporel lui est expressément retiré. Et, comme on ne lui en donne aucun autre, il reste vide. Évidemment, il semble parfois qu'on lui en attribue tout de même un dans cet ordre métaphysique ; mais un examen attentif montre bien vite que les définitions proposées ne sont que des

devrait être sensé de dire : « (X) ou n'importe quel individu nécessairement en équivalence logique avec Dieu est K (vérifiable) existe a priori ». Ces conditions établies, il devrait être cohérent d'affirmer, par exemple, que « ((x) étant la pierre qui est un K vérifiable) existe a priori ». Le sens de l'affirmation ne devrait pas changer.

Or, d'un côté, si le sens de la déité (tel qu'il a été présenté par la perfection et l'insurpassabilité) fait inférer une existence a priori, ce n'est qu'en vertu de sa sémantique modale particulière induite par l'idée d'exclusion de la contingence. En ce sens, une pierre ne peut prendre la place de Dieu dans la variable (x). Car la sémantique inférée par l'insurpassabilité ne prend aucunement en compte la vérifiabilité de « Dieu » en (x) échangeable avec celle d'une pierre au sens carnapien.²⁵⁶

D'un autre côté, une pierre (K) qui, du point de vue de la physique vérifie concrètement (x) est un objet contingent. Elle ne peut exister a priori. Le signifié de la pierre (vérifiable chez Carnap) est restrictif et falsifiable chez Hartshorne. Il ne peut être nécessaire. La proposition (x) est K (la pierre vérifiable existe a priori) est inconsistante dans la pensée hartshornienne. Et l'affirmation « x (Dieu) est K (vérifiable) existe a priori » ne peut avoir de sens d'un point de vue logico-empirique.

Associer une signification logico-empirique à l'existence divine nécessaire exigerait de faire de toutes les propositions scientifiques des affirmations a priori. Démarche impossible tant que les objets d'expérimentations sont contingents. La proposition « Dieu existe a priori » n'est pas cohérente du point de vue de la « caractérisation » dans le sens carnapien. Le philosophe du Cercle de Vienne avait déjà énoncé l'inanité du mot « Dieu » dans son système de la construction logique du monde. Cette proposition ne pourrait que difficilement traverser la ligne de la « démarcation ».

Hartshorne lui-même reconnaît que la « traductibilité » et l'équivalence requises pour poser l'idée de Dieu dans le moule carnapien est ici possible, mais que restera toujours posée la question langagière de la valeur particulière de l'idée de Dieu, irréductible à celle de tout autre individu.²⁵⁷

Après quelques essais infructueux d'une interprétation de la déité selon les exigences de la « caractérisation », le théologien néoclassique admet qu'« il doit être compris que les propositions doivent

pseudo-définitions. Ou bien elles mènent à des associations de mots inadmissibles (nous en parlerons plus loin), ou bien elles ressortissent d'autres termes métaphysiques, " cause première ", " absolu ", " être en soi ", " être par soi-même ", etc. Jamais elles ne conduisent à des conditions de vérité formulées pour son énoncé élémentaire. Le mot ne satisfait même pas à la première condition logique, qui est celle de lui fournir une syntaxe, c'est-à-dire la manière dont il intervient dans l'énoncé élémentaire. Celui-ci devrait s'exprimer sous la forme : " x est Dieu " ; mais le métaphysicien écarte complètement cette forme et n'en présente aucune autre. S'il lui arrive pourtant de l'admettre, il ne lui donne pas la catégorie syntaxique de la variable (x) (catégories qui sont, par exemple : corps, propriété de corps, rapport entre corps, nombre [...]) ». Cf. R. CARNAP, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Paris, Hermann & Compagnie, 1934, p.37-38.

²⁵⁶ Au contraire, elle corrige ce sens par le principe poppérien de falsifiabilité. « (x) Dieu *vérifiable* est remplacé par (x) Dieu *infalsifiable* en toute *expérience possible du monde*. Le concept d'expérience est interprété dans un sens qui dépasse son acception carnapienne strictement physicaliste.

²⁵⁷ C. HARTSHORNE, *The Logic of Perfection...*, p. 53.

être identifiées par leur(s) sens et non par une voie extrinsèque ». Concrètement, il existe alors une pluralité de propositions dont les sémantiques sont internes et corrélatives à leurs spécificités. La proposition « Dieu existe a priori » est une spécificité dont la sémantique est irréductible. Elle ne peut être commandée par un moule logique externe à toute affirmation comme l'exige le principe carnapien des énoncés élémentaires. Cette intuition de Hartshorne mène à la conclusion qu'il est difficile de faire de l'individu Dieu une donnée logique au sens carnapien. « Même si l'idée de Dieu n'implique apparemment pas la nécessité d'un objet correspondant, de telle sorte que le déni d'un tel objet est contradictoire, il reste encore vrai que la question semble tomber entièrement en dehors des règles de base de tout langage ». ²⁵⁸

Selon Hartshorne, « Une seule possibilité d'argumenter qui reste valable à ce sujet consiste à considérer que tout langage adéquat pour formuler le sens de " parfait " dans une perspective théiste devra faire de " la perfection existe " une vérité analytique ou une *L-true*. Certes, un langage qui s'exprime en ces termes ne peut être inconsistant. Au contraire, il s'avère plus pertinent que celui qui considérerait les expressions telles que " l'île parfaite existe " comme une *L-true* (utilisant " *Island* " dans l'acception donnée par le dictionnaire) ». ²⁵⁹

Au total, il apparaît que, selon Hartshorne, la solution envisagée pour la valorisation de la nécessité de l'existence a priori (ontologie logique modale) de Dieu, à titre de cas spécial dans le contexte des contraintes logiques formelles, peut être fructueuse à la lumière des principes carnapiens. Il s'agit toutefois là d'un chemin qui reste à parcourir. Le constructeur des propositions métaphysiques a priori maintient que la prise en compte de l'existence nécessaire de la perfection comme une vérité axiomatique analytique serait une voie de solution possible. Cependant, ses écrits n'offrent pas un traité systématique pour une telle approche. Les nombreuses allusions à ses échanges avec le philosophe du Cercle de Vienne, inclinent certes à ne pas négliger l'impact de ce dernier sur la pensée de la construction de la théologie néoclassique. Néanmoins, la bibliographie de Hartshorne à notre disposition n'indique pas qu'il ait élaborée une théorie systématique sur les rapports des principes carnapiens avec la structure des vérités des propositions métaphysiques. La question du rapport entre la nécessité logique et la logique formelle à la lumière des principes carnapiens nous semble avoir été laissée en friche dans sa philosophie.

La théologie hartshornienne se veut une tentative laborieuse et significative de réinsertion de la notion de Dieu dans de la construction logique du monde. La difficulté à concilier les arguments logiques modaux (propres à une catégorie reconstruite de Dieu) avec les contraintes logico-empiriques de la pensée carnapienne athée reste un des héritages hartshorniens de la *Process Thought*. Dans tous les cas, si la pensée du philosophe du Cercle de Vienne imposait une première « démarcation » à la pensée thomiste,

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 54.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 54.

le Dieu logico-modal de Hartshorne se démarque tout autant de celui du maître médiéval, mais sans être déclaré vrai dans un système empirico-logique.

