

La question de la vérité chez Hans Urs von Balthasar
La vérité du monde

Mémoire réalisé par

Adrian Tiron

Promoteur(s)

Professeur Jean-Michel Counet

Année académique 2016-2017

Master en philosophie à finalité didactique

Université Catholique de Louvain

Faculté de Philosophie Art et Lettres

La question de la vérité chez Hans Urs Von Balthasar

La vérité du monde

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Master en philosophie

06 mai 17

Promoteur

Professeur : Jean-Michel Counet

Étudiant

Adrian Tiron

Année académique 2016-2017

Master en philosophie à finalité didactique

Remerciements

Je souhaite exprimer toute ma gratitude au Pr. Jean-Michel Counet sous la direction de qui ce travail a été réalisé. Je lui adresse mes remerciements les plus sincères, pour les commentaires et les corrections qui ont contribué au développement de mes réflexions. En tant que promoteur, Monsieur Jean-Michel Counet a accordé beaucoup d'attention à mon travail et grâce à sa générosité et son professionnalisme, j'ai grandi dans mes réflexions philosophiques.

Je remercie également Dom. Gilbert Degros, Abbé de l'Abbaye de Rochefort, grâce à sa gentillesse et à son amabilité j'ai pu bénéficier du cadre silencieux de l'Abbaye de Rochefort et de sa bibliothèque pour la rédaction de mon travail.

Mes vifs remerciements vont à mon épouse Maria et à mes deux filles Sara et Sofia, sans leur précieux soutien ce travail n'aurait pas été possible. Un grand merci à ma mère et à ma sœur qui ont toujours été proches de moi.

Table des matières

Remerciements.....	4
Abréviations utilisés.....	6
INTRODUCTION.....	7
Objet de notre recherche	8
État de la recherche	8
Le contexte de l'apparition du livre. Brefs repères biographiques de l'auteur.....	10
L'importance du travail (la phénoménologie de la vérité) dans l'œuvre de Balthasar.	11
Lecture et Méthode.....	13
Interrogation philosophique ou théologique?	14
Comment approcher la vérité avec notre auteur? De quel type de vérité parlons-nous?	18
Plan.....	21
CHAPITRE PREMIER. - Phénoménologie philosophique ou phénoménologie théologique chez Hans Urs von Balthasar.....	22
1.1 La méthode phénoménologique.....	24
1.2. Le phénomène de la vérité chez Hans Urs von Balthasar.....	31
CHAPITRE II. La vérité comme liberté.....	42
2.1 La vérité de l'esprit.....	43
2.2 La liberté de l'esprit, le sujet.....	53
2.3 La liberté de l'objet.....	66
CHAPITRE III. L'être et ses propriétés transcendantes.	72
3.1 L'être comme plénitude et comme mystère.	79
3.2. Un éclairage apporté par Hegel et Heidegger sur la question de l'être : quelle influence sur Balthasar ?	83
CONCLUSION.....	88
BIBLIOGRAPHIE.....	94

Abréviations

- VA- FADI ABDEL-NOUR, *Vérité et Amour, une lecture de « La Théologique » de Hans Urs von Balthasar*, Paris, Cerf, 2013.
- PhV- HANS URS VON BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1952.
- VS- HANS URS VON BALTHASAR, *La vérité est symphonique*, Paris, S.O.S, 1972.

Introduction

Aujourd'hui, réfléchir sur la vérité n'est pas un acte intellectuel simple ; comme ce concept est très large et englobe une multitude d'éléments, nous devons nous poser la question du registre de la vérité dont nous entendons parler. Chez Hans Urs von Balthasar, nous trouvons deux grands registres de vérité : *la vérité intramondaine* (les réalités sensibles ainsi que l'être en tant qu'étant fini) et *la vérité divine* (l'être infini, Dieu). Notre travail portera principalement sur une analyse de la vérité intramondaine telle qu'elle est présentée dans l'œuvre de Balthasar *la Phénoménologie de la vérité*. Nous essayerons d'avoir un regard critique qui nous aidera à mieux comprendre le sens profond de la vérité que notre auteur souhaite humblement mettre en lumière.

La question de la vérité se voit confrontée à plusieurs tendances qui visent d'une façon ou d'une autre à introduire une sorte de monopole sur ce concept. Il n'est pas rare d'entendre des discours scientistes qui réduisent la vérité à ce qui est observable, expérimenté ou senti par nos sens et, d'autre part, des discours idéologiques qui font de la vérité leur propriété personnelle. La question soulevée et réfléchie par Balthasar est une réponse à toutes les propensions de l'homme à s'appropriier la vérité ou à se positionner lui-même à la place de la vérité. L'homme n'est pas la vérité absolue et ne peut pas créer une image illusoire de lui-même comme fin de toute chose en absolutisant la vérité intramondaine. En lisant l'ouvrage *Phénoménologie de la vérité*, notre but n'est pas de faire une apologie du christianisme, ni d'une institution religieuse qui comprend la vérité en s'inscrivant dans une Tradition, mais d'articuler le concept de vérité à la finitude humaine et à la quête de sens de chaque être humain. Notre auteur articule sa philosophie avec la théologie qui lui tient à cœur, cette entreprise posera certaines difficultés philosophiques que nous allons découvrir dans notre lecture, néanmoins, notre auteur est un grand admirateur du phénomène de la vérité. Il souhaite l'expliquer sans avoir la prétention d'épuiser ce sujet, il admire la liberté de la vérité et son mystère qui paraît être d'une ampleur et d'une profondeur infinies.

Après une contextualisation du livre que nous étudions, *la Phénoménologie de la vérité*, nous allons nous interroger sur la méthode phénoménologique telle qu'elle est

réfléchi par E. Husserl et la manière avec laquelle notre auteur Hans Urs von Balthasar s'approprie cette méthode à sa manière. Balthasar est un contemplatif, il souhaite surprendre le phénomène dans son mystère, il contemple la vérité de l'objet et de sujet conscient. Le projet de Balthasar est de construire une réflexion à partir d'une ontologie transcendante. Visiblement, il va rester dans un dialogue avec M. Heidegger tout au long de son travail. Finalement, notre travail va questionner la lecture que notre auteur fait de l'être et son mystère. Balthasar utilisera une médiation langagière pour ouvrir une piste de réflexion théologique et construire un sens à l'être qui trouve une source inépuisable dans l'absolu de Dieu.

Objet de la recherche.

Notre recherche vise à situer la question de la vérité dans ces deux dimensions considérées par notre auteur, les vérités intramondaines et la vérité divine. Le but de notre travail n'est pas de réfléchir la question de Dieu comme Vérité en termes épistémiques, mais plutôt de réfléchir sur ce qu'est la vérité en soi selon notre auteur. Nous ne souhaitons pas non plus prouver l'existence de Dieu, mais plutôt approcher la réflexion de Hans Urs von Balthasar sur l'existence de Dieu, sa présence, comme un phénomène qui dépasse l'ordre épistémologique des choses. Nous sommes devant une construction métaphysique que Balthasar souhaite utiliser pour déployer sa conception de la vérité.

État de la recherche.

À l'occasion de son cinquantième anniversaire, H. U. von Balthasar a présenté son livre : « *Une phénoménologie de la vérité* » comme « *un accès philosophique à la compréhension spécifiquement chrétienne de la vérité* »¹. Ce volume sera le début de l'approfondissement d'un sujet qui ne s'épuisera pas ici, mais qui sera poursuivi par notre auteur dans d'autres ouvrages théologiques.

Son but est de donner un souffle nouveau aux thèses traditionnelles et de les prolonger tout en restant dans « *la fidélité selon l'esprit* »². Notre auteur fait ici référence à

¹ J. VIDAL., *Compte rendu de* HANS URS VON BALTHASAR, « Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde », trad. R. GIVORD, Paris, Edition Beauchesne, 1952 dans *Revue philosophique de Louvain*, troisième série, tome 54, nr 41, 1956, pp. 167 -169, ici p. 169.

² *Ibidem*, p. 168.

l'esprit humain, en tant qu'il prolonge par ses interprétations un texte écrit. Le livre de H.U.von Balthasar *La Phénoménologie de la vérité* se veut une description de l'homme en recherche de la vérité comme phénomène et en recherche de Dieu comme Celui qui unifie les vérités humaines. Le lecteur est invité à faire son propre chemin dans la compréhension de Dieu tout en gardant sa propre distance et sa propre liberté par rapport à l'expérience décrite par l'auteur. Les étapes présentées dans la recherche de Balthasar se présentent comme suit : *la vérité comme nature, comme liberté, comme mystère, comme participation*. Une relation s'inscrit dans une dimension dynamique, à partir de la relation sujet – objet, cette relation évolue en un échange entre le fini et l'infini. Le phénomène maintient une atmosphère vivante, l'auteur manifeste visiblement un grand respect pour lui. La vérité dans sa conception, c'est toute la connaissance – un phénomène de la connaissance (pp. 106 ;145 ; 242). Finalement, notre auteur atteste que, pour découvrir *la vérité*, le chemin à prendre est celui de l'amour : « *la connaissance elle-même n'est explicable que par l'amour et pour l'amour* »³. Balthasar est certainement influencé par M. Heidegger, mais il n'est pas cité, la seule référence explicite l'est à Thomas d'Aquin. Mais Balthasar est surtout influencé par l'esprit biblique ; en lisant notre auteur, nous baignons dans un climat caractéristique de l'atmosphère biblique. Les concepts de *vérité, confiance, fidélité* sont bien présents, dans la réflexion de notre auteur⁴.

L'esprit du livre se situe pour ainsi dire aux antipodes de la *Critique de la raison pure* de Kant. La vérité selon Balthasar n'est pas déterminée de l'intérieur de la représentation, mais dans le cadre d'une expérience métaphysique éclairée par la révélation chrétienne. Si Kant a tendance à limiter la métaphysique au statut de pensée non objective, avec Balthasar, nous avons l'impression de rester, avec la réflexion métaphysique, dans une certaine objectivité.

Finalement, son livre se présente comme un accès à la compréhension spécifiquement chrétienne de la vérité, accès rendu possible par le recours à des outils philosophiques.

³ H.U. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, trad. R. GIVORD, Paris, Éditions Beauchesne et ses Fils, 1952 p. 97.

⁴ J. VIDAL., *Compte rendu de* Hans Urs von Balthasar, « *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde* », p. 168.

L'entreprise sera approfondie dans la *Trilogie* (*La gloire et la croix*, *La dramatique divine*, et la *Théologique* de 1961 à 1987)⁵.

Le contexte de l'apparition du livre. Brefs repères biographiques de l'auteur.

Né à Lucerne en 1905, aîné d'une famille de trois enfants, Balthasar fut élevé dans un milieu croyant. Très tôt, il se montra exceptionnellement doué. Lorsqu'il commença ses études, deux ans plus tard, on remarqua vite sa mémoire phénoménale, sa curiosité hors du commun et, selon le mot prophétique de sa mère, sa passion « pour tout ce qui est beau »⁶.

En 1923, alors à Vienne pour ses études, Balthasar fit la rencontre du médecin Rudolf Allers. Ce médecin érudit, traducteur d'Anselme et de Thomas d'Aquin, communiqua son amour de la théologie au jeune Balthasar. Balthasar se rendit ensuite à Berlin, pour suivre les cours du germaniste Helmut von Glesenapp et ceux du théologien Romano Guardini qui influença sa pensée de manière décisive. En effet, Guardini le confirma dans son anti-kantisme, et lui fit comprendre l'apport spécifique et nécessaire de la pensée éclairée par la foi à la recherche philosophique. En 1928, à l'Université de Zürich, Balthasar soutint une thèse de doctorat en littérature allemande, intitulée : *L'histoire du problème eschatologique dans la littérature moderne allemande*. De 1933 à 1936, il étudia à Lyon, où il fit la connaissance du père Henri de Lubac, qui lui fit connaître les Pères de l'Église et les grandes œuvres de la littérature catholique contemporaine: Claudel, Bernanos et Péguy. C'est dans ce contexte intellectuel que l'ouvrage sur lequel nous réfléchissons *la Phénoménologie de la vérité* parut en 1952⁷.

⁵ *Ibidem*, pp. 168-169.

⁶ E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paris, Éditions Desclée, 1993, p. 23.

⁷ *Ibidem*, pp. 26 - 31. Voir aussi la biographie de H.U.von Balthasar sur <http://www.arfuyen.fr/balthasar.html> page consultée le 10/04/2017. Texte rédigé par les Editions Arfuyen.

L'importance du travail (la phénoménologie de la vérité) dans l'œuvre de Balthasar.

La théologie et la philosophie de Hans Urs von Balthasar se sont élaborées grâce à plusieurs recherches que notre auteur a réalisées sur les Pères de l'Église. À la demande de son Institut de formation populaire de Dortmund, paraît un premier livre : *Commentaires des Psaumes* d'Augustin⁸. Son amitié avec Henri de Lubac joue un rôle essentiel dans sa découverte des Pères. Notre auteur vit à ce moment à Fourvière, entre 1933 et 1937. Il fait des recherches sur Origène et publie le livre *Parole et Mystère chez Origène*. Sa rencontre avec Origène lui permet de construire une conception de vie fondée sur une ascèse continue. Probablement, il faut comprendre par cette « ascèse » le respect que notre auteur invoque pour le mystère de tout être. L'ascèse par rapport à une connaissance qui souhaite épuiser le mystère de l'existence.

Les recherches de Balthasar se poursuivent avec un travail sur Grégoire de Nysse (*Présence et pensée – essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, 1941) et Maxime le Confesseur (*Liturgie cosmique* - 1947). Le choix de ces auteurs est fondamental pour les futures recherches de Balthasar. Ceux-ci ont fécondé sa propre contemplation du mystère de Dieu. Le génie des Pères était d'avoir pu assumer les valeurs essentielles de leurs cultures et de les mettre au service de l'Évangile⁹. À ce moment, Balthasar comprenait bien l'abîme vers lequel tendait l'âme allemande. Il publie *L'Apocalypse de l'âme allemande* entre 1937 et 1939 (il y donne une interprétation chrétienne de la poésie, et de la philosophie allemande depuis Lessing jusqu'à aujourd'hui)¹⁰.

Il trouve chez les Pères de l'Église une œuvre constructive, qui pose un fondement mystique pour de longs siècles. Par son travail, notre auteur devient pour ainsi dire contemporain des plus éminents penseurs de l'Église ancienne. Néanmoins, notre auteur prend distance avec son éminent professeur (Henri de Lubac) par la nature philosophique des questions de fond qu'il posait tout en lisant les Pères. Ses réflexions sont dédiées à la modernité en crise dans ses principes essentiels¹¹.

⁸ H.U. BALTHASAR., *À propos de mon œuvre*, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 8.

⁹ Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 78.

¹⁰ *Ibidem*, p. 40

¹¹ *Ibidem*, p. 38

À partir de ses recherches que nous venons de citer plus haut, nous pouvons mieux comprendre son intérêt pour le thème de la vérité comme mystère qui se dévoile. Son travail veut être une réponse à la quête du monde moderne sur la vérité, Balthasar ne suit pas la ligne défensive d'une théologie classique, mais sa réflexion se propose comme un chemin possible pour mettre en évidence et admirer le mystère de la vérité qui habite notre existence.

Le cadre intellectuel de la réflexion de notre auteur est le *naturalisme terrestre* en relation au contexte *de l'hellénisme spiritualisé*¹² des Pères de l'Église. Balthasar utilise une méthode caractéristique de sa personnalité, à savoir une relecture des Pères dans *l'amour*¹³. On peut comprendre que tout en utilisant les instruments de recherche nécessaires pour une rigueur académique, Balthasar ne souhaite pas rester à l'extérieur de ce que les Pères ont représenté pour l'Église. Il se montre sensible à leurs réflexions et souhaite aller au-delà de ce que « la lettre » souhaite nous transmettre. Le lecteur est invité à saisir le sens profond de ce qui est écrit. Nous allons voir aussi l'utilisation de cette *méthode* dans sa phénoménologie de la vérité où il souhaite surprendre la vérité à l'intérieur de lui-même, dans le silence et la profondeur de l'existence. Néanmoins, il ne reste pas étranger à la méthode phénoménologique utilisée par la tradition philosophique avant lui. La vérité se laisse voir, se donne à la conscience humaine, notre auteur souhaite surprendre et analyser sa présence, il essaye de faire dire à la conscience tout ce qu'elle est capable de dire par rapport à ce sujet, sans avoir la prétention d'épuiser le phénomène de toutes ses mystères. C'est dans ce contexte intellectuel que paraît *La phénoménologie de la vérité* (1952).

Ce livre est essentiel vu son antériorité, pour la *Théologique, vérité du monde*. Notre auteur suit une logique et une conviction personnelles, le fait que la théologie et la philosophie peuvent être complémentaires. Il montre qu'une réflexion philosophique traduite en termes théologiques pour parler de la Vérité absolue et du Transcendant est possible. Ainsi, dans *la Théologique*, la Vérité a un nom qui sauve l'humanité, c'est le Christ vrai Dieu et vrai homme. Un pont est donc créé entre ses deux ouvrages. Une question reste cependant un mystère pour nous : l'auteur a-t-il conçu ce projet de créer un pont entre la philosophie et la théologie à travers ses deux ouvrages dès le début de

¹² H.U. BALTHASAR, *Liturgie cosmique selon Maxime le Confesseur*, Paris, Aubier, 1947, p. 8.

¹³ *Idem*.

sa réflexion sur le phénomène de la vérité ou pas ? Si c'est le cas, alors pourquoi n'a-t-il pas écrit la *Théologique* plus tôt ?

La liste des œuvres de Hans Urs von Balthasar est grande, nous proposons une liste non exhaustive des livres traduits en français. Nous précisons toutefois que nous n'avons pas repris tous les ouvrages de notre auteur ; beaucoup plus nombreux.

Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris, Beauchesne, 1942.

Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur, Paris, Aubier, 1947.

Phénoménologie de la Vérité, La vérité du monde, Paris, Beauchesne, 1952.

Parole et mystère chez Origène, Paris, Cerf, 1957.

Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

La Gloire et la Croix, Paris, Montaigne, 1965. (Vol I).

De l'Intégration, Aspects d'une théologie de l'histoire, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

La vérité est symphonique, Paris, Parole et Silence, 1972.

Adrienne von Speyr et sa mission théologique, Éditions Paulines, 1976.

Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ? Paris, Centurion, 1984.

La Dramatique divine, Paris, Dessain et Tolra, 1984.

Espérer pour tous, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

Credo, Nouvelle Cité, Paris, 1992.

La Théologique I. Vérité du monde, Namur, Culture et vérité, 1994.

Le cœur du monde, Paris, Saint Paul, 1997.

La Théologique II. Vérité de Dieu, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995.

La Théologie de l'histoire, Paris, Parole et Silence, 2003.

Lecture et Méthode.

Le titre de notre mémoire précise que notre réflexion porte sur le livre *Phénoménologie de la vérité*. Nous souhaitons être à l'écoute de Balthasar, lui donner la parole, mais, en même temps, nous ne souhaitons pas non plus nous tenir uniquement dans le « lieu

du texte » et dans sa « clôture », nous souhaitons par notre lecture et notre réflexion donner à ce texte une visée plus large, et, grâce à une attitude herméneutique pertinente à l'égard du texte¹⁴, être en dialogue avec l'auteur.

Hans Urs von Balthasar souhaite construire une réflexion sur la question de l'existence et la manifestation du phénomène de la vérité. Son originalité est d'avoir apporté une explication sur la vérité en se fondant sur une ontologie de l'enveloppement et du dévoilement. Nous précisons également que la vérité au sens ontologique chez notre auteur est *l'être* qui se manifeste comme *fond* et *apparition*. Voici comment P. Ide explique cette dialectique :

« Seul est accessible, est connaissable ce qui se dévoile, c'est-à-dire l'apparition. Autrement dit le fond ne se donne jamais à voir que dans son dévoilement. Le fond excède toujours l'apparition. (...) L'être est habité et constitué par une double pulsation. Le fond tend de lui-même à se manifester, à se donner à contempler (...). L'apparition se voile, renonce à elle-même et s'efface pour qu'apparaisse le fond d'où elle surgit, sans que celui-ci se livre hors de son dévoilement »¹⁵.

C'est ce mouvement dialectique (voilement et dévoilement de l'être) que notre auteur essaiera d'expliquer tout au long de son travail¹⁶.

Pour arriver à ce but, notre auteur refuse tout dogmatisme rigide des doctrines de l'identité. Il cherche le point de contact du phénomène et de l'être. Il souhaite construire une philosophie de l'être en acte de manifestation en continuant à sa manière le mouvement de l'idéalisme allemand¹⁷.

Interrogation philosophique ou théologique?

Revenons à la question du rapport mutuel de la philosophie et de la théologie. Pour notre auteur, la philosophie et la théologie sont deux démarches distinctes, pourtant elles se rejoignent dans le réel. Pour Balthasar, la réalité théologique fonde la réalité de l'être (métaphysique) il n'y a pas de philosophie sans théologie, car l'homme est naturellement à la recherche du « surnaturel ». Ce désir de recherche de l'absolu est

¹⁴ Méthode développée par P. RICOEUR, « Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre », dans BUBNER, CRAMER & WIEHL (hrsg.) *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen: Mohr, 1970, pp.181-200, ici p. 181.

En ligne <http://cernet.unige.ch/biblio/ricoeu70.html> page consultée le 8 nov 16.

¹⁵ P. IDE, *Être et Mystère, La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 18.

¹⁶ *Idem*

¹⁷ E. TOURPE, *Compte rendu de « Hans Urs von Balthasar, Épilogue »*, trad. C. DUMONT dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série Nr 3, tome 96, 1998, pp. 537-544, ici p. 539.

placé par le Créateur dans l'esprit humain¹⁸. Cela ne signifie pas que la théologie est située dans une position de force par rapport à la philosophie, car il n'y a pas de théologie sans philosophie non plus chez notre auteur. Dans son discours sur Dieu, la théologie utilise des concepts rationnels donnés par la philosophie¹⁹.

Les deux formes de discours engagent la vocation de l'esprit. Néanmoins, la modalité d'interrogation est différente pour le discours philosophique par rapport au discours théologique. Les exigences philosophiques imposent une forme de rigueur d'ordre logique ou propositionnel, tandis que les exigences théologiques se placent à un niveau d'ordre « salvifique »²⁰. La philosophie a également une vocation salvifique par exemple les éthiques hellénistiques de l'épicurisme et du stoïcisme. Mais le salut théologique chrétien et le salut philosophique n'est pas le même.

Cette distinction de deux niveaux de discours (philosophique et théologique) impose une différence dans la corrélation question/réponse ; pour la question philosophique, la réponse est d'ordre énonciatif ou salutaire en fonction du discours philosophique, tandis que pour le discours théologique, la réponse est salutaire et d'ordre ontologique et existentiel. La différence entre la théologie et la philosophie introduit plus de lumière sur ce qu'il en est de la vérité dans les deux discours et du fondement de ceux qui est énoncé. À partir de cette réalité, Francis Jacques est convaincu qu'une collaboration entre les deux disciplines est possible si certaines conditions sont bien remplies²¹.

La théologie n'a pas de catégories pour comprendre la réalité comme c'est le cas pour la philosophie. La spéculation théologique est légitime, car elle peut devenir un objet d'étude même pour une recherche philosophique. Dans ce cas *pistis* peut trouver un intérêt pour *gnosis* et *gnosis*, par sa critique, propose un miroir pour *pistis*.

La théologie n'est pas indifférente à la philosophie, comme nous venons de l'attester, il peut y avoir un intérêt et un enrichissement réciproque entre les deux disciplines. L'emprunt qui est fait à la philosophie par la théologie n'est pas un simple transfert de

¹⁸ Cf. S. MORETUS, *Étude parallèle de la vérité dans "De l'Essence de la Vérité" de M. Heidegger et "Phénoménologie de la vérité" de H. Urs von Balthasar*, UCL, Institut Supérieur de Philosophie, année académique 1992-1993, p. 30.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ Cf. J. FRANCIS, *Interroger. Interrogation philosophique et interrogation religieuse*, cité par J. LADRIÈRE, « Interroger » Interrogation philosophique et interrogation théologique », dans *Transversalités* nr.73-76, 2000, pp. 73-84, ici p. 79.

²¹ *Idem*.

termes, mais un dispositif qui est mis en place pour créer de nouveaux concepts. La théologie, en tant que discours qui vise l'intelligence de la foi, entend montrer une rationalité intrinsèque de sa propre confession. Cette confession se présente comme une corrélation entre l'Appel et la réponse. Sa référence constitutive est faite à la kérygme, car c'est d'elle que la théologie tient sa problématique et son propre système de légitimation. L'intelligence est invitée à découvrir et à scruter la Parole. Néanmoins, notre auteur souhaite attirer l'attention sur le danger de *fidéisme*. Même si la structure question/réponse est sous la mouvance de la structure appel/réponse, le théologien doit faire attention à ce qu'une structure ne soit pas absorbée par l'autre. Un rapport de corrélation doit exister entre les deux. La radicalité philosophique quant à elle tient à la structure même de l'esprit. Cette radicalité approfondit et multiplie les questions sur l'ordre créé. La théologie bien évidemment peut emprunter cette vertu philosophique tout en gardant une certaine prudence sur les questions touchant à la présence du mal, comme le souligne Jean Ladrière²².

Les deux disciplines peuvent être en relation pour créer des mouvements d'attraction et de rupture en vue d'élargir leur champ de recherche. Il est certain que J. Ladrière est d'avis que les deux disciplines s'apportent mutuellement des éclairages qui permettent de pousser les limites de leurs connaissances.

Tant la philosophie que la théologie peuvent servir d'objet de recherche et critique. La critique philosophique permet d'ouvrir la porte vers de nouvelles questions et nouvelles recherches sur le mécanisme que la théologie met en place pour créer du sens et pour transmettre sa vérité. Des études de philosophie de la religion sont également possibles, qui apportent un éclairage sur une politique de la religion et sur la façon dont ce phénomène tend vers une universalité qui est utopique. La philosophie peut également reprendre pour son propre questionnement une partie de l'autoquestionnement théologique, à savoir tout ce qui relève d'un statut transcendantal²³.

La théologie peut se voir dans ce miroir que la philosophie met à sa disposition par sa critique et construire de nouvelles structures rationnelles d'argumentation sur sa propre vérité. Mais la théologie n'est pas dans une position de défense, son horizon de

²² Cf. J. LADRIÈRE, « Interroger » Interrogation philosophique et interrogation théologique », pp. 80-81.

²³ *Ibidem.*, p. 84.

réflexion s'enrichit toujours au contact de la philosophie. La philosophie permet à la théologie de construire ses concepts théologiques fondamentaux²⁴.

La conceptualisation théologique manifeste un côté plus original de signifiante que la conceptualisation philosophique. Francis Jacques fait référence à une « donation originaire » où s'ouvre l'horizon de la conceptualisation théologique. Il s'agit de cet Appel auquel notre auteur fait référence plus haut, il est à la fois événement premier et attend une manifestation de la foi et son adhésion à une économie du salut. L'expérience de la foi joue pour le croyant le même rôle que l'expérience naturelle pour le philosophe, en elle nous trouvons l'horizon de signifiante, par rapport auquel se construit la conceptualité théologique.

Jean Ladrière appelle la philosophie à une ouverture par la vertu même de sa propre modalité d'autoquestionnement, à un dialogue compréhensif avec la théologie²⁵. Ce dialogue, comme nous l'avons montré, apporte plusieurs éclairages et permet d'enrichir les structures rationnelles des deux disciplines.

Hans Urs von Balthasar est un adepte de cette vision des choses, il crée d'une manière harmonieuse un pont entre la philosophie et la théologie. Néanmoins, cette relation ne va pas toujours sans problèmes tant du côté théologique que du côté philosophique, parce que les deux questionnements ont une tendance à la radicalité. Si la théologie pose une vérité absolue, la philosophie reste dans la recherche de la vérité, elle ne l'absolutise pas. Finalement, nous pouvons nous rendre compte que cette collaboration entre les deux disciplines est possible jusqu'à un certain point. Un texte de Balthasar est révélateur pour comprendre sa méthode de réflexion. Nous le présentons comme suit :

« J'ai tenté de construire une philosophie et une théologie à partir d'une analogie, et donc non pas en partant d'un Être abstrait, mais plutôt en partant d'un Être tel qu'on le rencontre concrètement dans ses propriétés (non pas catégoriales mais transcendantales) »²⁶.

Quatre points sont à retenir de cette affirmation: 1° Balthasar revendique une entreprise philosophique dans son œuvre; 2° pour comprendre cette entreprise balthasarienne, il faut revisiter sa pensée théologique ; 3° notre auteur construit une

²⁴ *Ibidem.*, p. 81.

²⁵ *Ibidem.*, p. 84.

²⁶ H.U. BALTHASAR, *Essai de résumer ma pensée*, dans *Revue des deux mondes*, 1988, repris par GAGEY H-J., *Balthasar, Rahner deux pensées en contraste*, Paris, Bayard, 2005, p. 98.

correspondance entre la théologie et la philosophie; 4° le champ de réflexion de Balthasar est celui d'une réflexion ontologique en privilégiant le transcendantal face au catégorial. Sa pensée est influencée certes par des philosophes importants, Platon, Plotin, Hegel, Heidegger sans oublier l'influence capitale de Thomas d'Aquin qui permet à notre auteur de construire sa réflexion sur la différence entre l'être et son essence²⁷.

Le questionnement philosophique et le questionnement théologique ne sont pas séparés d'une manière radicale chez Balthasar. Il ne confond pas non plus les deux registres de réflexion. Dans sa pensée nous ne trouvons pas une domination de la philosophie sur la théologie, ni de la théologie sur la philosophie. Les deux démarches sont nécessaires pour lui et peuvent être complémentaires.

Balthasar nous fait sentir dans son œuvre son a priori théologique, la notion de Dieu est tenue en suspens à l'égard du monde. Ce choix est fait avec des caractéristiques originaires probablement à la lecture de Hegel. Balthasar pense le monde, l'homme et Dieu dans une perspective de "tout donné phénoménal" y compris le religieux et le croyant²⁸.

Comment approcher la vérité avec notre auteur? De quel type de vérité parlons-nous ?

La question de la vérité est un moteur pour le sujet conscient. L'homme recherche la vérité des choses, la vérité sur la réalité et sur lui-même. Par ce mouvement, il cherche le bonheur (Sénèque), la raison de son existence. Le sujet conscient peut, grâce à sa conscience, découvrir la vérité et analyser ce phénomène et la façon dont il s'applique dans le monde des phénomènes²⁹.

Selon M. de Montaigne, l'homme est né pour questionner la vérité, il considère le monde comme une « école d'inquisition »³⁰. Car le désir de la connaissance est un désir naturel. La différence entre la quête philosophique et la quête théologique sur la vérité se situe en ce point: si la philosophie a comme but de rechercher toujours la

²⁷ *Ibidem*, pp. 98-100.

²⁸ *Ibidem*, p. 102.

²⁹ Cf. F. JACQUES (dir), *La vérité une et plurielle*, Actes des journées de l'association des philosophes chrétiens, Paris, Éditions Lethielleux, 2010, pp. 22-23.

³⁰ M. MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, III, 8, 906b-c, texte repris par F. JACQUES, (dir)., *La vérité une et plurielle*, p. 69.

vérité, elle ne l'établit pas, la vérité n'est jamais close. La recherche théologique de la vérité finit par établir la vérité et la recherche tourne à sa fin, le discours devient clos. Dans quel registre de vérité nous situons-nous avec notre auteur ? Certes, nous commençons avec une méthode philosophique, mais en tant que théologien, notre auteur pose l'existence de toute vérité dans la vérité de Dieu. Le phénomène a une fin dans ce monde, mais il continue à subsister dans l'existence de l'Absolu.

La recherche de notre auteur a un intérêt philosophique, celui de voir comment il utilise son originalité et quel est le mécanisme qu'il met en route pour passer de la vérité philosophique du phénomène vers une vérité théologique. Nous nous rendons bien compte de la frontière mal tracée ou presque invisible entre la philosophie et la théologie quand nous faisons la lecture de la « Phénoménologie de la vérité ». Comme l'atteste Nicolas Malebranche pour découvrir ce que les choses sont véritablement, *« l'attention et l'application de l'esprit aux idées claires et distinctes que nous avons des objets est la chose du monde la plus nécessaire pour découvrir ce qu'ils sont véritablement »*³¹. Ce sont cette attention et cette méthode cartésienne que nous souhaitons utiliser pour faire la critique et l'analyse du texte de notre auteur. Néanmoins, nous sommes attentifs à la conception de Malebranche sur la connaissance par la raison qui a lieu dans et par la lumière divine³². Nous sentons la nécessité d'affirmer ici la vocation autonome de la raison philosophique. Toutefois, nous nous posons la question de savoir si notre auteur (Balthasar) ne s'inscrit pas dans la même logique augustinienne que Malebranche vu que dans son esprit les deux disciplines sont complémentaires.

Hans Urs von Balthasar réfléchit avec prudence sur la vérité, car comme ses prédécesseurs dont il souhaite probablement continuer la réflexion (Augustin, Thomas d'Aquin,), il n'a pas la prétention de résoudre la question de la vérité une fois pour toutes.

La question de la vérité est intimement liée à toute connaissance humaine et à toute expérience, l'être humain se posera la question de savoir s'il reste toujours dans la vérité.

³¹ N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la Vérité*, livre I, 18. Oeuvres complètes, tome I, Paris, Édition Vrin, 2006, p. 176.

³² M. GUEROUT, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Édition Belles Lettres, 1939, p. 36.