Conscient des exigences épistémologiques d'insérer la théologie dans un système convaincant du point de vue logico-empirique, Hartshorne est resté réservé quant à proclamer son principe de nécessité divine existentielle comme une preuve de l'existence de Dieu. Il a gardé une marge entre l'ordre de la preuve et celui de l'argument même, tout en pensant que les vérités linguistiques et l'ordre ontologique peuvent coïncider. Hartshorne est resté écartelé entre l'affirmation de l'argument comme preuve et l'affirmation de la coïncidence entre l'ordre logique et l'ordre réel.

c. Les réserves de Hartshorne face à l'argument ontologique

Selon Hartshorne lui-même, l'existence divine nécessaire, dérivée de son approche de l'argument ontologique, n'a pas une valeur de preuve absolue pour l'existence de Dieu. Bien plus, cet argument n'est qu'une partie d'un argument plus global distribué en six approches. Et même, à le croire, à l'intérieur de l'argument global, la catégorie de Dieu ne dispose pas de la valeur d'une preuve.²⁶⁰

²⁶⁰ En guise de synthèse partielle, il convient de remarquer que la question de la coïncidence entre la vérité ontologique et la vérité modale sera une des préoccupations contrariante chez Hartshorne. D'une part, il aura affirmé la coïncidence des deux ordres de vérité (modale et ontologique). Dans ce sens, il se sera engagé dans la voie de considérer que les vérités d'ordre linguistique (modal) sont identiques à celles d'ordre temporel. Et, à ce point de vue, le théisme néoclassique aura apparemment convaincu certains de ses sympathisants athées comme Richard Rorty (au sujet du rapport de Hartshorne à Richard Rorty voir documents annexes p. 97). Celui-ci trouvait cette position confortable car elle « déséternisait » la « vérité ». Allant à l'encontre des idées éternelles de Whitehead, un tel principe permettait de s'attaquer à l'existence d'un Dieu transcendant. D'autre part, du point de vue des questions logiques, le théologien du devenir affichera des hésitations quant à faire de sa vérité modale une donnée valable en termes de la logique moderne. On se souviendra que, fondées sur cette difficulté, les objections de Findlay à Anselme lui posaient problème. La question restera toujours cruciale dans la mesure où la « caractérisation » du concept de Dieu dans la perspective de Carnap demeurera une recherche inachevée.

La difficulté de la question de la vérité chez Hartshorne se présente dans sa complexité lorsqu'on remarque que, malgré tout, l'argument ontologique ne sera jamais constitué en preuve de l'existence de Dieu. Ainsi, curieusement, l'image, de l'être divin sera explicitement réduite à une hypothèse qui constitue plutôt une tâche pour la métaphysique. L'approche du théologien du devenir sera définie comme un premier essai dans la tâche en question. Dans l'état d'élaboration où elle avait été amenée, en tenant compte de l'état des recherches de l'époque, cette théorie de la déité était déclarée prête à faire ses preuves devant d'éventuelles objections. A ce sujet, l'attitude polémique du théologien néoclassique ne visait pas à brandir une certitude établie sur la valeur d'un argument qu'il aurait découvert comme une preuve. Il était plutôt convaincu du prix de rationalité que sa démarche pouvait requérir à toute argumentation contraire. Et même, lorsque, dans sa biographie, il confronte sa théorie au principe de relativité en physique et qu'au bout de compte il gardera quand même l'espoir de trouver une voie de sortie, le théologien du devenir soutiendra seulement que sa démarche constitue une proposition jusque là, encore soutenable. Quoiqu'il en soit, il ne la prendra jamais pour une preuve. Pourquoi a-t-il évité un tel glissement (de l'argument à la preuve) que son principe de la « coextensivité » entre les deux ordres (le logique et l'ontologique) entraînait pourtant comme conséquence ? Pourquoi même l'argument global n'a-t-il pas été pris pour une preuve, laissant ainsi l'idée de la déité (au niveau abstrait) suspendue dans une alternative ? Remarquons en passant que la théologie de l'Eglise catholique, qui est très ouverte à la pensée de Thomas d'Aquin (Canon 1366, paragraphe 2, 1947), marque la même hésitation quant à identifier les arguments et la preuve de l'existence de Dieu. Le

Quoi qu'il en soit, les contours de l'image du " Dieu nécessairement existant, " qui seront complétés dans la suite de l'exposé sur l'argument global, constituent un des deux aspects fondamentaux du concept hartshornien de Dieu. Les limites relevées par Hartshorne lui-même, en réduisant ce concept de Dieu à un argument, ouvrent plusieurs questions dans la perspective du rapprochement avec la pensée thomiste.

Par exemple :

En particulier, on peut se poser la question suivante : Hartshorne a renoncé à présenter sa théologie de l'existence de Dieu comme une preuve (malgré sa logicité formelle) ; mais à quel niveau son argument ontologique se veut-il plus vrai que toute autre approche ? Autrement dit, le fait de renoncer à considérer que la présentation logico-modale de l'argument ontologique soit une preuve constitue une sorte d'approche apophatique de l'existence de Dieu.²⁶¹ On y prend en compte la limitation propre à l'ordre rationnel (même doté d'une structuralité logique) à capturer la réalité divine à l'intérieur d'une preuve. S'il en est ainsi, Hartshorne aurait dû reconnaître que, n'ayant pas renfermé Dieu dans une logique, son argument a été déployé parallèlement à d'autres investigations visant laborieusement le même but. Dans ces conditions, la théologie néoclassique peut-elle encore être déclarée (comme dans la matrice) meilleure voie d'approche de l'existence de Dieu ? Si l'argument n'est pas une preuve, ne devrait-il pas alors laisser place à un pluralisme dans la conception de Dieu ?

Ces questions, parmi d'autres seront fondées aussi sur un exposé des appréciations de la doctrine hartshornienne du point de vue des hésitations du théologien néoclassique lui-même. Les lignes suivantes présentent un des textes les plus significatifs à ce sujet.

« Le travail le mieux connu et le mieux compris de Hartshorne est surtout sa défense de l'argument ontologique. Il a probablement été le philosophe qui a écrit le plus grand nombre de textes sur ce sujet. Mais, malgré ses propres remarques, la supposition qu'il aurait considéré l'argument comme une preuve définitive de l'existence de Dieu s'est répandue. En résumé, ce qu'il a soutenu de l'argument ontologique peut être ramené à ceci : un être qui existe avec la possibilité de ne pas exister (ce qui est contingent) ne peut être Dieu. Alors, soit Dieu existe sans possibilité de ne pas exister, soit Dieu ne peut pas exister. En d'autres mots, l'existence de Dieu est soit nécessaire soit impossible : une existence divine contingente est une contradiction. Il ne s'ensuit pas que Dieu existe – c'est là une des raisons pour lesquelles Hartshorne refuse que l'argument soit une preuve de l'existence de Dieu. L'argument montre

catéchisme de l'Eglise catholique reprend certaines voies thomistes de l'existence de Dieu en les considérant aussi comme des arguments.

²⁶¹ Dans sa préface à l'ouvrage de S. SIA, *God in Process Thought. A study in Charles Hartshorne's concept of God (with a postscript by Charles Hartshorne)*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1985, p. 124), Hartshorne exprime le regret d'avoir considéré son argument ontologique comme une « preuve ».

que tout raisonnement qui soutient que Dieu existe est une alternative contenant à la fois l'affirmation de sa nécessité et celle de sa contingence, est fallacieux. Soit Dieu existe et c'est nécessairement vrai, soit il est impossible qu'il existe. La troisième alternative selon laquelle il existerait en étant nécessaire et contingent à la fois est absurde. Alors, Hartshorne soutient que l'argument ontologique est une clé à la fois pour une logique théiste et pour un athéisme». ²⁶²

Selon Hartshorne, la prémisse de l'argument ontologique qu'Anselme n'a pas réussi à justifier est que l'existence de Dieu n'est pas impossible. Le philosophe médiéval scolastique John Duns Scot et Leibniz ont adressé cette critique à Anselme. Les philosophes, tout comme divers positivistes logiques et l'existentialiste Jean-Paul Sartre, ont affirmé que le concept de Dieu implique des incohérences et des contradictions. De toutes les façons, le concept de Dieu auquel ils déniaient toute consistance relève de la théologie et de la philosophie classique. Dans ce sens, Hartshorne est d'accord avec eux : « Toute ma difficulté en croyant au théisme réside dans le fait que toute foi au théisme implique plus ou moins d'absurdités ²⁶³ ». Toutefois, il argumente que le concept panenthéiste de Dieu n'est pas « auto-contradictoire ».

Hartshorne ne croit pas que l'argument ontologique par lui-même soit suffisant pour rendre le théisme convaincant. Cobb et Griffin pensent même qu'il aurait fini par considérer (quelle que soit la cohérence de l'idée de Dieu qu'il soutient) que l'argument ontologique peut servir plutôt à désapprouver l'existence de Dieu qu'à la prouver : « Il a été laissé à Charles Hartshorne d'engager une analyse des arguments théistes. Il est convaincu que la faiblesse principale des arguments traditionnels pour l'existence de Dieu se situe dans l'inadéquation de l'idée de Dieu qu'ils voulaient prouver. L'argument ontologique en particulier peut être reformulé de manière pertinente, croit-il, mais bien que l'idée de Dieu qu'il tente de prouver soit cohérente, il sert plutôt à le désapprouver qu'à le prouver. ²⁶⁴ Il semble qu'étant donné l'insuffisance qu'il attribuait à l'argument ontologique, Hartshorne ait employé ce qu'il appelle « l'argument global », ²⁶⁵ réparti en six approches qui se soutiennent mutuellement. En plus de l'argument ontologique, Hartshorne développe d'autres types d'arguments. Il s'agit des approches cosmologique, épistémique, morale, esthétique et de celle de l'ordre. L'argument ontologique sert à montrer que la

²⁶² Nous traduisons ici un des textes récents qui fait le point de la pensée de Hartshorne dans le Harvard Square sous la direction de D.-W. Viney : D.-W. VINEY, *Publisher on line by permission of Thomson Gale, Detroit 2003, from American Philosophers before 1950, Dictionary of Literary ; Biography, Volume 270*. Ce texte a été publié aussi *on line* par Harvard Square Library, Cambridge, MA, 2004.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ J.-B. COBB, Jr. et D.-R. GRIFFIN, *Process Theology-An Introductory Exposition, Philadelphia, The Westminster Press Philadelphia, 1976*, p. 43.

²⁶⁵ Il est à retenir que l'argument ontologique et l'argument global hartshorniens ont ouvert une grande perspective de débats sur la question de Dieu. Beaucoup moins appuyées sur des principes de la *Process Thought*, certaines approches étaient d'ordre purement théologico-analytique (preuve que Hartshorne fut plus qu'un philosophe du devenir).

« concevabilité » de Dieu implique son existence ; les autres arguments servent à montrer que Dieu est concevable. L'argument global est esquissé dans de nombreux écrits de Hartshorne, mais il est pleinement déployé dans *Creative Synthesis and Philosophic Method* (1970) et dans Donald Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God* (1985) ». ²⁶⁶

« Les différents éléments de l'argument global ne sont pas empiriques dans le sens de Karl Popper : aucun de ceux-ci ne présuppose que la proposition « Dieu existe » pourrait être falsifiée. Dans *A Natural Theology for Our Time* (1967), Hartshorne montre clairement que l'argument global est métaphysique et non scientifique ». ²⁶⁷

Bien plus : le théologien néoclassique a nié avoir démontré l'existence de Dieu. Après la publication de *Creative Synthesis...*, il cessa d'appeler les arguments des preuves. Chacun des arguments est présenté comme logiquement exhaustif et comme une donnée d'alternative en plus du « panenthéisme ». ²⁶⁸ Dans chaque cas, Hartshorne argumente que le « panenthéisme » est la position rationnelle la plus défendable. On y sent en effet le prix de la rationalité à payer pour rejeter le théisme ²⁶⁹.

Au total, toutes les démarches incluant l'argument ontologique ont été situées par Hartshorne lui-même comme étant différentes de la réalité « Dieu » elle-même. L'écart qu'il a posé entre les contenus des affirmations métaphysiques a priori logiquement démontrables dans l'ordre de nécessité et la réalité divine elle-même signifie clairement que son système est resté inachevé quant à déterminer la valeur de vérité qu'il attribue à l'ordre de la réalité divine. La question à poser ici est de savoir comment Hartshorne pouvait affirmer qu'au niveau abstrait (et de la nature divine dipolaire ²⁷⁰), notre langage sur Dieu doit être littéral, que la nature abstraite (incluse dans la déité contrastée : on l'expliquera plus loin) est ce qu'est « Dieu » en lui-même (et non ce qu'il est d'un point de vue analogique), tout en maintenant que l'argument ontologique qui en découle n'est pas une preuve de l'existence divine ? Cette question reste ouverte sur le statut même du langage théologique logico-modal chez Hartshorne et face à d'autres disciplines. Quel est au final le niveau de prétention à la vérité que la matrice hartshornienne attribue à

²⁶⁶ Voir D.-W. VINEY, *op. cit.*, Publisher on line by permission of Thomson Gale, Detroit 2003 from. *American Philosophers Before 1950, Dictionary of Literary ; Biography*, Volume 270. Publié aussi on line par Harvard Square Library, Cambridge, MA, 2004

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Cette catégorie sera expliquée en détail dans la suite de l'exposé. Une première idée que l'on peut s'en faire est la suivante : d'une part, Dieu inclut en lui toutes les réalités constitutives du monde, il en dépend et en est ontologiquement structuré ; d'autre part, tout en étant activement présent en tout, il transcende tout ce qui a de l'être.

²⁶⁹ *Ibid.*,

²⁷⁰ 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. 48.

NCnc en rejetant les autres systèmes, si l'argument ontologique n'est pas une preuve de l'existence de Dieu, après avoir curieusement été déclaré « langage littéral » sur Dieu ?

Par ailleurs, si l'on regarde la même problématique par rapport au thomisme, on se rend compte qu'elle est significative quant à la position de Hartshorne par rapport à celle de Thomas d'Aquin²⁷¹ sur le statut de la théologie comme discours sur Dieu. On vient d'énoncer que le théologien néoclassique a adopté une position qui enlève à son système (bien qu'il soit formaliste) toute possibilité de poser un discours rigoureusement rationnel sur la réalité divine. Comment ne pas y trouver déjà une certaine similitude avec la position de Thomas qui, tout en confirmant la valeur d'une approche théologique rationnelle positive, a pensé que « ce que nous connaissons de Dieu c'est ce qu'il n'est pas » ? Lorsque Hartshorne affirmer que l'argument ontologique n'est pas une preuve de l'existence de Dieu, n'aboutit-il pas à la théologie négative (qu'il rejetait par ailleurs) qui constitue l'un des aspects de la pensée thomasiennne ?

Selon nous, les réserves de Hartshorne concernant l'efficacité rationnelle de son système logico-modal ne l'éloigne pas tellement de la dimension apophatique de la théologie thomiste, malgré les divergences qu'il maintiendra avec la pensée du maître médiéval. S'il en est ainsi, le discours de l'existence nécessaire de Dieu requiert une dimension qui lui est complémentaire, la prise en compte de la dimension mystérique en Dieu. En effet, si l'on affirme que l'argument n'est pas une preuve, on laisse place à la possibilité de poser qu'une dimension divine échappe et reste obscure. Nous exposerons plus en détail les enjeux de cette donnée dans la suite de ce travail.