Le concept de vérité accepte plusieurs définitions possibles, une d'entre elles largement acceptable est la suivante : « *l'adéquation entre l'ordre du monde et l'action effectuée dans et par le jugement d'un sujet* »³³. Certes la vérité n'a pas d'histoire, chaque être humain et groupe religieux souhaitent faire référence à une vérité.

Trois types de propositions possibles sur la vérité peuvent être réfléchis. Propositions dont la vérité peut être déterminée par la force de l'esprit – vérité mathématique. Propositions dont la vérité est vérifiable – les lois physiques et propositions dont la vérité ne peut pas être déterminée – les vérités métaphysiques³⁴.

C'est surtout dans l'analyse de la vérité comme une vérité métaphysique que Balthasar se sépare de Kant et s'oppose à lui. Pour Balthasar, les vérités métaphysiques ne sont pas dépourvues de toute expérience, mais il est évident que ces expériences sont difficilement objectivables, mais certes elles ne sont pas illégitimes.

Notre auteur comprend bien qu'une réflexion théologique sur la vérité sans un apport philosophique peut se transformer facilement en une théologie purement kérygmatisée. Son choix est de construire une phénoménologie renouvelée qui puise sa source de la vérité du monde et de l'être mondain. Balthasar souhaite être original/singulier en prenant distance par rapport à la tradition philosophique antérieure. Selon lui, la tradition philosophique n'a pas la prétention de transformer la phénoménologie dans une méthode canonique. Une méthode qui exclut d'autres approches en proposant une seule vision possible. Néanmoins, il faut reconnaître que les usages constants de la notion du phénomène chez Husserl ou Heidegger ne confirment pas le recours de Balthasar à cet appareillage conceptuel. Sur ce terrain de contradiction apparaît une autre critique à l'égard de Balthasar qui fait référence à la tradition philosophique antérieure. Il manque au texte balthasarien des concepts fondamentaux en phénoménologie, en particulier, le concept de « conscience ». Ce concept structure les réflexions tant de Hegel que de Husserl et Heidegger. La réflexion phénoménologique de Balthasar est ainsi mise en cause, car notre auteur inscrit l'essence du phénomène dans la figure du Christ. Cette critique porte aussi sur

³³ VA, p. 13.

³⁴ *Ibidem.*, p. 14.

la manière dont notre auteur rend présent le Dieu kénotique dans le destin de toute existence, de l'homme et du monde³⁵.

Plan.

La participation à la vérité selon notre auteur est une symphonie entre trois éléments. D'abord, il faut comprendre la vérité d'une manière rationnelle, ensuite participer à cette vérité grâce à notre liberté et enfin vivre sa rencontre dans l'existence de l'être.

1. La vérité comme phénomène.
2. La participation à la vérité grâce à la liberté.
3. L'être et sa vérité.

³⁵ Cf. V. HOLZER, et H-J. GAGEY (éd)., *Balthasar, Rahner: deux pensées en contraste*, Paris, Édition Bayard, 2005, pp. 105-106.

Chapitre I. Phénoménologie philosophique ou phénoménologie théologique chez Hans Urs von Balthasar

Avant d'approfondir la réflexion de Hans Urs von Balthasar sur le phénomène de la vérité, nous souhaitons réfléchir sur ce qu'est la phénoménologie et sur sa méthode selon des auteurs connus, préoccupés par ce type de démarche philosophique. Ce parcours est nécessaire pour pouvoir situer la réflexion de Balthasar dans son contexte.

Le terme de « phénoménologie » est utilisé pour la première fois par J.H. Lambert (1728-1777) pour désigner « *la théorie des apparences objectives, l'étude des sources d'erreurs inhérentes aux différentes formes de l'apparence* »³⁶. Kant reprendra cette notion dans sa dissertation de 1770, faisant de la Phénoménologie la science des phénomènes en général, c'est-à-dire des données sensibles reçus dans la sensibilité qui leur confère ses formes a priori que sont l'espace et le temps.

Voici comment la tradition philosophique comprend la phénoménologie:

La phénoménologie pour E. Husserl a comme but de retrouver l'essence originaire des vécus de la conscience ainsi que des objets analysés par elle. Cette démarche souhaite être un retour aux choses mêmes et un retour à la conscience concrète. Ce courant souhaite dépasser les oppositions entre réalisme et idéalisme, rationalisme et empirisme³⁷.

La tradition phénoménologique comporte plusieurs branches. Nous présentons les auteurs et les branches phénoménologiques dont Balthasar utilise pour construire sa pensée :

- *La Phénoménologie de l'esprit*. Cette œuvre publiée par Hegel constitue une odyssée de la conscience qui est à la fois subjectivité existante et Esprit objectif qui se réalise dans l'Histoire. Dans son ouvrage Hegel montre les modalités progressives de manifestation de l'esprit depuis la certitude sensible qui est une forme de conscience immédiate jusqu'au savoir absolu qui est l'Esprit totalement réalisé en soi et pour soi. Hegel supprime toute dichotomie sujet/objet et certitude/vérité, dépassées dans la prise en compte progressive de la totalité du réel. C'est une position contraire à celle d'I. Kant qui était un

³⁶ C. GODIN (dir), *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Fayard/ Édition du temps, 2006, p. 975.

³⁷ *Ibidem.*, p. 975.

philosophe de la limite. Pour Hegel, le vrai est le tout de ce qui existe, il tentera d'illustrer cette réalité globale dans toute sa pensée³⁸.

Autrement dit, la phénoménologie est pour cet auteur « la science de la conscience », la conscience elle-même est définie par Hegel comme « rapport défini du Moi et d'un Objet »³⁹. Hegel ajoute aussi :

*« Vu du côté objectif, on peut dire qu'elle (la conscience) varie selon la différence de ces objets, réciproquement l'objet est déterminé par le rapport médiateur avec la conscience »*⁴⁰.

- *Phénoménologie transcendantale* : ce nom est donné par E. Husserl à la démarche phénoménologique en tant que méthode en mettant entre parenthèses ce que Husserl appelle la conscience naturelle - la croyance ordinaire en l'existence des objets dans le monde extérieur pour ne garder précisément que les données immanentes à la conscience en vue de déterminer leur essence. Husserl souhaite retrouver « *l'intuition originaire et fondatrice qui est le mode d'existence du sujet pur* »⁴¹.

Le but de la phénoménologie est de proposer une méthode par laquelle nous pouvons revenir aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. C'est une étude des phénomènes tels qu'ils apparaissent à la conscience. La phénoménologie a une puissante confiance dans la science, elle est conduite par une puissante volonté rationaliste, malgré cela Husserl tente également de ne pas rester prisonnier de la science, il plonge dans une posture anté-rationnelle sans faire tomber la phénoménologie dans l'irrationalisme. Mais, c'est surtout à l'égard des sciences humaines que la phénoménologie exercera sa méthode et son influence. Son but n'est pas de remplacer les sciences humaines, mais de fonder leur problématique en définissant l'objet précis de leur recherche. La recherche phénoménologique dévoile l'essence de la conscience d'un donné qui est l'intentionnalité⁴².

³⁸ *Ibidem*, p. 977-976.

³⁹ J.-F. LYOTARD, *La phénoménologie*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1956, p. 42.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁴¹ *Ibidem*, p. 975.

⁴² Cf. J.-F. LYOTARD J.-F., *La phénoménologie*, pp. 6-8.

1.1 La méthode phénoménologique.

Une méthode se présente comme un chemin qui montre une certaine direction, une façon de chercher quelque chose, une façon de problématiser et d'interroger le monde qui ne se présente pas toujours dans la lumière. Dans notre cas, la méthode phénoménologique permet également de faire la lumière sur une face cachée du monde. Elle ne donne pas des résultats magiques, néanmoins plus nous essayons de percer un mystère, plus la méthode paraît féconde. Le sujet connaissant prend une certaine attitude à l'égard de l'objet étudié. Cette attitude définit la démarche phénoménologique⁴³.

Pour Martin Heidegger, la démarche phénoménologique est une recherche de la question du sens de l'être⁴⁴.

Le mot « φαίνόμενον » auquel remonte le mot « phénomène » dans son origine grecque signifie : ce qui se montre, le manifeste. Le mot phénomène signifie donc un ensemble complet de ce qui peut être amené à la lumière, les Grecs identifient ce mot avec *l'étant*. Pourtant, cette révélation de l'étant n'est pas si claire et évidente, car l'étant peut se montrer dans une multitude de façons, et il y a aussi la possibilité que l'étant laisse entrevoir ce qu'il n'est pas en soi. Pour une telle façon de se découvrir, Heidegger utilise le mot *sembler*,⁴⁵ ce qui *a l'air de*. Notre auteur attire l'attention de son lecteur sur ces deux mouvements du même phénomène : *il se montre* et *il a l'air de* (il semble), ce dernier mouvement est une modification du phénomène, de ce qu'il est réellement. Heidegger introduit une autre distinction, il fait référence au mot allemand « *Erscheinung* » qui signifie *apparition*. Par ce mot, il comprend une apparition qui cache l'essence du phénomène qui, dans ce cas, ne fait pas partie de cet *apparaître* (par ex : l'apparition de certaines traces sur un corps – symptômes d'une maladie, qui, elle, est invisible). Le concept de « phénomène » dans le sens que nous étudions fait référence au phénomène qui se montre et au phénomène qui semble être⁴⁶. En comparaison avec d'autres disciplines, la phénoménologie ne nomme pas l'objet de ses investigations, le terme renseigne seulement sur le *comment de la monstration*

⁴³ Cf. F. JEANSON, *La phénoménologie*, Paris, Éditions Téqui, 1966, p. 67.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, Paris, Édition Gallimard, 1986, pp. 53-54.

⁴⁵ Dans l'édition que nous consultons le mot "sembler" est présenté exclusivement dans sa traduction française.

⁴⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, pp.54-55.

et sur la façon dont sera traité ce qu'il revient à cette méthode de traiter⁴⁷. Voici une définition que notre auteur (Heidegger) souhaite donner :

« La phénoménologie est la manière d'accéder et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. Ce qu'a en vue en tant que ce qui se montre le concept phénoménologique de phénomène, c'est l'être de l'étant, son sens, ses modifications et ses dérivés »⁴⁸.

Les phénomènes de la phénoménologie représentent bien l'existence et la vie, le mouvement de ce qui est, rien ne peut être conçu en dehors des phénomènes. La description elle-même portée par la parole doit commencer avec la nature de la chose et c'est seulement ensuite que le phénomène peut recevoir sa détermination scientifique⁴⁹. Certes, cette façon de déterminer le phénomène paraît être légitime, mais quid alors du risque de subjectivité qui peut intervenir pour déterminer l'être de l'étant, surtout que toute proposition phénoménologique dès qu'elle est portée par la parole risque d'être dénaturée⁵⁰ ? Au fond, la méthode phénoménologique se veut un guide proposant un moyen objectif de concevoir les choses. Ce cadre introduit le philosophe dans ce terrain inconnu du phénomène. Pour éviter tout malentendu, la phénoménologie accepte d'être critique d'elle-même dans un sens positif. Heidegger propose deux balises qui participent au cadre objectif de toute phénoménologie, il s'agit d'expliquer le phénomène d'une manière *originnaire* et d'une manière *intuitive*. Ces attitudes sont contraires à la naïveté d'une contemplation faite sans aucune méthode. Pour apporter plus de lumière sur les concepts *phénoménal* et *phénoménologique*, notre auteur explique que le premier concept fait référence à ce qui présente le visage du phénomène, ce qui se laisse expliciter (les structures phénoménales), tandis que le deuxième fait référence à ce qui relève de la monstration et de l'explication⁵¹.

« Entendu phénoménologiquement, le phénomène est toujours seulement ce qui constitue l'être et que l'être est chaque fois l'être de l'étant, il faut, pour parvenir à dégager l'être, que l'étant soit d'abord lui-même bien mis en évidence. Celui-ci doit se montrer de toute manière selon le mode d'accès à lui qui est typiquement le sien. (...) Prise en sa teneur, la phénoménologie est la science de l'être de l'étant –

⁴⁷ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁵¹ *Idem*.

l'ontologie »⁵².

Quant à la méthode elle-même, Heidegger la caractérise comme suit : *réduction, construction, et destruction*⁵³. Sans approfondir ces caractéristiques, nous souhaitons juste donner quelques brèves explications par rapport à chacune d'elles. Pour Heidegger la *réduction* est un détachement de la quotidienneté du monde afin de s'exposer à la finitude de son être. La *construction* phénoménologique est une opération qui rend compte de l'être qui n'apparaît pas d'une manière spontanée. Cette capacité de rendre compte, d'exercer ce pouvoir sur l'être peut se réaliser seulement s'il y a une compréhension de l'être. La *destruction* phénoménologique a comme tâche de déconstruire toutes constructions théorique, philosophique ou théologique qui remplissent notre vie, le but de cet exercice est de considérer la vie humaine en elle-même, ou bien ce qu'il en est du phénomène en lui-même : ce qui se montre de soi-même. Mais, au fond, Heidegger n'en reste pas là, il se sépare de Husserl et continue sa réflexion pour développer une *herméneutique* de la lecture que le phénomène laisse entrevoir⁵⁴.

Pour approcher l'ontologie de l'être, notre auteur fait référence à *l'explicitation*. L'entente de l'être se fait grâce à cette herméneutique qui élabore les conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Cette *explicitation* à laquelle notre auteur fait référence se prolonge dans une *analytique de l'existentialité de l'existence*. C'est une herméneutique qui fait aussi référence à une certaine *historicité*, cette méthode sera aussi appelée par Heidegger une *méthodologie des sciences historisante de l'esprit*. À la base de toute phénoménologie se trouvent la recherche et l'explicitation de l'être et de son étant. L'être est dans ce cas le transcendant le plus universel qui existe, car il concerne chaque étant. La vérité phénoménologique est *veritas transcendentalis*⁵⁵. Ce chemin méthodologique tracé par Heidegger nous interpelle. Comment approcher, au fond, l'être de l'étant ? Faut-il prendre comme départ de tout questionnement le particulier ou l'universel ? Devons-nous d'abord rendre compte de l'étant et dans un deuxième temps arriver à la question de l'être ? Quel critère devons-

⁵² *Idem.*

⁵³ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, cité par GREISCH J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, t.II, Paris, Édition du Cerf, 2002, p. 31.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, p. 54.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 65.

nous avoir pour nous assurer de l'absence d'erreur ? En sachant que l'étant peut trahir parfois l'être et nous conduire dans une impasse.

La phénoménologie propose plusieurs manières de réflexion sur les phénomènes, la tradition philosophique nous expose cette variété, comme nous pouvons le constater, il s'agit bien des phénomènes humains. Quand un mouvement est exercé dans la nature suite à une loi physique par exemple : la pomme qui tombe de l'arbre, cet événement est tel pour une conscience, pour la pomme rien ne se passe. Dans ce cas, le monde n'existe que pour une conscience. Néanmoins, il faut distinguer deux ordres : les événements qui se produisent sans l'intervention d'un sujet conscient et indépendamment de lui et d'autres événements qui se produisent en lui ou avec son implication⁵⁶.

Étant donné que la phénoménologie réfléchit sur les phénomènes qui se produisent dans la conscience et à la relation entre la conscience (subjectivité) et l'objet extérieur à la conscience (objectivité), nous proposons ensuite quelques réflexions sur ce rapport entre la *conscience (sujet)* et son *objet*. Cette réflexion phénoménologique sur la conscience nous aidera à mieux comprendre la façon dont notre auteur Hans Urs von Balthasar réfléchit sur le phénomène de la vérité et la façon dont la conscience se tient en admiration devant un phénomène qu'elle ne saisit pas dans sa totalité.

La conscience n'est pas passive, elle se saisit comme un pouvoir par rapport aux objets, car elle s'interroge et elle pose son existence comme une présence à elle-même. Qu'est-ce à dire alors sur les phénomènes de la conscience ? Francis Jeanson explique :

« Les phénomènes de conscience ne sont pas de phénomènes « se » produisant « dans la conscience », mais des phénomènes dont la conscience est l'auteur. Je suis l'auteur de mes pensées, de mes imaginations, de mes émotions, et c'est dire que je suis impliqué en elles, qu'elles n'ont pu se produire en moi que par moi, quel que soit par ailleurs l'événement objectif qui a pu m'y provoquer (...). Ma peur n'est pas un maillon dans une chaîne de causes et d'effets : elle est un commencement absolu, non pas un événement mais un avènement »⁵⁷.

La conscience ne s'identifie pas avec le phénomène, mais elle n'est pas alors tout à fait étrangère à lui, car elle est impliquée directement dans le déploiement du phénomène dont elle est l'auteur. Elle essaye de rendre compte du phénomène en décryptant son sens, son intentionnalité et la compréhension implicite qu'elle en a.

⁵⁶ Cf. F. JEANSON, *La phénoménologie*, p. 68.

⁵⁷ F. JEANSON, *La phénoménologie*, p. 70.