4. La contingence C, ou « exister, c'est être en actualité quelque part », et la relation mutuelle réelle entre Dieu et la création reliée à la catégorie du mystère en Dieu

Dans la description que nous avons établie de la nature abstraite, Hartshorne fonde une N nécessité existentielle divine, une C contingence de classe en Dieu, une n nécessité du monde et une c contingence du monde. L'image de Dieu, qui s'offre de l'ensemble des acronymes NCnc est celle d'un être à la fois nécessaire et contingent (dans le sens où il est en relation réelle avec au moins une actualité). La classe de cette relation ne peut rester vide. Ce Dieu est censé être coéternel avec le monde. Au final, il est immanquablement C contingent dans un monde c contingent. Hartshorne s'oppose là déjà aux principes thomasiens ci-après : la relation de création non réelle en Dieu, la non éternité du monde du point de vue de la foi, la non-crétion *ex nihilo*, le mystère en Dieu.

Nous pensons que, par l'intermédiaire de la propriété N nécessité, l'ensemble des acronymes devrait impliquer par lui-même, la présence de la dimension M mystérique en Dieu. Celle-ci aurait pu

²⁷¹ Thomas parle de voies vers Dieu et pas tellement de démonstrations au sens rigoureux du terme.

atténuer la relativité réelle que Hartshorne veut introduire en Dieu par NCnc. Le même facteur M mystère ouvrirait la porte à l'idée de transcendance en C et à celle d'une création *ex nihilo*. Au final, l'introduction de la dimension M mystère dans l'ensemble impliqué par les acronymes NCnc nous paraît plus proche de l'expérience religieuse que l'idée que s'en fait le théologien néoclassique. Selon nous, NCnc porte en lui-même M (Hartshorne ne le voit pas) et rend la théologie néoclassique plus proche de la pensée thomasienne et de l'expérience religieuse. Le même facteur sauve la transcendance divine en la rendant réelle (et non pas abstraite comme le croit Hartshorne) tout en maintenant paradoxalement sa relativité en C.

Pour établir cette objection à la théologie néoclassique, nous proposons de raisonner à partir des rappels de certains des points d'orgue de NCnc.

Lorsqu'il établit C, Hartshorne se limite à fonder sa différence d'avec son corollaire qui est l'idée de « l'actualité ici ou là » ou l'actualité qui peut être dite précise, concrète. « L'actualité quelque part » qui traduit C est celle dont la dimension constitutive est de classe. Elle signifie : il existe une classe de réalités telle qu'elle doit être immanquablement constituée d'une concrétude, sans que cette dernière soit précisée. Autrement dit, il existe « quelque concrétude ici et maintenant » qui est virtuellement mais immanquablement l'actualité en instance de réaliser la classe : l'être nécessaire est en relation avec un événement dans le devenir, sans qu'il soit besoin de préciser les données concrètes de la réalisation de cette classe.

Si « exister c'est être en actualité quelque part », alors le fait d'être existant consiste en celui d'être immanquablement structuré par au moins, une actualité. L'existence est ainsi dite en relation réelle avec au moins une actualité. Sans cette relation réelle, l'existence en question serait néant.

En effet, comment arrive-t-on selon Hartshorne à réaliser le fait d'une existence ? Par une opération à double niveau :

(1) il y a une actualité dans l'expérience, on l'appréhende par l'intuition, et (2) on expérimente ainsi qu'elle existe. L'on peut dire alors que telle actualité existe. L'existence (2) suit l'actualité. Elle est prédiquée de l'actualité. Ainsi, toutes les fois que l'on parle d'une existence, l'on implique qu'il y a une actualité. Donc, il ne peut y avoir d'existence sans actualité. « La réalité de l'existence » est une conséquence de « la réalité de l'actualité ». Par conséquent, affirmer d'un être qu'il est existant, c'est inférer qu'il est immanquablement en relation réelle avec une actualité quelque part.

Mais du point de vue des réalités contingentes, lorsqu'on affirme de Dieu qu'il « est en actualité quelque part », on soutient qu'il est en relation réelle avec au moins une concrétude contingente. Par conséquent, il est en contingence de classe dans un contact avec au moins un événement.

Ainsi donc, la contingence C de classe qui découle de l'exigence pour Dieu d'être dit « en actualité quelque part » est une des données qui décrit l'être nécessaire comme en relation réelle avec au

moins une réalité concrète, mais sans fixer la concrétude dans sa nécessité. C dans NCnc, pose Dieu en relation immanquablement réelle avec le monde par l'intermédiaire d'une dimension de classe. Comme cette dernière ne précise aucune concrétude, elle ne pose pas de contingence dans la nécessité. Cette contingence se prend dans la perspective d'une analyse du concept même d'existence qui, en son envers, porte l'implication de la nécessité divine. La contingence ici concernée peut être dite médiate. En effet, elle passe par la médiation du sens de l'existence qui, par son fait même, est reliée à la contingence précise ici et maintenant. A la différence de cette contingence médiate, la contingence immédiate est celle qui se prend de l'état concret *hic et nunc*. De même que la contingence *hic et nunc* dans la nature concrète (qui est réelle en Dieu), la contingence médiate (c'est-à-dire qui s'impose par le fait de l'existence immanquablement liée à au moins une actualité) structure à son niveau abstrait la réalité divine. Seulement, elle n'y pose aucune concrétude.

Car, en existant, elle pose indirectement Dieu en relation réelle avec au moins un état concret, peu importe lequel. Avant même d'évoquer la créativité dans nature concrète, par C, la pensée hartshornienne de la nature abstraite pose ainsi à sa façon une relation réelle (indirecte) entre Dieu et le monde (selon l'objectif du chapitre XIII de *Creative Synthesis...*). Cette dernière confirme déjà au niveau idéal la relation de création réelle en Dieu dans ses interactions avec les états concrets *hic et nunc*.

Autrement dit, si l'on en venait un jour à affirmer que « voici Dieu en relation réelle mutuelle avec tel ou tel état concret », la contingence de classe aurait préalablement (a priori) impliqué une telle affirmation comme un des sens d'« exister » pour l'être divin. Car le fait même pour Dieu d'exister implique qu'il ne peut pas manquer d'être en relation réelle avec au moins un état concret des choses. La contingence de classe est une caution logique a priori de la relation expérientielle réelle entre Dieu et les états concrets dans le monde. Impliquée par un des sens de l'existence, elle relie « réellement » l'être nécessaire à au moins une réalité concrète. Elle est un vecteur de confirmation de la relation réelle mutuelle *hic et nunc* de Dieu avec le concret.

En d'autres termes, si le sens même des choses concrètes n'implique pas qu'elles posent des relations réelles en Dieu (Thomas d'Aquin considérerait ces relations comme des relations de raison), le sens même de l'existence, appliqué à Dieu, pose celui-ci en position de liaison immanquable et réelle avec des réalités contingentes. Le concept d'existence a été posé en identité avec la nécessité divine du point de vue modal. On vient cependant de le développer aussi, si l'on s'en tient à sa perspective de signification comme liaison aux actualités quelque part, la même catégorie d'existence pose Dieu en relation réelle, en dépendance d'au moins un événement dans le concret, sans préciser lequel. Alors NC pose un Dieu nécessaire et un Dieu immanquablement contingent, relatif, déjà dépendant au niveau idéal.

En assumant avec certaines corrections ces idées de la pensée hartshornienne, nous voulons avancer en quelques points nos objections sur la présentation de C.

a. L'équivocité de la logique de perfection en NCnc et sa requête pour l'indépendance divine vis-à-vis de la création par rapport à C

Hartshorne pense que Dieu est parfait en traduisant ainsi sa réalité religieuse de *worshipful*. Dieu est le seul être digne d'adoration sans être rivalisé. Pour ne pas avoir de rival, il doit contenir la plénitude de toutes les qualités en une perfection « insurpassable ». Et s'il a la perfection « insurpassable », un tel être ne peut manquer la qualité d'existence nécessaire. S'il en manquait, il serait contingent. Cet être contingent ne pourrait être l'objet de notre adoration sans incongruité (de tout notre cœur, de toutes nos forces, de tout notre esprit).

Cependant, la même idée porte d'autres implications, notamment celle du mystère (qui entoure l'essence divine) qui fonde une indépendance réelle de Dieu vis-à-vis des autres entités. Si Dieu est N mais doit être en relation inévitable avec des actualités quelque part (il est donc réellement ouvert à la relativité), la même perfection qui implique N, tout en étant réellement liée à la concrétude par C, est aussi la catégorie qui impose la transcendance divine comme M mystère. Cette transcendance n'est pas celle de N (qui, chez Hartshorne, est abstraite et moins riche que la concrétude divine). Elle ne peut être dite ni concrète ni abstraite, ni riche ni pauvre, ni réelle ni irréelle.

+ La perfection implique Dieu comme un manque en nous, un mystère

Si l'on considère Dieu par rapport aux autres entités, l'on remarque justement que ce qui le singularise comme être disposant d'une perfection unique c'est le fait qu'il dispose d'une dimension qui constitue son « inégalité », sa différence par rapport à nous. Si Dieu possède de la perfection, s'il est ainsi l'unique être digne de *worshipful* et si par rapport à lui, nous sommes *im-parfaits*, alors il existe une dimension de différence de nature entre l'être divin et les autres entités. Cette dimension consiste justement dans cette altérité divine de perfection qui manque en nous. Ce qui en Dieu est réel « en manquant en nous », constitue le point d'attraction qui dynamise notre vie vers la plénitude, vers la

perfection. S'il y a en Dieu une dimension qui fait qu'il est parfait et dont nous vivons le manque, celle-ci dernière nous est inconnue, elle est une altérité, un mystère. Par cela même, affirmer que Dieu est parfait, c'est impliquer qu'il y a en lui une dimension d'altérité qui nous est inconnue, immaîtrisable. Car, si la part de perfection qui est complète en Dieu était connue, expérimentée et maîtrisée par nous, nous serions « Dieu ». Sa primauté serait contestée. Si Dieu n'est pas « rivalisable », il doit détenir une dimension de perfection qui nous échappe. En ce sens la perfection implique un aspect d'irréductibilité, d'indépendance, de transcendance divine par rapport aux autres entités. Hartshorne n'a pas exploité cette dimension et n'a donc pas pu l'approfondir.

Dans une certaine perspective, tout en posant de manière littérale une existence nécessaire, la « perfection » est un qualificatif positif mais aussi négatif. Il montre l'absence dans les créatures d'une dimension de réalité qui ne peut être trouvée qu'en Dieu. Il n'y a donc qu'en Dieu seul une densité profondément mystérieuse de perfection qui le rend *worshipful*, impossible à concurrencer.

Si elle est positive en Dieu et déficitaire dans le monde, la perfection est forcément inconnue dans toute expérience des autres entités. Dans le cas contraire, elle ne serait plus la chose par laquelle Dieu est inégalable et « insurpassable ». Elle doit être une réalité qui échappe, une *altérité*, un mystère pour le monde.

Ainsi, « perfection » est un terme équivoque. Elle implique d'une part, une existence intellectuellement (ou logiquement) appréhendable comme nécessaire en Dieu, et d'autre part, une réalité de son être parfait, « *worshipful* », mystérieuse et absente chez les autres entités. Dieu parfait peut être alors analogiquement considéré comme l'Autre dont l'insurpassabilité existe en nous sous forme d'un « *manque à être* » lacanien²⁷².

La logique de perfection permet alors de poser deux (il peut y en voir d'autres) affirmations connexes : « Dieu comme plénitude en lui-même en tant qu'être nécessaire » et « Dieu comme absence ou altérité de perfection manquant aux créatures ». Les deux affirmations ont chacune un enjeu important pour la compréhension même de Dieu et de son rapport aux créatures. Elles permettent d'assumer NCnc en le dépassant.

La logique de perfection implique que Dieu est (N) Nécessaire et est (M) Mystère (une altérité qui manque aux créatures). Dieu (« insurpassable par les autres ») est pleinement présent à lui-même (même s'il peut se surpasser face aux valeurs esthétiques, par exemple) ; et Dieu est un manque, une altérité ou l'Autre manquant aux autres entités (il n'a alors pas de rival).

²⁷² Au sujet de la notion du « manque à être » et celle de l' « Autre » chez J. Lacan, voir (entre autres), les ouvrages suivants : J.-Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

J.-Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975.

J.-Lacan, *Encore, le séminaire livre XX (1972-1973)*, Paris, Seuil, 1999.

L'une des conséquences des implications de M dans la logique de perfection consiste alors, en corrigeant la pensée de Hartshorne, à poser le principe selon lequel, si Dieu est parfait, nécessaire, il est aussi une altérité indépendante (un mystère ou un manque pour les créatures) dans NCnc même : M pose la transcendance divine contre la relativité qui lui est imposée par C. Bien plus, si n implique un monde nécessaire, du moment que Dieu est aussi M mystère, l'on ne sait pas déterminer comment un monde nécessaire peut coexister avec une réalité qui lui est une altérité. Ce monde ne peut non plus être dit « non-*ex nihilo* » tant que Dieu dispose par rapport à lui d'une dimension mystère qui lui assure une indépendance. Devant la face de Dieu M, il devient justement possible de penser que le monde peut aussi provenir d'un *fiat* dont personne ne maîtrise l'origine et qui ne dépend de rien. La présence de M dans NCnc peut permettre d'assumer en les dépassant les implications de C et de n sur la relativité divine. Il nous semble que la pensée de Hartshorne a souffert de manière incidente d'un manque d'attention à propos de M déjà au niveau de la nature abstraite (au niveau du concret, il l'a reconnu fermement, mais après des hésitations et sans trop de systématisation). Dans cette perspective de réflexion notre remarque rejoint celle de Maldamé contre la *Process Thought* en général et celle de David Tracy contre Hartshorne : le manque d'une réflexion approfondie sur la dimension de différence, d'altérité divine, de mystère en Dieu.

Mon apport consiste à poser le (M) en détail à l'intérieur de NCnc en y situant l'indépendance divine non soulignée par Hartshorne. Tel qu'il est présenté, NCnc est le verrou qui lie Dieu à la dépendance à l'intérieur même de la logique qui le décrit comme être nécessaire dans son aspect abstrait. Nous introduisons la dimension M (mystère) comme implication tout aussi logique de N et qui oppose à la dépendance divine (par C) dans NCnc, une altérité (indépendance) divine. Aucun autre théologien à notre connaissance n'a fait une analyse critique approfondie de la pensée de Hartshorne dans cette perspective.

La perfection divine qui fait de Dieu, un être N Nécessaire le rend en même temps indépendant du créé (Dieu M mystère avec une altérité manquant aux créatures). Le fait que cette indépendance se situe implicitement en N n'empêche pas qu'elle soit réellement et immanquablement impliquée par la perfection elle-même. Et cette dimension est un ingrédient qui, en NCnc, peut suggérer une description plus ouverte des aspects divins. Un tel ordre peut permettre d'approfondir le sens de l'être divin en NCnc en le rapprochant de l'idée thomassienne de Dieu (déjà à moitié apophatique) plus qu'on ne le croirait.