La phénoménologie ne souhaite pas être un savoir au sens scientifique du mot, elle ne souhaite pas non plus expliquer quelque chose. Par elle, le sujet conscient se comprend lui-même, c'est une méthode qui permet d'explicitier les structures de la conscience cognitive. Dans ce cas, la question que nous pouvons poser à la phénoménologie qui peut remettre en question toute tentative d'expliquer et de fonder est la suivante : comment prétend-elle à fonder ses propos ? Et voici une réponse possible: « *la phénoménologie fonde son raisonnement sur sa propre opération* »⁵⁸.

*« La phénoménologie propose une liberté de la conscience, or la conscience est un donné absolu, antérieurement et extérieurement auquel il est impossible de se situer, même de façon fictive. Et la liberté n'est, en un premier sens, que la conscience elle-même en tant que celle-ci n'est pas chose parmi les choses, mais intentionnalité vers les choses en présence de soi (...) En un second sens, la conscience doit conquérir sa liberté (...) cette conquête, qui est ressaisissement pratique de soi, ne saurait avoir d'autres fondements que le choix effectif d'une telle attitude par le sujet lui-même »*⁵⁹.

Par conscience, il faut comprendre une intentionnalité vers quelque chose (E. Husserl). Elle désigne son objet, nous avons alors les deux pôles de tout phénomène⁶⁰. La conscience est le point de départ de toute connaissance possible.

La conscience transcende les choses, elle dépasse l'être et lui confère un sens, elle se tient au milieu des choses sans faire partie des choses. Malgré cela, elle ne peut pas se transcender elle-même ni transcender l'être d'une manière totale, elle a besoin d'un rapport continu à l'être et à elle-même. Elle ne peut pas ni réduire l'être du monde ni se réduire elle-même. Elle connaît ici ses limites car elle ne peut pas récupérer le monde ni se récupérer elle-même⁶¹. Ce rapport que la conscience a avec le monde est interpellant, elle fait partie du monde tout en étant différente. Elle est là et, en même temps, elle ne s'identifie pas avec les choses du monde. La conscience a un pouvoir sur le monde, mais pour lui « rappeler » qu'elle n'est pas plus forte que le monde, le monde lui impose des limites.

Le souci d'être est pour la conscience une valeur suprême, fondement pour toutes les autres valeurs qui vont la construire en tant que conscience de quelque chose. Cette conscience est toujours en chemin de se construire et de devenir quelque chose qu'elle n'est pas au départ⁶². L'homme poursuit toujours un but, cette attitude est nommée par

⁵⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 73-74.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 76.

⁶² *Ibidem*, pp. 84-85.

Merleau-Ponty « hypocrisie métaphysique », cette attitude est en marche chez tous les êtres humains⁶³.

Cette attitude « hypocrite » dont il est question chez Merleau-Ponty est étonnante, certes on est tous d'une certaine manière comme poussés par une « force invisible » à sortir de nous-mêmes et à nous diriger vers un but, mais peut-il (l'être humain) faire autrement ?

Si la tradition philosophique comprend le phénomène comme un objet pour la conscience et propose une méthode de réflexion pour rendre compte de l'étant et de son être, notre auteur, Balthasar, continue sa réflexion tout en prenant une distance par rapport à ce qui a été dit. Balthasar puise sa méthode phénoménologique dans la tradition philosophique qui réfléchira les phénomènes, avec une prédominance manifeste de la perspective de Martin Heidegger. Le point commun entre Balthasar et Heidegger est sans doute la réflexion sur l'être en tant qu'être en soi⁶⁴. Si Husserl baignait dans un rationalisme qui ne fait pas de concessions⁶⁵, en continuant la direction tracée par E. Kant qui comprend la phénoménologie comme ayant une rationalité propre dans la dissertation de 1770⁶⁶, Balthasar et Heidegger ne séparent pas l'ontologie de la phénoménologie.

Comme nous pouvons le constater, la tradition philosophique antérieure prend distance par rapport à toute théologie (pour garantir une plus grande objectivité), alors que Balthasar est philosophe et théologien. Derrière sa réflexion, le lecteur peut saisir souvent une nuance théologique chrétienne qui sert de moteur à cet auteur pour approfondir la question de la vérité. Nous pouvons même dire que notre auteur s'inscrit dans une sorte de « détournement » de la direction phénoménologique donnée par Husserl et la tradition philosophique postérieure, car avec lui, nous sommes à certains égards dans ce que les critiques ont appelé « un tournant phénoménologique de la théologie »⁶⁷ ou un tournant théologique de la phénoménologie.

⁶³ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions N.R.F. 1945, p. 190.

⁶⁴ Cf. A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Édition de L'Institut supérieur de philosophie, 1946, p. 17.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁶⁶ J.M. COUNET, *Cours de métaphysique*, UCL, Faculté de Philosophie, Art et Lettres, année académique 2016-2017.

⁶⁷ J. GREISCH, « Un tournant phénoménologique de la théologie ? » dans *Transversalités*, janvier-mars 1997, 61-64, pp.75-97.

La phénoménologie laisse aussi des questions qui interpellent. Est-il légitime d'ouvrir la porte à une spéculation métaphysique à partir d'une description phénoménologique ? La tradition philosophique peut-elle avoir la prétention de clôturer la méthode phénoménologique ? Une spéculation théologique peut-elle trouver une place dans la méthode phénoménologique ?

Car, au fond, le phénomène peut inciter une réflexion plus spéculative à franchir la frontière de ce qui se donne d'emblée à la conscience et de se tourner vers des hypothèses métaphysiques ou théologiques.

Ce concept de « spéculation » utilisé par Balthasar peut être compris comme venant du domaine du rêve. L'influence de l'idéalisme allemand sur notre auteur se fait sentir, car il rompt totalement avec le kantisme. En même temps, sa spéculation ne suit pas non plus la spéculation des idéalistes allemands, car il se rapproche de cette *foi vivante* (que Kant ne touche pas) en souhaitant créer un pont entre la spéculation philosophique et la spéculation théologique. Or, les idéalistes allemands rompent aussi avec Kant, mais si nous les comparons à Balthasar, ils ne se font pas absorber indirectement par une théologie. Au fond, ce qui lie Balthasar au courant intellectuel de l'idéalisme allemand, c'est justement la spéculation. Karl Leonard Reinhold critique ce concept (spéculation) utilisé par les idéalistes allemands en soulignant qu'ils réalisent le passage d'une référence au réel à une référence à l'énonciateur, c'est justement la causalité d'un fantasme, le désir de la signification de ce mot⁶⁸. Bien évidemment Balthasar se retrouve dans cette démarche, sauf qu'il va plus loin, il est presque un visionnaire, dans le sens qu'il attribue au *phénomène de la vérité* un pouvoir qu'il reçoit de l'au-delà. Il fait interférer le désir de transcendance avec le pouvoir de signification du mot.

Nous pouvons comprendre que notre registre de réflexion s'éloigne de la conception basée sur la recherche des idées claires et distinctes (R. Descartes, E. Kant) pour faire place à la spéculation philosophique.

⁶⁸ Cf. M. MAESSCHALCK, *Cours d'idéalisme allemand*, UCL Louvain-la-Neuve, Faculté de Philosophie Art et Lettres, année académique 2016-2017.

1.2 Le phénomène de la vérité chez Hans Urs von Balthasar.

H.U. von Balthasar utilise les instruments phénoménologiques pour construire sa propre réflexion sur le phénomène de la vérité. Notre auteur refuse de rester prisonnier de la réflexion de ses prédécesseurs, il introduit des éléments originaux.

La question de la vérité chez Balthasar se présente comme une question très complexe dont nous ne pouvons pas approcher seulement d'une manière semblable à une réponse positive. C'est une question qui implique une critique de la connaissance et une approche ontologique. D'autre part, la connaissance elle-même ne peut pas non plus faire de la vérité une propriété dont elle aura une maîtrise, car ce concept pour notre auteur est une « qualité transcendante de l'être comme tel »⁶⁹.

Hans Urs von Balthasar tentera d'approcher la question de la vérité selon les instruments de la phénoménologie. S'approcher d'une phénoménologie de la vérité signifie faire une lecture de ce phénomène, le questionner et comprendre son implication pour notre vie sensible, peu importe s'il s'agit d'un phénomène qui se manifeste d'une manière publique ou pas. Le but de cette approche, c'est faire passer le phénomène d'un côté caché à un côté plus perceptible.

Approchant avec précaution la question de la vérité, il donne néanmoins une définition qui constitue un fil conducteur de toute la démarche, même si celle-ci n'exclut bien sûr pas d'autres éclairages complémentaires et ne met pas de limite au concept de « vérité ».

« La vérité n'est ni une chose ni un système...Elle est l'Unique, qui se possède et se détermine lui-même dans son infinie liberté. Qui se détermine réellement et par conséquent forme un tout en lui-même, mais non pas comme la mer informe se perd à l'horizon »⁷⁰.

H.U von Balthasar universalise la vérité comme réalité en acte. Il fait référence à un état de liberté infinie attribué à la vérité, cela veut dire qu'elle n'est pas conditionnée, elle exerce toujours sa liberté, mais par quel moyen ? Si ce concept est universel chez notre auteur, c'est parce que, pour lui, la vérité ne peut pas avoir son existence en dehors de l'être. L'être a une prétention à l'universalité, dans ce cas, la vérité a aussi la même prétention. Car l'être ne peut pas exister et se manifester que dans la vérité. Si une réflexion sur la vérité est possible chez Balthasar, c'est parce que c'est un

⁶⁹ PhV, p. 7.

⁷⁰ VS, p. 17.

phénomène qui se manifeste grâce à l'être. Il ne s'agit pas d'une manifestation purement sensible, mais dans la même mesure, d'une manifestation intelligible qui touche l'esprit et l'être entier. La liberté de la vérité est possible aussi grâce à sa qualité d'être transcendante par rapport à la matière et par rapport à tout système limité par l'espace et le temps. Il n'y rien de plus universel que la vérité, car il n'y a rien de plus universel que l'être. La vérité est multiple mais, en même temps, elle rassemble tout dans l'unité, dans l'unité de l'être, car rien n'échappe à la question de la vérité ; tout existant manifeste son existence dans la vérité. Il en va de même pour la conscience qui se trouve elle-même et rend compte de son existence et de l'existence des existants dans la vérité.

« L'universalité de la vérité est si vaste qu'elle ne peut elle-même être enveloppée par aucune définition, dont le propre est de fixer une limite »⁷¹.

Cette remarque atteste la position de Balthasar face à la vérité, il ne souhaite pas donner une définition de la vérité, car il serait dans l'erreur par rapport à ce concept universel. La position de Balthasar est celle d'un admirateur, il admire et contemple, pas à la manière d'un mystique, mais à la manière du philosophe qui souhaite rendre compte du phénomène.

La réflexion de Balthasar sur la vérité n'est pas simplement spéculative, elle est d'abord une *expérience*. Pour notre auteur, c'est peut-être la seule voie qui conduit véritablement à la vérité⁷². Mais comment rendre compte de cette expérience ? Est-ce une recherche intellectuelle sur ce phénomène qui nous fait vivre la vérité et nous approcher d'elle d'une manière plus authentique ? Ou bien chaque être participe-t-il à la vérité selon sa nature qui le constitue ? Ou, peut-être, la vérité n'est-elle autre chose que la vie dans son sens universel ? Ce qui est plus probable, c'est qu'au fond chaque être participe à la vérité d'une manière ou d'une autre.

Notre auteur souhaite apporter quelques éclaircissements par rapport au concept lui-même. L'étymologie du mot vient du grec *a-lêtheia* ce qui signifie un dévoilement, une sorte d'écartement donc la vérité peut être vue⁷³. Notre auteur introduit également un autre concept pour faire référence à la vérité, il s'agit du concept « Emeth »⁷⁴ c'est-

⁷¹ PhV, p. 10.

⁷² Cf. PhV, pp.9-10.

⁷³ Cf. VA, p. 14, ainsi que PhV, p. 39. et p. 195.

⁷⁴ Ce mot biblique fait référence à la fidélité de Dieu. Cf. PhV, p. 23.

à-dire la fidélité ; nous pouvons nous fier à la vérité. Ce phénomène se laisse voir, mais pas avec les yeux sensibles comme nous pouvons voir n'importe quel objet qui nous entoure. Probablement, elle se laisse voir à ceux qui la cherchent.

Balthasar s'éloigne de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne quand il attribue la vérité à Dieu comme source de toute vérité. Voici ce que notre auteur atteste :

« Dieu ne veut pas disposer tout seul de la vérité, il fait des hommes ses associés dans l'administration de la vérité (...). L'homme est appelé à porter témoignage en faveur de la vérité »⁷⁵.

Le concept de Dieu est un concept a priori évident pour notre auteur, il est intéressant de noter qu'il n'hésite pas à introduire un contenu théologique dans les observations phénoménologiques. Cela démontre sa vision initiale concernant une harmonie possible entre la philosophie et la théologie.

Si la vérité est intimement liée à l'être et si elle est universelle, alors, pour notre auteur, elle tire d'abord sa vitalité de l'Être divin. C'est parce que l'Être divin est absolu et libre, inconditionné et transcendant que la vérité qu'il manifeste dans son existence est également éternelle et absolue, car elle se manifeste dans la vie de l'Être divin. C'est seulement dans un second moment que la vérité réside dans l'être matériel et manifeste sa liberté dans l'universalité de l'être et dans toutes ses manifestations.

Le phénomène de la vérité trouve toute son utilité pratique dans le monde sensible, mais pour Balthasar il trouve son utilité d'abord dans le monde intelligible. Car Dieu lui-même vit dans la vérité. Dieu est la vérité et toute vérité mondaine trouve sa source en lui, notre auteur n'hésite pas à comprendre les choses de cette manière. Mais Balthasar n'est pas le premier à réfléchir d'une manière méthodique sur la question de Dieu comme vérité, il y a derrière sa pensée toute la réflexion de Thomas d'Aquin, en particulier les thèses que ce dernier développe dans son œuvre *De Veritate*.

Comme nous pouvons le constater, le phénomène de la vérité chez notre auteur est d'abord un phénomène métaphysique, mais si nous pouvons l'observer, c'est grâce à sa présence dans le monde sensible. Voici ce que Balthasar atteste :

« Cette vérité (des choses et des hommes) nous renvoie en définitive à Dieu le Créateur. Dans cette perspective, la Vérité divine apparaît comme l'origine et la fin

⁷⁵ PhV, p. 106.

de la vérité du monde...La vérité que Dieu nous a révélée est devenue la norme suprême de toute vérité du monde »⁷⁶.

Notre auteur introduit une double direction dans sa réflexion comme nous pouvons le constater. D'une part, une réflexion philosophique sur la vérité en tant que phénomène des choses et des hommes et, d'autre part, une réflexion théologique pour le phénomène de la vérité qui se manifeste dans la Personne de Dieu. Nous avons fait quelques haltes pour montrer l'existence de cette direction théologique dans le livre que nous étudions, néanmoins notre recherche s'occupera en priorité de la partie philosophique de ce travail.

Un regard philosophique peut être critique par rapport à ce texte, d'abord parce que Balthasar fait intervenir Dieu via ce pont théologique dans la vérité des choses et des hommes. C'est un moment où notre auteur ne suit plus la méthode phénoménologique, car le phénomène de la vérité ne renvoie à Dieu que grâce à une construction a priori théologique que la conscience édifie. De plus, notre auteur met un terme, une fin à la vérité humaine par la vérité divine. Ce que veut dire que l'être du monde et sa vérité sont dépendants de l'Être divin. Balthasar est ici dans un registre de foi et, forcément. Un autre problème de ce texte est lié à la façon de faire entrer la théologie dans une réflexion phénoménologique sur la vérité que Balthasar souhaite utiliser. Notre auteur fait référence à la vérité révélée comme norme suprême de toute vérité du monde. Cette vérité révélée se donne forcément à la conscience via la foi religieuse, mais elle ne peut pas se donner à la conscience sans l'exercice de cette foi. Dans ce cas, Balthasar est-il encore dans la méthode phénoménologique? En suivant Jean-Paul Sartre, nous pouvons continuer cette réflexion en posant la question autrement : si un phénomène ne peut pas être saisi dans les choses sensibles (comme la vérité divine) peut-il être synthétisé par ma conscience sans tomber dans une illusion ? Car la conscience synthétise les choses qu'elle peut saisir dans le monde sensible⁷⁷.

Néanmoins, il est possible que Balthasar prenne appui sur E. Husserl, qui, lui, manifeste parfois une certaine inquiétude augustinienne en quête d'une félicité définitive. Cela signifie que pour la phénoménologie transcendantale de Husserl, il y a une complémentarité de deux idées de Dieu (Dieu comme une *idée – fin* et comme une *manifestation originaire de la vie du sujet* dans son existence téléologique

⁷⁶ PhV, p.14.