Cependant, Hartshorne ne développe pas cet ordre d'idées à partir de la catégorie de perfection. Au contraire, il se limite à développer C et n à côté de N. Or, C n'a forcément comme effet que de maintenir la nécessité divine tout en la liant logiquement, « abstraitement », à une « dépendance quelque part » sans préciser sa concrétude : une contingence de classe. Et n ne fait que renforcer la liaison divine au monde pour poser l'idée d'une coéternité avec la création (en rejetant la création *ex nihilo*). Pourtant,

la dimension M mystère (indépendance par la perfection) divin qui entre en compte dans N est telle qu'elle accompagne Dieu même dans C (un être tel que la classe en vertu de laquelle il est en relation avec les événements ne peut rester vide). Cet être en C contingence de classe est toujours le même Dieu N/Mystère (ou l'Autre) qui est aussi indépendant par sa perfection.

Dieu est alors relatif à chaque événement mais tout en étant M/Mystère qui échappe à ce dernier car il est l'Unique parfait. NCnc dispose de la vertu de fonder N mais sans exclure la relativité divine ; cependant (nous ajoutons), l'opération ne s'accomplit qu'en conservant, toujours implicitement la dimension M mystère de perfection par laquelle Dieu échappe aux créatures. Les conséquences de cette idée sont les suivantes : Dieu N est C, lié aux actualités, peu importe lesquelles. Cependant, il demeure paradoxalement un être M qui échappe (indépendant) à ces dernières. Le monde n est nécessaire logiquement, mais, si Dieu est Mystère, personne ne sait déterminer (exprimer) concrètement le mode de liaison nécessaire de la création à Dieu. Hartshorne l'admet dans la description de l'aspect divin concret ; nous, nous l'ajoutons dans NCnc pour assouplir les effets relativistes de C et n dans la description de l'aspect divin abstrait.

+ Enjeux sur le rapport entre logique et théologie

Les conséquences sont importantes quant à la compréhension même de l'efficacité du langage théologique par rapport à la logique et au principe d'analogie. En vertu du N, Hartshorne plaide pour que la logique crée un espace au sujet de Dieu. Malgré sa pertinence, cette suggestion nécessite d'être comprise de manière équilibrée.

Si la perfection est un concept littéralement applicable à Dieu, et si elle est une catégorie que nous expérimentons dans une certaine mesure (en notre existence d'êtres contingents), alors, tout en énonçant l'insurpassabilité (logiquement pensable comme nécessaire), elle n'arrive qu'à évoquer une infime dimension du M/ mystère divin. Pour être une catégorie humaine (ordre contingent) et dire l'insurpassabilité, la logique de perfection implique également l'existence d'un être, « l'Autre », au-delà de l'expérience que nous pouvons avoir de sa présence en nous. En tenant compte de la contingence de notre expérience, la perfection, quand elle évoque Dieu, doit faire penser à plus que Dieu. Elle doit être analogique. Elle implique que Dieu est mystère plus que parfait, c'est-à-dire au-delà de l'expérience (qu'à même notre contingence) nous attribuons à sa « perfection insurpassable ». Dans le cas contraire, elle ne dira de Dieu que la seule expérience de perfection que nous, en tant qu'être humains, nous connaissons, une donnée contingente. La requête hartshornienne de faire de la perfection un concept littéral (et non analogique) selon les exigences des propositions métaphysiques a priori logiquement formalisables nous

semble trop audacieuse. Face au mystère en Dieu, elle est marquée d'une faiblesse alors que des thomistes soutiennent une dimension analogique dans le langage théologique.

Il en découle que l'on peut logiquement formuler la relation réelle mutuelle comme une nécessité (NC). Cependant, il demeure vrai que tout en satisfaisant à l'exigence d'un langage logique rigoureux sur Dieu, une telle formulation constitue le lieu même où la raison est contrainte d'assumer sa propre limitation. Elle présuppose une dépendance divine en C et une nécessité n logiquement indéniable de la création, mais, paradoxalement aussi, une transcendance divine comme mystère indépendant.

Dans ce sens, NCnc doit, poser non seulement la dépendance, mais aussi l'indépendance divine.

Aussi Hartshorne aurait-il pu distinguer la valeur logique de NCnc de sa densité logico-apophasique impliquée par M. L'ensemble des acronymes NCnc du diagramme matriciel hartshornien aurait pu être formulé en M/NCcn.

Au contraire, le théologien néoclassique part du sens littéral de l'être nommé « Dieu » en logique de perfection pour conclure uniquement à l'existence de Dieu, alors qu'il ne s'agit là que d'une des multiples facettes des propriétés de l'être divin, choisie parmi tant d'autres.

Hartshorne cherchait à intégrer la catégorie « Dieu » en logique. Mais, en tenant compte du M, cette perspective intégrerait la théologie non pas comme un instrument descriptif ultime sur Dieu, mais plutôt comme un modèle des niveaux de performances humaines du discours théologique sur Dieu et qui laisse à l'être divin la fluidité de son altérité. Que la logique crée un espace de discours sur Dieu, l'on peut certes en convenir avec Hartshorne, mais en ajoutant que, en vertu du M, un tel discours ne sera jamais qu'un niveau d'efforts intellectuels humains pour tenter d'appréhender le mystère divin. Les descriptions des relations réelles qu'il pose entre Dieu et la création impliqueront toujours une altérité qui échappe à toute dépendance existentielle et langagière.

La théologie néoclassique réclame que le langage sur Dieu soit littéral, mais sa propre cohérence du sens même de Dieu requiert une dimension apophasique par « la logique même de perfection ». L'ordre logique des relations entre Dieu et la création satisfait aux exigences d'une structuralité formelle (voir la grille construite sous l'influence de Carnap), mais il demeure en deçà des exigences de l'être évoqué par le sens d'un « être parfait *worshipful* » si ce dernier est censé être un mystère d'altérité qui nous manque en structurant nos besoins d'amour.

b. Confrontation de C opposé à l'expérience religieuse à la lumière de M

Notre objection fondamentale à la pensée de Hartshorne consiste à affirmer que le fait d'être en actualité quelque part ne signifie pas pour Dieu qu'il « est précisément seulement contingent ». Il peut être à la fois contingent et en mystère actif. Cette pensée est plus en cohérence avec l'expérience

religieuse (que Hartshorne cherche curieusement, d'éclairer uniquement par une description métaphysique). La réduction de C à l'expression d'une réalité de contingence en Dieu omet la dimension mystérieuse sur laquelle toute expérience religieuse fonde aussi son attitude paradoxale : échange avec Dieu conçu comme contingent (père, berger, protecteur, réagissant aux prières), mais aussi comme être mystère, obscur (providence imprévisible, réalité transcendante, éternelle...) et actif sans concurrence (ontologiquement irréductible) dans l'histoire.