⁷⁷ Cf. J.-P. SARTRE, *Liminaire*, Paris, Éditions Gallimard, 1940, p. 20.

qui porte cette vie vers autrui et vers le monde)⁷⁸. Il est probable qu'à partir de cette lecture de Husserl, notre auteur essaye de trouver une légitimation pour créer un pont vers une réflexion théologique. Toutefois, il faut préciser qu'on ne peut pas accuser Husserl de vouloir transcrire des réflexions théologiques et dogmatiques chrétiennes dans son propre code phénoménologique⁷⁹. Voici ce qu'il atteste par rapport au questionnement téléologique :

« La téléologie nous conduit à reconnaître que Dieu parle en nous, que Dieu parle dans l'évidence des décisions qui, à travers toute mondanité finie font signe vers l'Infini. Je suis – en chemin – où mène le chemin, quelle est ma voie, mon chemin vers l'infini et qui, à chaque pas m'atteste qu'ici je suis sur la bonne voie et à chaque faux pas qu'ici je m'aveugle intérieurement et je me fourvoie ; qu'ici je fais ce qui m'incombe, et ici ce qui ne m'incombe pas ? »⁸⁰.

Même si ce texte semble être une réflexion philosophique sur une idée religieuse, en réalité, en arrière-plan de cette réflexion se révèle le lien que Husserl établit entre l'ipséité et l'altérité⁸¹. Hans Urs von Balthasar atteste que la vérité est un phénomène de la conscience. La conscience est la seule qui peut rendre compte d'un phénomène. Elle jouit de la même évidence que d'autres transcendants comme *l'unité, la bonté, et la beauté*⁸². Elle se manifeste d'une manière silencieuse chaque fois que la conscience doit rendre compte de chaque objet et de chaque mouvement ou événement dans le monde qui l'entoure. La seule entité qui échappe à la vérité est le néant qui ne se positionne d'aucune manière par rapport à ce qu'existe et par rapport à la vie. Le phénomène de la vérité est dans ce cas un phénomène de l'existant et, d'une manière plus profonde, un phénomène de la conscience. Mais qu'est-ce que la vérité dans son essence ? Qu'est-ce que fonde le phénomène de la vérité ? Est-ce un besoin de la conscience pour assurer sa cohérence ? Ou bien la question est bien plus profonde pour devenir un simple objet d'étude psychologique. Voici ce que H.U. von Balthasar atteste :

« L'essence la plus intime de la vérité n'est pas autre chose que ce fait pour l'être d'être connu »⁸³.

⁷⁸ Cf. E. HUSSERL, cité par J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, tome II, Paris, Éditions Cerf, 2002, p. 57.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 58.

⁸¹ *Idem*.

⁸² Cf. PhV, p. 20.

⁸³ *Ibidem*, p. 21.

La conscience est toujours d'abord une conscience de soi, elle se positionne par rapport à soi-même et, dans un deuxième moment, elle se positionne par rapport au monde. Au moment où elle rend compte de soi et du monde, le phénomène de la vérité fait partie de son univers.

L'objet se donne à la conscience via trois modalités : *percevoir, concevoir et imaginer*, l'objet ne se donne jamais que d'un côté à la fois. Il peut apparaître à la conscience dans une série de projections. La perception peut se faire, dans ce cas, selon une infinité de faces⁸⁴. Pourtant, cette perception multiple nous renvoie vers l'être du phénomène, l'imagination joue son rôle pour cette étape de découverte, car elle nous introduit dans la dimension cachée du phénomène.

Le phénomène de la vérité devient une propriété de la conscience et de son être. Selon notre auteur, l'être ne peut pas être un simple mirage et donc une vision erronée et non vraie, car il se dévoile à la conscience laissant place à la certitude⁸⁵. Voici ce qu'il atteste :

« Si l'être est vraiment montré dans son apparition, et s'il est capable de s'attester lui-même en se montrant ainsi, alors s'évanouit le soupçon de simple apparence, d'illusion, de tromperie et ce qui vient s'installer à la place de ce soupçon, c'est une certitude qui reflète dans la conscience la solidité, la validité, la loyauté de l'être »⁸⁶.

Balthasar atteste la modalité de rendre compte de la vérité de l'être, si la même certitude s'installe quand il s'agit de rendre compte de tout être en général, alors nous sommes bien dans le champ de la vérité. Le phénomène de la vérité est intimement lié à ce dévoilement de l'existant. Chaque fois que la conscience percevra un phénomène et pourra en rendre compte, chaque fois le phénomène de la vérité se manifestera. C'est grâce au « *jugement que la certitude de la vérité se manifeste* »⁸⁷.

Une phénoménologie de la vérité peut être construite grâce aux phénomènes qui se dévoilent dans la nature (dans l'existence et dans la vie). Elle se manifeste dans la nature, elle fait partie de tout phénomène qui se laisse voir par la conscience. Elle est comme l'ombre qui accompagne l'objet. Dès que nous sommes capables d'analyser le phénomène que représente l'objet, nous touchons à la question de l'ombre qui est liée à l'objet éclairé et donc nous expérimentons la vérité.

⁸⁴ Cf. J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, pp. 21-22.

⁸⁵ Cf. PhV, p. 22.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Ibidem*, p. 25.

Toute connaissance du phénomène pose une expérience avec la vérité grâce à l'existence du néant. Pour fonder une connaissance du phénomène que nous attestons comme existant et non pas comme une illusion, nous posons ce jugement grâce au néant qui lui est l'opposé de tout ce qui existe. Le phénomène marque la limite du néant et celui-ci n'est pas du tout une sorte du mystérieux arrière-fond de l'être. Notre auteur atteste que dans le fond cette certitude pose une seconde propriété de la vérité qui n'est pas seulement *dévoilement* mais aussi *fidélité* et *constance*, chose à laquelle on peut se fier. Notre auteur utilise le concept biblique hébreu « Emeth » qui désigne la fidélité de Dieu. On peut s'en remettre à elle⁸⁸.

Si nous nous remettons à la vérité qui se manifeste dans l'ordre du monde sensible, notre auteur nous invite à découvrir deux effets de ce phénomène : elle pose un terme à l'incertitude, aux hésitations, pour remplacer cet état de manque d'équilibre par l'évidence et une assise intérieure que l'évidence nous fait vivre. Balthasar nomme cet état d'incertitude et de recherche à l'infini « une mauvaise infinité ». Si elle est dépassée, le sujet connaissant entre dans une libération et dans une « véritable infinité »⁸⁹. Ce mouvement engendre un effet domino, car une multitude de connaissances nouvelles s'ouvrent aux yeux du sujet connaissant.

*« Jamais la vérité n'enferme le sujet dans des limites étroites et contraignantes ; tout au contraire la vérité est toujours ce qui ouvre et libère non seulement par rapport à elle-même et en elle-même, mais encore par rapport à d'autres vérités. Elle découvre l'être et par là même les relations entre les parties de l'être, elle déploie des perspectives sur des domaines qui n'étaient pas encore connus, elle a en elle-même un élan pour nous introduire en de nouveaux royaumes de vérité »*⁹⁰.

La vérité accompagne toute connaissance et le sujet connaissant s'ouvre vers un monde qui devient le sien au fur et à mesure qu'il est connu, cette confiance donnée par la vérité permet au sujet connaissant de prendre position et de continuer à explorer. Cet univers qui s'ouvre de plus en plus peut s'ouvrir grâce à l'équilibre que la vérité apporte au sujet connaissant. Notre auteur comprend la vérité comme un facteur de liberté. Mais de quelle liberté s'agit-il ? Liberté par rapport à quel esclavage ? Il se peut que la non-connaissance maintienne le sujet connaissant en esclavage, car il est tenu prisonnier par son univers limité au départ. Il comprend les choses selon des catégories qui sont les siennes et qui le limitent. Rompre les chaînes de l'esclavage de

⁸⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 23.

l'ignorance et avancer dans la vérité en connaissant les phénomènes est le but du sujet connaissant. D'autant plus qu'une fois franchi le pas, l'effet domino s'installe et donne la possibilité de rechercher d'autres phénomènes et de ressentir d'autres certitudes et de jouir d'autres vérités.

Pour que la vérité puisse être établie, une relation entre sujet et objet est indispensable. Sans cette relation, nous ne pouvons pas parler de la vérité.

La vérité *est une expression*, dans cette relation sujet-objet, l'image est selon notre auteur, « *une surface dénuée de toute profondeur et donc du mystère : elle pointe une signification, mais ne la contient pas* »⁹¹. Néanmoins, l'image se donne à la conscience et découvre finalement sa partie cachée, telle qu'elle peut être perçue d'une certaine manière, il s'agit ici de *l'essence, l'intelligibilité* donc l'existence. Notre auteur utilisera souvent cette distinction entre *ce qui se laisse voir* et *le fond* de la chose observée. Pourtant, le problème de l'observation de ce phénomène n'est pas résolu, si une certaine vérité peut être déjà établie, que pouvons-nous dire sur le sens de l'objet qui se laisse voir. Selon notre auteur, c'est *le centre caché* qui donne du sens à l'objet, ainsi notre esprit cherchera un sens à toutes les choses qui se donnent à la conscience⁹². Cela veut dire que les réalités participent à cette qualité de vrai que le sujet leur donne, elles sont forcées à sortir au moins comme des concepts de leur état naturel pour exister dans une dimension intellectuelle dans la conscience du sujet connaissant. Elles acquièrent un statut différent. C'est ce sujet qui leur donne une qualité d'existant, une qualité de vie en relation avec d'autres objets de connaissance. Dans ce cas, le sujet est créateur, innovateur, et celui qui construit du sens aux objets.

Notre auteur souhaite nous proposer un exemple, il prend la phrase qui atteste que *l'arbre est vert*.

« Celle-ci se donne dans une apparition qui est le monde des images. L'image n'est pas identique au sens ou au concept. Il n'y a pas d'accès autrement que par l'image, à l'arrière-fond ou au sens qui demeure toujours voilé en lui-même. Signifier, demande donc un plan d'extériorité sur lequel une profondeur invisible s'exprime. Et cette extériorité est l'image que le signifié déborde toujours »⁹³.

⁹¹ P. IDE, *Être et Mystère, La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles, Éditions Culture et Vérité, 1995, pp. 46-47.

⁹² *Ibidem*, p. 47.

⁹³ *Idem*.

Notre intellect est capable donc de lire à l'intérieur de l'être qui s'exteriorise jusqu'à un certain point. Ce « signifié » caché se laisse prendre et se laisse utiliser par la conscience qui en garde une certaine compréhension de lui et prend une attitude. Il est sans aucune protection devant cette conscience qui ne lui accorde aucune possibilité de se cacher d'une manière absolue.

Notre auteur nous fait observer qu'au-delà de cette procédure de faire sien l'être caché, il y a un besoin de vérité pour le sujet connaissant⁹⁴. Ce besoin peut être compris comme une impulsion qui meut la conscience pour scruter toute apparition du sensible. Néanmoins, cette essence de l'objet n'est pas volée par la conscience qui est capable de la comprendre. Balthasar soutient l'idée d'un double mouvement qui se produit dans notre objet. De l'intérieur vers l'extérieur : l'essence se donne, elle se reproduit dans l'apparition en renonçant à son autonomie et de l'extérieur vers l'intérieur, l'image renonce à soi pour mieux manifester son essence. Dans ce cas, nous pouvons dire que le phénomène de la vérité se manifeste ici dans l'objet connaissant. Mais, si nous retournons notre regard vers le sujet conscient et nous considérons la vérité comme une manifestation à l'intérieur de sa conscience, nous retrouvons la même bipolarité mais qui se manifeste différemment, un échange entre la perception et le concept a lieu. De la dualité entre l'universel et le singulier et de leur mutuelle implication naît un mystère impénétrable. L'étant se présente beaucoup plus que ce que le sujet connaissant peut attendre de lui. C'est le contexte dans lequel la vérité peut être saisie, mais cette vérité ne reste pas enfermée dans la conscience, elle se fait *parole*⁹⁵. C'est à ce moment que la liberté subjective du sujet connaissant se manifeste pleinement. En même temps, cette parole est un gage de l'appartenance à une communauté humaine⁹⁶.

Cette vérité qui se manifeste appelle le sujet conscient à se rendre compte finalement de la finitude et des limites de sa propre conscience, cette impuissance de saisir le mystère entier pose le sujet dans une position plus humble.

Cette conscience à laquelle nous faisons référence, nous pouvons comprendre qu'elle n'est pas insulaire (enfermée sur elle-même). Même si elle trouve la clef du monde à l'intérieur de soi, grâce à cette clef, elle juge de la vérité des représentations et des

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁹⁶ Cf. J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Éditions Casterman, 1972, p. 32.

essences. La pensée de Balthasar n'est pas purement idéaliste, car la conscience selon notre auteur n'est pas purement spectatrice par rapport au monde, elle participe au monde, interpelle et s'interpelle elle-même. Cela veut dire qu'elle n'est pas purement réceptivité, mais elle accorde du sens, construit des concepts et juge de la vérité. Elle s'inscrit dans un processus permanent qui est le fait de participer à la vérité de l'existence. Cette dialectique entre une multiplicité de vérités et la vérité comme concept universel est un processus naturel pour la conscience en vue de déterminer l'objet de sa connaissance. En d'autres mots, il y a un processus permanent qui va de l'esprit vers la nature et de la nature vers l'esprit⁹⁷.

La vérité est aussi *une situation*, l'apparition qui se manifeste dans le moment instant est dans un rapport avec le passé et avec le futur, pour Balthasar le moment instant (qui disparaît très vite) souligne la non-éternité de l'existence terrestre. Cette non-éternité devient pour notre auteur la médiation dont l'éternité se sert pour manifester son intensité, autrement dit derrière ce moment qui passe se trouve l'éternité. La vérité de l'être inscrite dans le moment temporel est appelée par notre auteur *une situation*. La vérité garde une valeur au-delà du temps et elle se manifeste dans une forme concrète⁹⁸.

Cette référence à l'éternité chez notre auteur vient de sa conviction personnelle, mais elle peut être problématique dans le sens où notre auteur comprend le futur comme une promesse et le passé comme menaçant. Du point de vue philosophique, cette « promesse » que le futur nous réserve peut-elle devenir un simple espoir ? Comment la vérité peut-elle garder une valeur dans l'éternité si elle est inscrite dans la temporalité et qu'elle se manifeste dans le concret de l'existence grâce à l'être ? Quelque chose d'éphémère peut-il survivre dans une dimension éternelle ? Les limites philosophiques de Balthasar s'arrêtent probablement ici pour faire place au théologien. Nous pouvons constater que notre auteur n'hésite pas à pousser les limites de la phénoménologie, il est profondément convaincu de saisir quelque chose d'essentiel par rapport au phénomène de la vérité. Il constate que, dans le fond, la vérité est aussi *mystérieuse*.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 99-100.

⁹⁸ Cf. P. IDE, *Être et Mystère, La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, p. 56.

La vérité se présente chez notre auteur comme ayant une face double, elle s'inscrit dans un double mouvement : elle est dévoilée et elle est enveloppée (cachée). C'est ce mouvement même qui est perçu comme un *mystère* chez notre auteur⁹⁹. La vérité manifeste l'existence de l'être, cela veut dire que ce mouvement dialectique vaut pour rendre compte de l'être. Cet être est constitué par une double pulsation : le fond se laisse contempler et l'apparition se laisse voiler pour faire apparaître le fond.

L'être apparaît dans sa nudité, il entre dans l'existence, il se dévoile comme une essence manifeste, c'est à ce moment que la connaissance peut le saisir. Il peut être dans un certain moment masqué, mais il ne peut se soustraire entièrement au regard du sujet connaissant¹⁰⁰.

⁹⁹ PhV, chapitre III, p.117.

¹⁰⁰ Cf. P. IDE, *Être et Mystère, La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, p. 58.

CHAPITRE II. La vérité comme liberté

Le phénomène de la vérité ne peut pas être étudié comme une substance indépendante et qui manifeste une liberté de mouvement conscient. La vérité n'est pas une conscience à part, elle est un phénomène de la conscience. Voici ce qu'atteste Michel Henry par rapport à ce sujet :

« *La vie de la conscience est une vie dans la vérité, c'est la vie de la vérité elle-même* »¹⁰¹.

La vérité est libre parce que la conscience est libre, la liberté de la vérité prend sa source dans la liberté de la conscience. Dans ce second chapitre, nous allons réfléchir sur la vérité comme liberté. L'esprit conscient qui pose la question de la vérité et de la liberté. Le phénomène de la vérité est une réalité qui peut être comprise comme un a priori général qui domine notre existence. Dans ce sens, la vérité manifeste une liberté absolue. La conscience n'échappe pas à la question de la vérité, toute communauté humaine qui marque son passage dans l'histoire s'inscrit elle-même dans un rapport à la vérité. La vérité est présente tant dans l'intériorité du sujet que dans les sphères les plus universelles de l'existence. Elle est cadrée par des lois que la conscience rédige pour construire la vérité dans l'existence. La vérité impose une prise de position au sujet conscient. Il ne peut pas échapper à la question de la vérité. La vérité gère toute l'existence et meut l'esprit humain. Il engage toute son énergie pour construire sa vérité et la vérité de ses semblables, il va participer personnellement à la vérité d'une manière subjective et il va construire la vérité d'un système, d'un groupe de personnes qui obéiront aux lois indiquées par cette même vérité. Ainsi, l'esprit humain manifestera sa liberté pour déterminer la vérité, la construire, ainsi que la défendre. Il n'échappera pas à la vérité car il ne peut pas échapper au monde. Tant que la lumière du monde l'éclairera, il va voir les objets du monde et il construira leurs vérités.

La vérité a une liberté que l'esprit conscient n'a pas la capacité de mesurer ou limiter. Elle est le phénomène par excellence de la conscience. La frontière qui limite la vérité peut être le territoire de l'inconscient et de l'ignorance.

¹⁰¹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, t. I, Paris, Éditions PUF, 1963, p. 192.

2.1. La vérité de l'esprit.

La vérité est une exigence de l'existence, elle s'affirme dans la vitalité de l'existant. Elle est une exigence qui s'accomplit dans le travail de l'esprit et pas seulement dans le socle biologique de l'humain. Ce travail de l'esprit doit être compris d'une manière très large – un travail qui part de l'existence concrète pour atteindre jusqu'aux rives incertaines de l'absolu –. C'est un travail qui se dirige de l'intérieur vers l'extérieur de l'esprit humain. Une tension peut être ainsi identifiée entre les mouvements pulsionnels qui touchent au désir et la logique de l'esprit. Il ne faut pas voir ici une dualité, mais une tension entre deux frontières. L'enjeu de la vie de l'esprit n'est pas séparé ainsi de la question de la vérité, par contre, celle-ci est au cœur de cet enjeu. Grâce à la vérité, l'esprit est capable d'affronter les zones obscures de l'existence et d'aller jusque dans les profondeurs de la tragédie humaine affronter sa finitude¹⁰². En construisant sa vérité subjective, l'esprit manifeste sa liberté de mouvement dans son monde intérieur. Il est capable grâce à la vérité de construire des murs de protection contre ce que peut être pour lui un non-sens ou l'absurdité de la mort.

La vérité n'existe pas en dehors d'un acte de connaissance de l'esprit¹⁰³. Or, l'esprit se réjouit de la liberté, car il est un être pour lui-même et, en tant que tel, il agit sur le monde extérieur en manifestant un pouvoir sur le monde par la connaissance. Si l'esprit est un être pour soi, il se trouve dans le champ de la vérité et de la liberté. Voici ce que notre auteur atteste :

« La vérité de l'objet n'existe qu'autant qu'un esprit, fini ou infini, se tourne vers lui dans la connaissance ; la vérité du sujet ne demeure qu'autant qu'il persévère dans l'acte de connaissance. En dehors de cette rencontre elle-même, il existe des conditions naturelles préalables qui sont ordonnées à la vérité : faculté et dispositions dans le sujet et dans l'objet, qui préparent l'acte de la vérité, qui le rendent possible et contribuent essentiellement à le déterminer »¹⁰⁴.

La connaissance est un mouvement réalisé par la conscience, un exercice qui fait exister la conscience et l'enrichit. Sans la connaissance, une conscience ne peut pas exister. Par le jugement que la conscience fait dans l'exercice de la connaissance, la vérité est déterminée. La vérité est un phénomène qui introduit la conscience dans un équilibre et lui permet de fonctionner d'une manière autonome. Cette autonomie pose

¹⁰² B. BOURGINE, J. FAMERÉE, P. SCOLAS, *Qu'est-ce que la vérité?* Paris, UCL, Éditions Cerf, 2009, pp. 104, 107-108.

¹⁰³ Cf. PhV, p. 63.

¹⁰⁴ *Idem*.

la question de la liberté. Autrement dit, la conscience se construit elle-même par la connaissance et la connaissance suppose deux mouvements essentiels : *la liberté de la conscience* et *la vérité* des réalités connues.

La vérité manifeste sa liberté tant d'une manière objective que d'une manière subjective. Objectivement, la vérité se manifeste dans l'existence de l'être et ne s'épuise pas. Le mystère de l'être manifeste aussi sa vérité quoiqu'inconnue encore du sujet conscient. La vérité de l'objet se présente comme liberté, il en va de même pour le sujet qui manifeste sa liberté par rapport au choix des réalités qu'il souhaite connaître¹⁰⁵.

Tant le sujet que l'objet vivent dans la vérité quand l'acte de la connaissance est présent. On peut dire même que l'acte de la connaissance est celui qui crée une unité provisoire entre le sujet connaissant et son objet. Le sujet atteste la vérité de l'objet, mais il se positionne également par rapport à cet objet et atteste d'une manière indirecte sa propre vérité par rapport à ce dernier. Par exemple, si j'atteste que l'arbre est vert, j'atteste un phénomène qui correspond à une réalité, mais également j'atteste que j'existe (à la manière cartésienne). Par le jugement que j'émetts, j'atteste de la vérité de mon existence et de mes capacités cognitives pour rendre compte de la vérité d'un phénomène.

Michel Henry comprend le jugement conscient de l'esprit qui construit sa vérité comme un mouvement par lequel la conscience se comprend elle-même comme vérité. Mais pour atteindre cette vérité, l'esprit conscient doit passer par la compréhension. Le contenu de savoir acquis impose à la conscience de prendre position et de construire la vérité qui est la sienne. L'esprit conscient se comprend lui-même. Cet auteur fait également référence à un autre type de vérité qui est la vérité ontologique. L'esprit conscient construit la vérité sur lui-même. Cette conscience se comprend comme une existence en soi et construit un contenu de savoir sur soi¹⁰⁶.

Cette réflexion de M. Henry continue la réflexion balthasarienne sur les dispositions dans le sujet qui prépare l'acte de la vérité. Néanmoins, l'affirmation de M. Henry sur l'esprit conscient comme vérité peut être vue par Balthasar comme une affirmation qui donne le droit à l'esprit de se comprendre comme auteur de toute vérité. M. Henry ne

¹⁰⁵ Cf. A.-M. PONNOU-DELAFFON, *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2006, pp.276-277.

¹⁰⁶ Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, pp. 191-192.

prend-t-il un risque d' éteindre le mystère de l'objet si le sujet conscient en décide ainsi ? Car, finalement, c'est lui, l'esprit conscient, qui construit la vérité selon son bon vouloir. Probablement la critique de Balthasar serait d'accorder aux objets le droit de demeurer dans la vérité d'une manière inconditionnelle. Nous comprenons notre auteur dans notre lecture que nous faisons de lui comme un défenseur de la vérité qui a le droit d'être présente dans tout sujet et objet. Si la vérité demeure dans l'objet qui est extérieur à l'esprit conscient, par quel pouvoir l'objet inconscient serait-il en contact avec la vérité si la vérité est un phénomène de la conscience ? Certes Balthasar va répondre que c'est la conscience de Dieu qui rend compte de la vérité des existants conscients ou inconscients.

Que peut- dire sur les dispositions intérieures qui permettent à la vérité de se manifester, sont-elles un désir de connaissance selon Balthasar?

La conscience par son désir meut l'acte de la connaissance. Le désir par son mouvement se situe dans le cadre de la vérité, car il est antérieur à l'acte de la connaissance qui, lui, est dans la vérité. Quant à l'objet, il se donne à l'esprit conscient qui s'enrichit par la connaissance. L'objet a déjà en lui-même par son existence l'ouverture nécessaire pour pouvoir être connu par la conscience. C'est parce que l'esprit conscient participe à l'existence qu'il est en contact avec une multitude de réalités. L'esprit se communique à l'extérieur de lui-même. Balthasar voit cette liberté expérimentée par l'esprit comme une réalité qui se fonde sur une contrainte et, donc, sur une détermination (un manque de liberté). Voici ce qu'il atteste :

« Autant l'acte de la vérité signifie pour l'esprit la découverte de soi et la prise de possession de soi, autant l'esprit, pour parvenir à soi, est-il renvoyé à ce qui est en face de lui et contraint de se réaliser en un autre que lui-même. Il n'est pas libre de décider s'il acceptera ou non de se manifester, car il ne peut se trouver lui-même qu'en se découvrant déjà entraîné malgré lui dans la révélation de lui-même à d'autres »¹⁰⁷.

L'acte de la vérité est capital pour l'esprit car c'est lui qui le construit d'une manière intellectuelle. C'est toujours le phénomène de la vérité qui permet à l'esprit de se comprendre lui-même et de se maîtriser. La vérité entre en contact avec le mécanisme intérieur de l'esprit et lui permet sa survie. La vérité le détermine, meut son existence vers un autre que soi-même, par son existence il n'échappe plus à la vérité c'est elle

¹⁰⁷ PhV, p. 63.

qui sera dorénavant le guide qui le fera participer au monde. Mais la vérité ne meut pas seulement l'esprit, mais met en fonction la liberté de l'esprit. Si l'esprit est confronté avec la multiplicité du réel, il sera obligé de faire des choix. Ce qui veut dire que l'esprit n'échappera pas non plus à la liberté. Ces deux phénomènes, d'abord la vérité et puis la liberté, sont à l'origine du mouvement que l'esprit va réaliser en s'ouvrant vers le monde sensible.

Balthasar atteste que l'esprit (sujet) et l'objet possèdent la vérité comme un phénomène qui se manifeste déjà dans leur intériorité et dans les apparences extérieures. Notre auteur explique que ce phénomène est présent tant dans *la nature* que dans *la liberté* de l'objet et du sujet. Si jusqu'à maintenant, nous avons toujours compris la vérité comme un phénomène de la conscience, voici que notre auteur atteste que dans la nature il y a des mouvements qui se dirigent vers la vérité avant même que la conscience puisse en rendre compte. Ces mouvements inconscients (pour l'objet, être ouvert à un sujet conscient; pour le sujet, s'ouvrir à l'objet de connaissance) sont continués par l'acte de la conscience et se transforment en actes de liberté. Grâce à la liberté, ils construisent la vérité. Pour notre auteur, Dieu ne souhaite pas disposer seul de la vérité, il invite la création à participer à la construction de la vérité et à sa contemplation. Mais l'être humain ne peut pas que contempler ce phénomène, il doit en témoigner. Pour Balthasar, c'est une loi essentielle à son être, c'est un impératif, mais il ne peut pas témoigner autrement que dans la liberté. Ce témoignage suppose bien évidemment l'existence d'un code ou de règles selon lesquelles l'esprit conscient s'engagera à témoigner ou non. Notre auteur fait appel à la *prudence* comme un guide qui doit conduire la conscience capable de témoignage. La prudence doit permettre à la conscience de faire référence à la vérité d'une manière correcte dans les multiples réalités qui touchent la vie. Deux maximes accompagnent la vérité dans sa manifestation dans le monde¹⁰⁸. Voici ce qu'affirme notre auteur :

« Il faut dire la vérité et la vérité doit être dite librement, c'est-à-dire avec discernement. C'est à la prudence d'opérer la liaison entre ces propositions générales et leur application concrète par-dessus le marge intervalle qui les sépare »¹⁰⁹.

Néanmoins, la prudence n'est pas une recette qui ne nécessite plus aucune explication. Ce discernement auquel fait référence notre auteur est le fruit d'une expérience

¹⁰⁸ Cf. PhV, pp. 106-107.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 107.

concrète de la vie. La prudence est un recul par rapport à un événement ou par rapport à un objet. Autrement dit, l'être conscient doit faire preuve de la créativité. Notre auteur identifie deux types de personnes qui peuvent utiliser la prudence pour arriver à la vérité. Ces deux types sont opposés. Le premier est l'homme qui accepte exclusivement les vérités qu'il aime entendre. C'est le type égoïste. Il utilisera la prudence, mais dans son cas cette prudence contredira la loi de l'amour. Le deuxième est l'homme qui se laisse guider par l'amour et notre auteur nous montre que l'amour est inséparable de la vérité. Il est la mesure de toute vérité et il est accompagné par le don de soi. Pour notre auteur, en dehors de l'amour, il est possible d'avoir des vérités particulières, mais jamais le sujet conscient ne peut se réjouir de la vérité de l'être qui se dévoile tel qu'il est¹¹⁰.

Notre auteur contredit toute la tradition phénoménologique antérieure et plusieurs questions peuvent être posées à ce moment. Si l'objet de la connaissance se dévoile, en quelle mesure est-il épuisé par le sujet conscient si celui-ci n'est pas guidé par l'amour pour l'objet ? Est-ce un épuisement de son mystère qui n'est plus valorisé par l'esprit conscient ? Comment le sujet conscient peut-il être compris comme ayant une attitude égoïste s'il ne fait qu'accueillir l'objet de sa connaissance à l'intérieur de soi ? Est-ce parce que l'objet n'a plus la même valeur aux yeux du sujet non aimant ? Peut-on dire que le sujet conscient qui ne se laisse pas guider par l'amour épuise d'une manière subjective l'existence de l'objet qui prend la forme d'une identité épuisable ou consommable ?

La question de l'amour de l'objet peut être comprise comme une aporie que Balthasar ne surmonte pas. Il place une construction métaphysique plus haute qu'une analyse empirique. Il va même conditionner le résultat d'une analyse empirique à cette construction métaphysique en défendant l'idée que l'être ne peut pas être compris véritablement en dehors de l'acte de l'amour. Mais l'amour transcendant toute matière si l'être conscient se laisse guider par lui, ne risque-t-il de mettre en question une recherche empirique sur l'objet ? Balthasar répondrait probablement que c'est seulement par l'amour que chaque existence et tout objet gardent leur place et leur équilibre dans un monde tissé d'une multitude de réseaux naturels. Il souhaite harmoniser une sagesse (un savoir-vivre) avec les exigences de la connaissance.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 106-109.

La critique balthasarienne du sujet « non aimant » porte surtout sur la façon dont il (ce sujet « non aimant ») transmet la vérité. Le sujet est, dans ce cas, comme un « canal de transmission » et pas comme une source de vérité. Notre auteur souhaite donner l'exemple d'une conversation de salon qui peut se transformer facilement en un échange fondé sur une diplomatie apparente et l'objectif réel de blesser le plus profondément possible l'autre participant à la discussion. C'est le fruit d'une manifestation de la vérité sans amour. Une vérité peut aussi être diffusée sans être vécue à l'intérieur de nous. Ce que notre auteur souhaite dire, c'est que la transmission et la réception de la vérité peuvent construire de l'harmonie si cette transmission se fait dans l'amour. L'amour est également respectueux par rapport au mystère d'autrui¹¹¹. Cette remarque balthasarienne est importante car tout être et surtout l'être humain ont besoin de son être pour soi caché. Il n'est pas imaginable que l'intimité de l'homme soit un jour complètement dévoilée, si le cas se présentait, pourrions-nous alors encore parler d'un être humain harmonieux ?

La vérité peut également être vue comme une vérité plus large qui garde une certaine unité et qui porte une multitude de vérités particulières. Notre auteur attire notre attention sur le risque d'exclusion d'une vérité infinie et transcendante au profit des vérités particulières. L'homme peut se satisfaire d'une petite parcelle de la vérité infinie sans essayer de chercher la vérité englobante. Ainsi, il se sépare de la source vivante de toute vérité. Balthasar arrive à un point culminant de sa recherche par rapport à l'a priori qui guide sa réflexion. Voici ce qu'il atteste :

« L'amour est cette réceptivité qui accorde à toute vérité extérieure le droit de se révéler comme telle. C'est lui qui est l'« a priori » le plus universel de tous, car il ne suppose rien d'autre que lui-même »¹¹².

Cet liberté et indépendance de l'amour par rapport à toute chose est fascinante. L'amour reçoit les choses qui se présentent devant lui ayant un respect pour toute existence. Il (l'amour) n'altère pas aucune chose, mais la reçoit telle qu'elle se présente. Le même jugement peut être attribué à la vérité, car l'amour engendre la vérité.

Cet *a priori* métaphysique qui est le rapport étroit entre l'amour et la vérité englobe toute la réalité terrestre et la réalité immatérielle. Voici ce que notre auteur affirme :

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 110-111.

¹¹² *Ibidem*, p. 114.

« L'amour rend clairvoyant ... il ordonne et cristallise en quelque sorte la vérité finie autour du pôle de la vérité absolue. Et grâce au don de lui-même l'amour est comblé d'un flot de vérités dont la note dominante est d'être une plénitude qu'aucun schéma humain ne pourra jamais éteindre »¹¹³.

L'amour ordonne tout vers une unité primordiale. Devant l'ampleur de ce phénomène, l'esprit conscient ne peut avoir qu'une seule attitude: l'admiration et la contemplation de la vérité et de l'amour qui se manifestent dans l'existence. Ces transcendants peuvent être des réalités qui construisent un esprit métaphysique conscient. Probablement Balthasar souhaite attirer l'attention que, sans ces réalités (amour et vérité), l'esprit renonce à une partie de soi, il se donne une place plus basse que celle que la vie lui a accordée.