+ C et l'attitude religieuse écartelée entre la contingence divine et le mystère en Dieu

Que Dieu soit en relation réelle mutuelle quelque part avec une créature, cette logique est cohérente. Mais quant à la modalité et à la donnée précise par lesquelles cette relation peut créer une dépendance en Dieu, rien ne peut être dit, si Dieu est mystère qui échappe. Alors deux choses échappent à C : non seulement l'indétermination de l'actualité en question, mais aussi le comment et en quoi Dieu, l'être mystère, peut être affecté par cette relation réelle. Tout en étant une catégorie positive, il nous semble que C devrait être explicité comme un concept apophatique, aussi bien sur l'« actualité » précise que sur son effet en l'être divin. La relativité divine dont C est une requête doit elle-même être dite relative, en ouvrant la possibilité pour Dieu d'être celui qui est présent et qui manque à la fois à nos affirmations, mêmes lorsque celles-ci sont cohérentes. La question que l'on pourrait se poser alors consiste à se demander, si Dieu est mystère, obscur, un être qui, puisqu'il est parfait, nous échappe, pourquoi le fait pour lui d'être « en actualité quelque part » ne pourrait pas signifier aussi qu'il est en action et non en passion ? Cette question peut être ainsi posée dans la mesure où personne ne saurait préciser comment un être obscur ou mystère vit sa relation avec telle ou telle actualité. On le verra plus tard du point de vue de la nature concrète, Hartshorne évite déjà de dire le quid de l'interaction entre Dieu et le monde. Ainsi donc, C peut bien être l'indicateur d'une contingence immanquable, mais par cela même, il est confronté à la question des preuves de cette contingence, si Dieu est un être obscur, mystère. L'on en arrive à un raisonnement où l'on est écartelé entre l'exigence de confirmer la contingence divine par C et celle de renoncer à la préciser, étant donné sa dimension mystère. Cet écartèlement traduit mieux l'attitude de l'expérience religieuse (que Hartshorne n'a interprétée ici que partiellement).

+ La contingence C et l'expérience religieuse comme réalité paradoxale

En religion, Dieu est souvent pensé tout à la fois comme étant en relation concrète d'amour avec les créatures, mais en même temps comme un mystère. On ne peut ni le capturer ni l'épuiser dans cette relation. L'expérience religieuse a souvent été structurée par ce paradoxe plutôt que par une confiance unilatérale en la relation réelle mutuelle entre Dieu et le monde. Elle a souvent été l'appréhension d'une

coïncidence des opposés. Dans *Creative Synthesis...*,²⁷³ Hartshorne évoque ce principe de Nicolas de Cues comme « presque une anticipation de son concept de transcendance duale ». Cependant, alors que dans le principe de la « coïncidence des opposés », Nicolas de Cues maintient à la fois une altérité divine structurée (qu'on ne saurait approcher que par une sorte de *docte ignorance*), Hartshorne aurait souhaité que cette pensée soit plus claire et précise sur le rapport des données en contraste en Dieu. Si le penseur néoclassique avait approfondi l'altérité divine dans cette « coïncidence des opposés », il aurait conjugué C avec M. Alors, sa pensée aurait été profondément plus proche de l'expérience religieuse qu'elle avait prise en compte en tant que source. Nous précisons en outre, qu'en religion, la réalité divine mystérieuse n'est pas une abstraction comme N. Elle fait partie des éléments qui structurent, fondent et dynamisent la quête religieuse même de l'absolu dans les médiations avec le sacré. En considérant Dieu comme un partenaire d'échange (contingence), toutes les religions ont paradoxalement aussi conservé un caractère mystique (apophatique) qui s'ouvre par des médiations à la rencontre de Dieu comme un être en altérité, qui échappe, dont on ne saurait tout dire.

En ne posant qu'une contingence en Dieu, C nous semble une interprétation partielle de l'expérience religieuse, mais s'il était conjugué avec M, il ferait justice à celle-ci et au lien de Dieu avec la création, mais en se réservant explicitement d'impliquer que Dieu n'y serait que contingent. C ne devrait pas être seulement l'indicateur d'une contingence divine. Il devrait évoquer aussi la possibilité d'une affirmation de la relation mystérieuse entre Dieu et la création. Dans cette relation, Dieu serait toujours dit « en actualité quelque part dans le monde », mais l'on soulignerait que l'on ne sait affirmer précisément la modalité de son actualité. A notre sens, l'expression « être en actualité quelque part » aurait pu signifier : « Dieu est quelque part présent dans le monde sans que l'on ait à dire s'il est en passion ou en action. Le terme actualité devrait garder la dimension religieuse paradoxale d'évoquer une présence divine (assumant paradoxalement la passion et l'action). C devrait renoncer à n'être qu'un simple indicateur une contingence.

c. Actualité en C sans passion ni contingence divine :

Une autre possibilité d'interpréter C contre les affirmations de Hartshorne consisterait à lui retirer sa dimension de contingence pour fonder en Dieu une notion d'actualité sans passion.

En effet, posons que l'on affirme que Dieu est « en actualité quelque part » ; cette expression peut être interprétée de plusieurs manières:

- 1) Dieu doit « être quelque part » en instance d'échange passif et actif avec un événement ;

²⁷³ C. HARTSHORNE, *Creative Synthesis...*, p. 237.

- 2) Dieu Mystère est action concrète *hic et nunc* en train de donner de l'être en devenir à un événement. Les perfections dans les événements sont des traces analogiques de la source dont elles sont des participations (passant de la puissance à l'acte) ;
- 3) Dieu Mystère « est avec » un événement dans quelque rapport *hic et nunc*, mais nous ne savons rien quant à ce qui se passe car Dieu est mystère.

De ces trois possibilités, la (2) et la (3) sont envisageables. Cependant, la (2) implique une conception de l'actualité sans devenir divin. Celle-ci pourrait changer le statut même du devenir (chez Hartshorne et Whitehead) par rapport à Dieu. On concevrait Dieu (contrairement aux deux penseurs du devenir) comme une exception aux lois métaphysiques. Car, il serait un être posé en altérité à l'intérieur d'un devenir qui structure les entités, sans le structurer lui-même. Rien ne serait pour autant enlevé au fait que les créatures demeurent en devenir. Mais on y gagnerait de conserver à Dieu sa dimension mystère sans contradiction.

L'inverse consisterait en ceci (voir le (1) : Dieu est conçu en relation réelle avec les créatures dans l'actualité, mais il est en même temps mystère (en altérité vis-à-vis de ces créatures). Comment et où poser cette relation réelle dans un être dont la réalité elle-même échappe ? Hartshorne esquivait cette question en posant seulement que, dans la nature concrète, Dieu est mystère. Cependant, il faut concilier cette altérité divine avec l'affirmation d'une relation réelle en lui. Tout le problème est là. Aussi, pourquoi ne penserait-on pas Dieu comme un mystère, une altérité, un « manque à être en nous » mais agissant, si son absence mobilise intrinsèquement notre dynamisme (*mutatis mutandis*, au sens du Désir lacanien) dans l'être vers la perfection ?

TABLE DES MATIERES

PREMIERE ARTICULATION : DIEU DANS SA NATURE ABSTRAITE SELON HARTSHORNE	1
ARTICLE PREMIER. DIEU DANS LES PROPOSITIONS EXISTENTIELLES A PRIORI COMME OBJET ABSTRAIT DE LA METAPHYSIQUE	4
ARTICLE PREMIER. I : LES PROPOSITIONS METAPHYSIQUES A PRIORI COMME OBJET DE LA METAPHYSIQUE	4
a) L'objet de la métaphysique : les propositions métaphysiques a priori ou des affirmations non restrictives	4
– « Le présent est toujours influencé par le passé » :	5
– La proposition : « Quelque chose existe » :	6
– La proposition : « Dieu existe » :	6
Remarques :	7
b) Quelques propositions « non-métaphysiques a priori » :	87
– Les « propositions partiellement restrictives » :	87
– Les propositions complètement restrictives :	8
c) La métathéorie de la théologie néoclassique :	9

ARTICLE PREMIER. II : LES SOURCES LOGICO-FORMALISTES DE L'ETUDE
DES PROPOSITIONS METAPHYSIQUES A PRIORI[1413](#)

- a) La logique modale de C. I. LEWIS et la logicité des propositions métaphysiques a priori[1413](#)
- b) Arrière-fond carnapien et poppérien sur l'usage des propositions métaphysiques a priori 18

ARTICLE PREMIER. III : INANITE DES PROPOSITIONS METAPHYSIQUES (ET THEOLOGIQUES) DANS « LA CONSTRUCTION LOGIQUE DU MONDE » CHEZ CARNAP23