La réflexion de Balthasar peut être continuée par celle de Michel Foucault qui identifie dans la façon de transmettre la vérité une relation de pouvoir. Le sujet organise le monde et va créer des catégories. Les relations de pouvoir dominent notre existence. Grâce à ces relations de pouvoir, nous pouvons devenir des objets de connaissance mais aussi des sujets de connaissance¹¹⁴. Suite à un rapport de pouvoir, la vérité se transmet, le sujet est déterminé à s'incliner devant une autorité qui énonce la vérité. M. Foucault fait aussi référence à un « régime de vérité », pour lui c'est une action par laquelle un sujet s'établit lui-même en se positionnant par rapport à une certaine vérité. Le sujet se positionne par rapport à un tiers. Il s'engage dans un processus qui le construit et le transforme. Le sujet est dans un rapport à l'autre et dans un rapport à soi. La manière dont le sujet va s'approprier la vérité, Foucault l'appelle *habitus*, il prend ce terme de Tertullien dans la *De Paenitentia*. M. Foucault traduit cette expression par une « manière de vivre ». Pour approcher la vérité, il faut donc se préparer d'une certaine manière. Dans l'Antiquité, des exercices spirituels permettaient aux philosophes de mieux s'approcher du *logos*, dans le christianisme, *le jeûne, les rituels de pénitence*, permettaient de recevoir le baptême. Toute vérité, même celle qui a la prétention de rayonner elle-même, suppose une préparation du sujet à la recevoir¹¹⁵.

¹¹³ *Ibidem*, p. 116.

¹¹⁴ Cf. V. DAOUST, « Foucault et Taylor sur la vérité, la liberté et l'identité subjective », dans *Symposium*, vol 13, Issue 2, 2009, pp.5-24, ici p. 6. en ligne DOI : 10.5840/symposium200913222 page consultée le 11/11/2016.

¹¹⁵ Cf. D. LORENZINI, A. REVEL, A. SFORZINI, (dir), *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Éditions Librairie Philosophique J.Vrin, 2013, pp. 57-60.

Un acte de la vérité ne peut pas être compris en dehors d'un régime de vérité qui suppose une dimension historique et collective. Les individus qui participent à un régime de vérité entrent dans une sorte de jeu qui les engage à faire quelque chose. Ce régime de vérité a une force propre qui fait adhérer à lui le sujet conscient¹¹⁶.

Michel Foucault prend distance par rapport à l'*a priori* général de Balthasar qui envisage une unité de la vérité, source de toute vérité mondaine. Ce rapport de pouvoir qui s'installe dans la transmission de la vérité est une observation objective. D'ailleurs, si ce rapport de pouvoir n'existait pas, la vérité pourrait-elle encore être transmise ? Il est évident que même dans un régime de vérité qui est le christianisme ou une autre religion, ce rapport de pouvoir est très puissant. Le régime de vérité s'installe et il attire vers lui tous ceux qui sont sensibles à la révélation. Si nous lisons le texte de Balthasar avec cette réflexion foucauldienne, nous comprenons le mécanisme qui est mis en route pour la transmission de la vérité.

Nous pouvons lire Balthasar avec l'aide des idéalistes allemands. D'ailleurs notre auteur ne peut pas passer à côté de ce courant philosophique, car le centre de la philosophie idéaliste allemande est la réflexion sur la relation entre le sujet et l'objet. Le texte de Balthasar lu à la lumière de Schelling nous fait penser à une construction de l'esprit humain que Balthasar souhaite réaliser à travers son œuvre. Si Schelling voit dans la question du Nom de Dieu (Exode 3 ;14) que Dieu est une volonté qui veut être, un Dieu pour un à-venir, « Celui qui est » pour toujours, dans un présent continu¹¹⁷. Ne pouvons-nous voir dans le texte de Balthasar, qui insiste sur une compréhension de l'objet dans l'amour, un essai de construire un esprit aimant qui serait la plénitude de l'existence humaine ?

Quand Balthasar écrit sur l'esprit, il garde à l'arrière-plan l'idée d'une intériorité. L'intériorité est une caractéristique essentielle de l'être, notre auteur estime que tout être indifférent de sa nature bénéficie d'une intériorité. Pourtant, c'est seulement dans l'esprit conscient que cette intériorité arrive à sa perfection¹¹⁸. C'est parce que l'esprit humain se possède lui-même que son intériorité se réjouit aussi de la liberté. Voici ce que notre auteur atteste :

¹¹⁶ *Ibidem.*, pp. 64-65.

¹¹⁷ Cf. M. MAESSCHALCK, *Cours d'idéalisme allemand: Schelling*.

¹¹⁸ Cf. PhV, p. 68.

« L'homme est le premier être qui se possède lui-même et par-là qui soit libre. Son domaine intime ne contient pas seulement, comme chez l'animal, des éléments d'ordre psychique, il est esprit substantiel. Dans la mesure où il est esprit, il peut disposer de lui-même. Il peut donc aussi disposer du fait et du monde de ses manifestations extérieures. La liberté s'insère chez lui entre le contenu spirituel possédé intérieurement et l'expression externe, entre le verbe mental et le verbe proféré, elle devient une partie essentielle de la vérité »¹¹⁹.

Cette liberté se manifeste comme un rapport entre l'intériorité de l'homme et son extériorité. La liberté est manifestée lorsque l'homme s'exprime par le langage et par les expressions silencieuses. La conscience introduit l'homme non seulement dans le domaine de la liberté mais aussi dans le domaine de la vérité.

« Il (l'homme) est le premier être qui puisse dire librement la vérité, il est aussi et pour la même raison le premier qui puisse mentir »¹²⁰.

Cette réflexion balthasarienne arrive à un carrefour dans la compréhension. Si, jusque maintenant, la vérité s'est manifestée dans le monde inconscient par la relation entre l'essence de la chose et son apparition, à cette vérité objective s'ajoute la subjectivité humaine qui manifeste elle aussi la vérité. L'être humain est capable par lui-même d'apprécier la vérité qui s'établit entre la chose et son expression. La conscience s'identifie avec l'être, elle peut devenir objet et être en même temps sujet de connaissance. Toute distinction entre l'être et la pensée disparaît. Notre auteur précise que dans cette explication nous trouvons le sens de la réflexion du Descartes *cogito ergo sum*.

« Cette unité dans laquelle la vérité est reconnue revêt une double forme : elle est d'abord unité immédiate, possession de soi intuitivement saisie. Mais elle est aussi unité médiatisée dans la mesure où l'esprit est capable de formuler conceptuellement sa conscience d'être un moi et d'opérer la synthèse dans un jugement évident entre son « je » comme sujet et son moi comme attribut »¹²¹.

Cette réflexion balthasarienne trouve certainement sa source dans le texte de Hegel, qui fait trois distinctions : le *je* est un *ego transcendental* (le moi plus fondamental au sens de I. Kant) ; le *me* est le *moi* tel qu'on peut le trouver comme objet de connaissance ; le *moi-même* désigne le mouvement de la prise de conscience de soi. Ces trois distinctions correspondent aux trois catégories de Hegel (l'universel, le particulier, le singulier). Cette référence de Balthasar à Descartes, nous la trouvons

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 77-78.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 78.

¹²¹ *Ibidem*, p. 78.

aussi chez Hegel¹²². Descartes est incontournable pour ces auteurs car il trouve la vérité non pas dans un extérieur à soi ou dans l'Absolu de Dieu, mais en lui-même par la conscience de soi et Descartes rend compte de cette vérité. À partir de ce moment, toute construction de vérité est possible.

C'est seulement grâce à cette aptitude à formuler conceptuellement son « je » que l'originalité de l'homme se manifeste. Il s'impose dans son monde comme une liberté capable d'agir sur la liberté des autres êtres. Par exemple, la liberté d'exister d'une chose rejoint la liberté d'étudier la chose en question par l'être humain conscient ? Celui-ci va élargir le spectre de sa liberté grâce à l'acte de la connaissance. L'être humain peut diriger le même mouvement de connaissance envers sa propre intériorité. Il se découvre comme un « moi » qui devient un objet de connaissance. Dans ce cas, le sujet conscient peut explorer son monde intérieur. Celui-ci se comportera comme tout autre phénomène, il se manifeste grâce à une multitude d'apparences, sans permettre au sujet de connaissance d'épuiser le mystère de sa propre intériorité. Que faire alors avec cette vérité que le sujet connaissant découvre ? Peut-il la conserver pour soi ? Balthasar estime comme impensable une telle entreprise. Sinon l'être se consumera lui-même à force de retenir cette lumière de la vérité en lui. Cela ne signifie pas que l'être humain est obligé de communiquer sa vérité d'une manière spontanée, personne ne peut pas lui arracher sa vérité. La vérité se communique grâce à un acte libre et donc responsable avec une importance morale (l'acte moral intervient au moment où l'être humain décide de transmettre la vérité qu'il détient). La vérité cesse d'être une chose accessible à tous les individus (comme dans le monde animal) et devient une réalité libre et personnelle. L'être humain exprime la vérité par la communication. Elle sort de la dimension intériorisée de l'être pour se présenter devant une autre conscience capable de la percevoir¹²³.

Notre auteur introduit une autre direction dans la compréhension du phénomène de la vérité et de la manifestation de la liberté. L'être humain conscient n'est pas un pur esprit, il est dépendant du monde sensible et se construit en étant ouvert aux choses différentes de lui-même. Son psychisme instinctif est à l'œuvre dans le monde sensible ainsi que sa liberté de l'esprit qui est capable de réaliser ses créations libres¹²⁴.

¹²² Cf. C. MICHALEWSKI, *Hegel: la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Éditions Ellipses, 2008, p. 90.

¹²³ *Ibidem*, pp. 78-79.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 83.

Selon Hegel *la conscience de soi* est plus proche de la vérité que la *conscience*. Par *conscience de soi*, Hegel comprend une subjectivité vide et dépourvue de contenu, et qui exige quelque chose qui la remplisse. Elle est inséparable du monde matériel et des objets sentis. Elle passe dans un état d'inconscience de sa propre identité lorsque le sujet dort. Autrement dit, ce qui construit la conscience de soi, c'est cette relation au monde extérieur. Hegel fait référence au désir comme celui qui met en mouvement cette conscience. Elle (la conscience de soi) consomme l'objet extérieur, le détruit, c'est ce qui constitue sa jouissance. La *conscience* est différente de la *conscience de soi*, celle-ci est la certitude sensible qui n'arrive pas à maîtriser tous les contenus qui se présentent devant elle¹²⁵.

Balthasar se sépare de cette perspective hégélienne, nous avons vu qu'il prend la position de respect et non de consommation de l'objet. Avec Hegel, nous avons l'impression que l'objet n'existe que pour se faire consommer par la conscience. Cette perspective ne laisse aucune place à la question de l'amour que Balthasar souhaite poser comme Alpha et Omega de toute existence.

2.2 La liberté de l'esprit, le sujet.

Le sujet conscient manifeste sa liberté d'une manière différente par rapport à l'objet inanimé, grâce à sa conscience, il devient une lumière pour lui-même. C'est parce qu'il a la conscience de soi qu'il manifeste déjà sa liberté¹²⁶. C'est un premier mouvement de la liberté, une liberté manifestée à l'intérieur de soi-même. Le monde est réfléchi, est compris dans la conscience, une considérable liberté de pensée s'ouvre au sujet conscient. Dans un deuxième moment, il s'ouvre par sa liberté vers les objets extérieurs pour construire des contenus de savoir. Ce savoir se construit comme vérité. Peut-être pouvons-nous dire que ce qui meut le sujet meut aussi sa liberté dans son exercice d'ouverture vers les objets, c'est une soif inconsciente de construire des vérités.

Dans la relation sujet-objet, le sujet se présente comme un lieu d'accueil. La liberté du sujet ne signifie pas un manque de réceptivité primitive. Cette réceptivité signifie également une spontanéité de la pensée spirituelle. Notre auteur atteste que toute

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 90-91.

¹²⁶ Cf. VA, p. 159.

formation du concept suppose une intuition d'abord. La question du sens est à la base de toute formation du contenu de connaissance. Ce qui veut dire que le sujet est déterminé de penser selon une certaine manière. Le sujet est dépendant dans l'exercice de la connaissance de la loi selon laquelle l'objet se manifeste. Il apparaît que, dans ce sens, l'objet a plus de liberté que le sujet. Pourtant, le sujet a la capacité profonde de visualiser à l'intérieur de lui-même les choses telles qu'elles sont. La liberté de sujet lui permet d'abord d'avoir la capacité de s'orienter pour pouvoir construire un contenu de connaissance. Il choisit les objets de sa connaissance et il peut se détourner de ses objets. Il construit son image du monde. L'intérêt de sujet est celui qui va faire le tri des objets rencontrés. Notre auteur nous fait part ici d'une limite de la conscience humaine qui n'est capable de gérer qu'une petite partie des objets que nous rencontrons. Pourtant, cette capacité de choisir nous parle déjà d'une liberté de l'esprit qui va ordonner les choses du monde. L'esprit peut se soustraire devant les choses qui ne lui semblent pas importantes. Par ce pouvoir, il construit sa vérité. Cette attitude négative par rapport à certains objets nous éclaire sur la liberté de l'esprit d'accueillir des données extérieures qu'il choisit. Notre auteur comprend les facteurs d'ordre intellectuel, celui de liberté et de la moralité comme étant à l'origine de ce mouvement de recherche d'un objet de connaissance, ce qui veut dire que c'est également une condition pour la construction de toute connaissance. La volonté suit le mouvement de la liberté, c'est elle qui va trier les objets en fonction de l'intérêt du sujet. L'être humain construit sa vision du monde, mais cette construction ne se fait pas sans une vision éthique. Les autres êtres peuvent être assimilés par l'être conscient, il est capable de reproduire l'univers à l'intérieur de lui. L'intériorité du sujet se manifeste grâce à une certaine spontanéité. Toute activité spirituelle bénéficie de la liberté¹²⁷.

Cette capacité de l'être conscient d'être un microcosme, une image réduite du grand tout du monde nous fait comprendre les constructions théologiques chrétiennes qui placent l'être humain au centre de la création. L'être humain est celui qui jouit au maximum du monde grâce à sa capacité intellectuelle. Néanmoins, nous souhaitons poser quelques questions: pouvons-nous dire que l'être humain selon notre auteur est un être profondément moral ? L'être humain, a-t-il besoin de ce côté éthique dans sa construction du monde ? Ce côté éthique est-il une réponse en vue de protéger le

¹²⁷ Cf. PhV, pp. 93-95.

monde sur lequel l'être humain peut agir d'une manière négative ? Ou bien, le facteur éthique est-il une caractéristique de l'esprit, une production spirituelle qui agit sur les actes et les pensées humaines ?

Dans un second moment, nous sommes interpellés par l'acte de la spontanéité de l'esprit : est-ce un premier mouvement de l'esprit qui agit par rapport au monde ? Est-ce un acte créateur que l'esprit va utiliser pour comprendre, ordonner et agir sur la réalité du monde ? Que dire sur la relation qui se construit entre spontanéité et volonté ? La volonté est-elle le premier mouvement qui meut la spontanéité de l'esprit ?

Balthasar estime que la volonté de l'esprit est cause d'une ouverture de celui-ci. Cette ouverture n'est pas encore un acte libre et personnel. Il s'agit d'une première forme de la volonté qui va devenir une liberté personnelle. L'acte de la volonté est à la base de tout acte de connaissance.

Si l'objet demeure dans la vérité grâce à sa révélation de lui-même sans jamais s'épuiser, le sujet s'ouvre lui aussi grâce à son intelligence, il construit un acte de connaissance. Cette ouverture est d'abord une ouverture volontaire qui habite le sujet et le révèle. Voici ce que notre auteur atteste :

« L'ouverture volontaire comme telle n'a rien d'irrationnel elle est plutôt le sens suprême et définitif de toute ratio même : c'est-à-dire la justification suprême de tout être dans son essence comme dans son existence, la supposition fondamentale à laquelle se laisse ramener finalement toute position et sans laquelle tout être et tout événement demeurerait inintelligibles et privés de sens »¹²⁸.

La volonté porte la question du sens et construit le sens dans l'acte de la connaissance. Tout mouvement de liberté qui construit un savoir se justifie grâce à cet acte de volonté. Notre auteur nous introduit dans une réflexion qui s'intéresse à quelque chose de fondamental, l'*a priori* de toute connaissance. Il explique que toute position prend sa source dans une supposition. C'est un moment important pour notre auteur, car il peut par là légitimer sa perspective de construire une philosophie ayant parfois des répercussions théologiques. Car tout savoir se fonde sur un *a priori* qui n'est pas toujours démontrable.