I. – Enoncés protocolaires, réductibilité des propositions et formalisme logique23

- a) Enoncés protocolaires et réductibilité des propositions23
- b) Formalisme logique30
- c) Réductibilité des propositions dans tous les domaines et unité du langage scientifique (influencée par le physicisme)[2926](#)

II. – Principes de base contre la métaphysique et la théodicée. L'inanité des propositions métaphysiques[3026](#)

CONCLUSION PARTIELLE SUR L'INANITE DES PROPOSITIONS METAPHYSIQUES DANS LA PENSEE DE CARNAP[3126](#)

ARTICLE PREMIER. IV : CARNAP DANS LES TEMOIGNAGES DE HARTSHORNE
.....[3226](#)

CONCLUSION PARTIELLE SUR LE RESSOURCEMENT DE LA PENSÉE DE HARTSHORNE DANS L'AUFBAU DE CARNAP	3626
---	----------------------

ARTICLE DEUXIEME. LA PROPOSITION METAPHYSIQUE A PRIORI SUR L'EXISTENCE NECESSAIRE DE DIEU	3726
--	----------------------

ARTICLE DEUXIEME. I : L'EXISTENCE DIVINE NECESSAIRE A LA LUMIERE DE LA PROPRIETE DE PERFECTION, DE L'INSURPASSABILITÉ ET DES QUELQUES CONCEPTS CLES DE LA PENSÉE DE HARTSHORNE	3826
---	----------------------

ARTICLE DEUXIEME. I. A : NECESSITE DE L'EXISTENCE DIVINE PAR LA « PERFECTION »	3926
1. L'expérience religieuse comme critère de vérité du lien immanquable entre perfection et existence nécessaire :	4026
2. Idée de Dieu dans les religions :	4126
CONCLUSION PARTIELLE :	5026

ARTICLE DEUXIEME. I. B : L'EXISTENCE NECESSAIRE DE DIEU COMME L'« INSURPASSABLE »	5126
1. Insurpassabilité et nécessité de l'existence divine dans l'ordre strictement abstrait :	5226
2. Quelques précisions sur l'apport de la catégorie d'insurpassabilité en rapport aux pensées anciennes sur la grandeur de Dieu	5426
a) L'insurpassabilité et la catégorie du « limitativement plus grand que ». Une amélioration de l'idée d'Anselme :	5426
b) L'« insurpassable » comme excellence de la valeur du point de vue abstrait. Réaction à la théologie classique :	5526
c) La coïncidence des valeurs et de la déité :	5826

CONCLUSION PARTIELLE SUR LA PERFECTION ET L'INSURPASSABILITE

.....[5926](#)

ARTICLE DEUXIEME. II : OBJECTIONS ET REPONSES DE HARTSHORNE SUR

L'INSURPASSABILITE ET LA PERFECTION[6026](#)

a) L'existence peut-elle être prédiquée ?[6026](#)

b) Réponse de Hartshorne : L'existence peut être prédiquée à une actualité concrète
(un événement en devenir) et abstraite (le fait d'être dit en actualité quelque part)

.....[6126](#)

– En raison de l'essence[6326](#)

– En raison de l'existence[6426](#)

– Réponse de Hartshorne :[6526](#)

c) L'existence et l'essence au concret et à l'abstrait :[6826](#)

CONCLUSION PARTIELLE :80

ARTICLE TROISIEME. INSERTION DE LA NECESSITE EXISTENTIELLE DIVINE
DANS UNE CONCEPTION PLUS ELARGIE DE LA NATURE ABSTRAITE DE

DIEU. LA GRILLE DE NCnc :[7126](#)

ARTICLE TROISIEME. I : EXTENSION DE LA NOTION D'« INSURPASSABILITE »

VERS CELLE DE CONTINGENCE (DE CLASSE)[74265](#)

ARTICLE TROISIEME. II : ENJEU DE LA CONTINGENCE C DE CLASSE 8[7626](#)

ARTICLE TROISIEME. III : QUELQUES REMARQUES91

a) L'état de la question de la contingence de classe91

b) La contingence générale collective en Dieu92

c) Enjeu particulier de la contingence divine à partir de ses états concrets 95

d) Dieu comme le « <i>All-inclusive</i> »	97
ARTICLE TROISIEME. IV : PRESENTATION DE LA REALITE DIVINE EN NCnc DANS UN DIAGRAMME MATRICIEL	103
1. Correspondance de la notion contrastée (NCnc) de la déité avec les doctrines religieuses et philosophiques	103
2. Primauté de la déité néoclassique (NCnc) dans une approche matricielle	105
3. Le diagramme matriciel	108
4. Principes explicatifs du diagramme matriciel présenté dans <i>Créative Synthesis</i>	113
5. Au sujet des quelques principes servant à juger les théismes :	113
– a) Le principe de « concrétude contingente »	113
– b) Le principe de liberté divine »	114
– d) Le principe de « l’inclusivité » divine »	114
– e) Le principe classique »	115
6. Quelques repères indicatifs pour interpréter le diagramme	115
– a) Indications pour les données de la grille	116
– b) Classification	116
– c) Opérations de comparaisons des théismes dans le diagramme	116
– d) Les théismes de la première ligne dans la matrice	117
– e) Le théisme néoclassique comme particularité de la ligne neuf	117
ARTICLE TROISIEME. V : REMARQUES THEOLOGIQUES	121
I. – La contingence C et la différence entre la souffrance en Dieu et la souffrance du Christ	121
I. 1. L’humanité noble du Christ souffrant sur la croix et la non-divinité du Christ	122
I. 2. La divinité de Jésus	125
II. – Rapport au thomisme :	131

CONCLUSION PARTIELLE SUR LA NATURE ABSTRAITE. AU SUJET DE DIEU COMME UN ÊTRE EXISTANT NECESSAIREMENT ET DE NCnc	134
---	-----

ARTICLE TROISIEME. VI : NOS REPONSES AUX PROPOS HARTSHORNIENS TRAITANT DE LA NATURE ABSTRAITE	137
--	-----

1. – La question de l'adéquation au contexte : Déficit herméneutique dans la démarche de Hartshorne par omission du rapport problématique entre le fait de commensurabilité et celui d'incommensurabilité dans la comparaison des pensées	137
2. Faiblesses de la pensée de Hartshorne du point de vue de NCnc	144
3. Questions de la valeur de vérité de l'affirmation de l'existence divine nécessaire, et réserves de Hartshorne vis-à-vis de sa propre démarche	146
a) 1. Les questions reconnues comme complexes par Hartshorne au sujet de la logique de l'argument ontologique	
a) 2. Approche de la question de la valeur de vérité de l'ordre modal ou linguistique face à l'ordre ontologique	
b) Existence a priori et valeur logico-formelle	151
c) Réserves de Hartshorne face à l'argument ontologique	154
4. La contingence C, ou « exister, c'est être en actualité quelque part », et la relation réelle mutuelle entre Dieu et la création reliée à la catégorie du mystère en Dieu	159
a) L'équivocité de la logique de Perfection en NCnc et sa requête pour l'indépendance divine vis-à-vis de la création par rapport à C	162
a) 1. La Perfection implique Dieu comme manque en nous, un mystère .	162
a) 2. Enjeux sur le rapport entre logique et théologie	165
b) Confrontation de C opposé à l'expérience religieuse à la lumière de M :	167

- b) 1. C et l'attitude religieuse écartelée entre la contingence divine et le mystère en Dieu 167
- b) 2. La contingence C et l'expérience religieuse comme réalité paradoxale : 168
- c) Actualité en C sans passion ni contingence divine : 169