Tant le sujet que l'objet possèdent un *être pour soi*. Dans une première réflexion, nous sommes tentés de dire que cet être n'est pas communicable, pourtant Balthasar introduit un paradoxe en disant que finalement cet *être pour soi* est la même chose que

¹²⁸ *Ibidem*, p. 96.

la communication. Ces deux réalités sont une lumière qui éclaire l'être. L'originalité de notre auteur se fait présente en faisant participer l'être à l'acte de l'amour. Plus que cela, tout acte de connaissance ne peut pas être expliqué que par l'existence de l'amour. Pour Balthasar, l'amour est inséparable de la vérité.

« Pas plus qu'une connaissance ne pourrait exister sans la volonté, une vérité n'est pensable sans l'amour (...) il est l'éternel dépassement du déjà connu, sans lequel il n'y aurait ni un savoir quelconque ni même quelque chose à savoir ; il est ce qui dans le réel, ne laisse jamais se dégrader au rang de simple fait, et ce qui, dans la connaissance, ne lui permet de s'enfermer en elle-même ; mais la met au service d'une cause plus haute »¹²⁹.

Notre texte est étonnant, peut-être un peu idéaliste. Balthasar accorde à toute existence une valeur métaphysique qu'elle ne manifeste pas spontanément. Une réalité connue ou exploitée par la conscience se dégrade selon notre auteur si elle n'est pas enveloppée par cet amour que le sujet conscient est invité à manifester. Cet amour permet de rendre compte du mystère de l'existant et peut être l'humilité du sujet conscient face à son objet. Pour notre auteur ici se trouve une clé de compréhension de la réalité et un moyen de comprendre l'être de la chose et sa vérité.

Autrement dit l'amour rend aux choses leur dignité, elle n'est pas épuisable en soi, elle peut s'épuiser dans le cœur du sujet conscient qui fait le choix de ne plus se fier à elle. Si le sujet connaissant a tendance d'épuiser le contenu de connaissance de l'objet, celui-ci gardera toujours sa dignité et son mystère grâce à l'amour. Le sujet connaissant sans amour risque de voir les objets de la réalité sans voir aussi la lumière qui entoure ces objets.

Cette position balthasarienne a ses limites, l'amour certes est important parce qu'il construit la valeur de l'objet, néanmoins l'amour peut-il former un cadre pour l'acte de connaissance ? L'acte de connaissance n'est-il pas libre de s'affranchir de l'amour ? Si l'amour est un cadre pour l'acte de la connaissance, cela a des conséquences anthropologiques. Cela signifie que l'être humain est un être profondément éthique. Balthasar n'est pas loin d'une telle compréhension de l'homme. Nous pouvons aussi sentir ici un débat qui s'ouvre entre une connaissance épistémologique et une philosophie morale. La question est de savoir si une science a besoin d'un éclairage philosophique et éthique pour se construire ?

¹²⁹ *Ibidem*, p. 97.

Dans sa connaissance de l'objet, l'esprit connaissant se met à sa disposition, l'objet s'ouvre à la perception du sujet. L'esprit doit ranger de côté sa subjectivité pour s'ouvrir d'une manière la plus objective et construire un savoir. Il y a un renoncement à soi du sujet quand il met entre parenthèses sa subjectivité, car tout préjugé s'oppose à une compréhension de l'objet. La perspective de comprendre l'objet tel qu'il se donne risque d'être dénaturée. Cette position même d'être à l'écoute par rapport à l'objet est déjà un acte d'amour pour Balthasar, car le sujet renonce à sa propre vérité pour entendre la vérité de l'autre. Mais l'amour n'est pas le seul capable de mettre le sujet à la disposition de l'objet pour être à son écoute. Le désir est également capable de mettre le sujet à l'écoute de l'objet. Le désir d'apprendre la vérité est une force qui meut le sujet et le rend capable de sacrifices pour atteindre son but et construire un savoir.

Quoi qu'il en soit, la perspective balthasarienne reste une perspective très éthique à travers laquelle il construit la connaissance. Sa position se légitime par le vouloir rendre justice aux objets qui ont leur propre liberté dans le champ de l'existence et ne peuvent pas être épuisés par le sujet connaissant seulement parce que celui-ci le souhaite. Les objets ont un rôle qui leur est propre dans la réalité. En d'autres mots, nous pouvons dire que le mystère de la liberté de l'acte de la connaissance est intimement lié chez notre auteur au mystère de l'amour¹³⁰.

Notre auteur nous étonne de nouveau par sa perspective d'inclure l'amour du sujet pour l'objet de la connaissance, il place l'amour au cœur d'un acte subjectif mais aussi objectif. Le côté subjectif se manifeste quand la vérité de l'objet aimé ne devient pas une vérité réelle, tandis que par le moyen d'un sujet, l'objet aimé se réjouit d'une vérité réelle. Celui qui aime peut voir dans l'image qu'il construit une image objective¹³¹.

Une question surgit à ce moment : si Balthasar a raison, cela veut-il dire qu'une image construite à l'intérieur d'une subjectivité peut avoir la prétention d'être une image objective ? Si nous poussons les limites de sa réflexion : est-ce à dire qu'une construction religieuse réalisée par un sujet croyant peut avoir une certaine objectivité ? Existe-t-il une certaine objectivité de la foi pour un sujet qui y adhère pleinement ?

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 97-100.

¹³¹ *Ibidem*, p. 100.

Dans l'acte de l'amour pour l'objet, Balthasar introduit une certaine qualité idéale que cet objet même peut valoir. Cette qualité idéale manifeste une image différente de ce que l'objet lui-même exprime. Cette image idéale n'existe que dans la représentation que le sujet lui-même se fait de l'objet. Notre auteur atteste que le sujet est créateur grâce à cette image idéale qu'il construit par rapport à l'objet. Tant l'objet que le sujet modèlent la réalité. Cette vision aimante du sujet par rapport à l'objet permet à celui-ci de devenir quelque chose de plus par rapport à ce qu'il est réellement. Dans ce cas, l'idéalité et la réalité expriment la vérité de ce qui est et de ce qui est possible¹³². Mais est-ce que l'objet même vaut l'amour du sujet ? Est-il vraiment nécessaire d'idéaliser l'objet ? Si derrière cette réflexion se cache une théologie de la création alors, oui, l'objet vaut l'amour du sujet connaissant, car il fait partie de la création de Dieu et porte en lui-même la signature du Créateur, mais si notre réflexion n'a pas cet *a priori* de la foi, alors cet acte d'amour balthasarien est-il toujours valable ? Si oui, comment le légitimer ? Est-ce suffisant de dire que le sujet connaissant manifeste une certaine éthique dans sa construction intérieure ? Encore faut-il alors la démontrer. Si non, ce respect pour l'objet peut être simplement d'ordre pragmatique, car tout objet fait partie de la réalité et la réalité est le cadre qui compose notre vie et si nous respectons la vie, nous respectons le monde et ses objets qui font que la vie est possible.

L'amour pour l'objet suppose aussi un risque : construire une connaissance qui voile plus qu'elle dévoile. Le résultat de cette connaissance est de proposer une vérité apparente. Néanmoins, notre auteur insiste sur le fait que l'analyse seule de l'objet ne suffit pas, il critique les écoles de psychologie et la psychanalyse qui ne peuvent aboutir, selon lui, à aucune vérité. Car tout être vivant vit dans la vérité seulement si une partie de lui demeure cachée des yeux intrusifs du sujet connaissant. Cette partie cachée est une propriété de tout être libre et spirituel. En conséquence, Balthasar appelle l'être humain à la responsabilité par rapport au monde et aux objets de connaissance. Le sujet connaissant ne doit pas reconnaître seulement ce qui est, mais aussi ce qui doit être. Balthasar s'efforce de penser un idéal de la connaissance. Pour lui, c'est à partir d'une connaissance de Dieu qu'un autre type de vérité peut être construit car la connaissance humaine ne peut pas poser une vérité qui serait la mesure de l'être tel qu'il est en réalité. Néanmoins, est-ce à dire que la puissance créatrice de

¹³² *Ibidem*, p. 101.

l'homme n'a rien à dire dans la construction du savoir et dans l'attestation de la vérité ? Doit-il (le sujet) seulement se réjouir de la vérité que Dieu installe dans le monde sans participer à sa création ? Balthasar ne partage pas cette conviction, néanmoins, selon lui, Dieu voit les choses d'une manière plus objective que nous, l'image projetée par Dieu est la seule image vraie, elle est subjective et objective en même temps. Les choses sont telles que Dieu les voit.

Cette vision balthasarienne pose un réel problème, nous avons montré plus haut que l'être ne vit dans la vérité que si une partie de lui reste cachée, mais vis-a-vis de Dieu rien de nous n'est caché si nous suivons notre auteur. Dans quelle mesure sommes-nous libres alors par rapport à Dieu ? Probablement, Balthasar répondrait à cette question en évoquant l'amour que Dieu porte pour toute chose et pour tous les êtres. Dieu accueille toute chose dans l'amour, c'est un amour qui n'épuise aucun être, mais lui garantit son indépendance par rapport à lui dans l'existence. En ce qui concerne l'être humain, il est invité à élever les yeux sur la manière dont Dieu voit les choses. Cela ne veut pas dire que l'homme ne peut pas être créatif et original, l'homme a le droit de coopérer avec Dieu en vue de comprendre et construire la vérité des choses dans le monde. Une harmonie est possible seulement si le sujet respecte la liberté de l'objet. Balthasar voit ici une intervention de l'amour qui respecte le mystère de l'objet. L'homme est invité à être dans le respect/amour des choses pour ne pas bouleverser l'équilibre fragile de l'existence¹³³.

Notre auteur nous fait entrer dans le monde de la liberté tel qu'il se manifeste chez le sujet mais aussi dans l'objet. Sa réflexion se pose sous le signe de l'amour et du respect pour celui-ci. Il comprend ce mouvement comme indispensable si le sujet souhaite véritablement comprendre la vérité de l'objet. Toute tentative d'utilisation de l'objet d'une manière égocentrique par le sujet est dénoncée par Balthasar. Il est important que la construction du savoir puisse se faire en respectant certaines conditions comme le respect des choses et des êtres qui se dévoilent et rendent possible la construction d'un acte de connaissance. Si un regard philosophique peut être critique quant à la manière de Balthasar de faire référence à ses réflexions théologiques pour poser l'existence de l'amour comme condition d'élaboration de la vérité, notre auteur peut aussi être défendu. Une construction intellectuelle peut se fonder légitimement sur une

¹³³ *Ibidem*, pp. 103-106.

conception *a priori*. Pour notre auteur, l'amour est la clé de toute connaissance profonde et non superficielle de la vérité.

Notre lecture de Balthasar sur la question de la volonté du sujet à laquelle nous avons fait référence plus haut nous a fait rencontrer une autre réflexion philosophique plus tardive, celle de Renaud Barbaras. Cet auteur atteste que le sujet fait apparaître le monde, il se dirige vers lui. Le mouvement est le mode par lequel le sujet existe, il inscrit le monde à l'intérieur de lui-même, ce qui veut dire que le sujet accueille le monde dans son intériorité et le monde accueille le sujet à l'intérieur de l'existence. Le mouvement du sujet est garanti par le désir qui pose également la question de sa liberté. Mais le sujet n'est pas que désir, sa subjectivité construit son appartenance et son originalité. La subjectivité est aussi le signe que le monde accueille toutes les différences¹³⁴, chaque sujet est accueilli par le monde. Les sujets construisent le monde selon leurs capacités, ils le voient à leur manière grâce à la liberté.

Le monde s'inscrit également dans un mouvement, le sujet individuel avec tous les sujets du monde participent au mouvement du monde. Aucun mouvement ne lui est étranger. Pourtant, notre mouvement est différent de celui effectué par le monde car le mouvement du sujet ne possède pas cette puissance que Barbaras appelle « mondifiante »¹³⁵. Par ce concept, cet auteur souhaite faire référence au mouvement par lequel le monde apporte à l'existence les sujets.

Si le sujet conscient est dans un mouvement continu entre son intériorité et le monde, cela signifie qu'il est dans la vérité et dans la liberté. Pour Michel Henry, c'est l'unité de l'essence et de l'existence qui construit la vérité du sujet. Ce « pour soi » de la conscience est la façon dont elle se comprend dans le monde. L'existence est la réalité¹³⁶. Toutes les connexions intérieures qui forment le soi ainsi que les relations que le soi entretient avec le monde construisent la vérité du sujet.

L'acte de la liberté de l'esprit se fonde sur un manque de liberté. L'esprit ne choisit pas d'exister ou non. S'il existe, c'est qu'il est déjà déterminé à exister dans le monde. C'est dans un deuxième moment qu'il est confronté à l'extériorité et est forcé à s'ouvrir

¹³⁴ Cf. R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Éditions Librairie philosophique J.Vrin, 2013, pp. 241-242.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 244-246.

¹³⁶ Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, t. I, Paris, Éditions Cerf, 1963, p. 189.

pour se construire, c'est ici que sa liberté et le phénomène de la vérité peuvent se manifester - dans l'acte de la connaissance.

Une autre détermination de l'esprit réside dans la manière dont il va se manifester, il n'est pas libre d'en décider lui-même. La structure de l'être et de la connaissance qui sont les deux données à l'esprit, lui tracent déjà un chemin à suivre. Les conditions de possibilité de sa révélation sont situées en lui-même mais elles sont dépendantes également de l'objet que l'esprit a devant lui. Dans cette situation, il ne peut pas prendre une autre position que de manifester sa liberté et d'avancer dans l'exercice de la connaissance. C'est à ce moment que nous pouvons parler d'un mouvement librement consenti. L'esprit est déterminé à passer sa vie dans la transcendance, donc il vit dans sa condition de l'esprit à laquelle il ne peut pas échapper. Pourtant, il est capable de prendre en main sa liberté et la manière dont il va s'ouvrir au monde, va déterminer son comportement ; notre auteur fait référence ici à quelques attitudes de l'esprit : l'accueil et le don, le service et l'activité créatrice, la justice et l'amour, toutes ces attitudes sont des expressions du don de soi. Notre auteur comprend cette activité de l'esprit comme un dépassement authentique, pour lui c'est le chemin vers lequel tout esprit est invité à se diriger pour accomplir sa vie humaine¹³⁷.

L'esprit dans la réflexion de Hans Urs von Balthasar vit une liberté conditionnée. Pourtant, la question de la vérité n'est pas liée seulement à la liberté vécue par l'esprit, elle est liée aussi aux déterminations qui touchent la vie de l'esprit. C'est grâce à ces déterminations que l'esprit peut manifester sa liberté. L'existence de la liberté pose déjà la question sur l'existence des déterminations. Probablement, pour notre auteur, la seule liberté qui n'est jamais déterminée de rien et la liberté de Dieu qui pose lui-même son existence librement.

La pensée de Balthasar est influencée par les Pères de l'Église comme nous l'avons montré dans l'introduction de notre travail. Nous allons faire référence ici à deux d'entre eux, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur. Voici comment Grégoire comprend « l'esprit » auquel Balthasar fait référence.

L'esprit est dans un devenir continu, un *devenir matériel* (la loi, l'ordre, le rythme, la musique) et un *devenir spirituel* qui a ses racines dans la temporalité qui peut se confondre avec la matérialité. Grégoire attribue une sorte de matérialité à l'esprit, mais

¹³⁷ Cf. PhV, p. 64.

il est difficile d'identifier avec précision de quelle sorte de matérialité il s'agit. C'est par cette matérialité que l'esprit peut garder une certaine relation au lieu et à l'espace. Chez Grégoire nous ne trouvons pas seulement une matérialité de l'esprit, mais également une spiritualisation de la matière (la couleur, la surface, l'épaisseur, le poids), ces qualités constituent le corps, elles sont spirituelles et sont également perçues par l'esprit et non par le sens, car c'est par la synthèse de tous les éléments que l'esprit produit l'objet sensible¹³⁸.

Ce cadre, que Grégoire de Nysse attribue au devenir (matériel ou spirituel) de l'esprit, nous pouvons le comprendre comme un cadre dans lequel l'esprit manifeste sa liberté. Il est dans un devenir perpétuel et paradoxal en même temps, puisque l'esprit se construit continuellement dans une liberté qui reste cadrée et qui impose des limites. L'esprit manifeste une grande liberté par rapport aux choses sensibles, car il est spirituel non seulement à la manière dont est la matière, mais il a une puissance de réflexion. Cette puissance le fait échapper à la multiplicité du sensible et être dans une parfaite unité¹³⁹.

Cette force de structurer tout dans l'unité donne à l'esprit un pouvoir sur les choses sensibles (il les comprend et réfléchit sur leur existence). Ce pouvoir fait référence à une liberté infinie que l'esprit a par rapport aux objets. Il est capable non seulement de synthétiser, mais également d'établir la vérité des choses et la vérité sur lui-même. Il anticipe et, grâce à l'intuition, pose l'existence d'autres objets cachés à ses yeux. Cette réalité manifeste bien entendu la liberté et la vérité de l'esprit et des choses.

Grégoire introduit un mouvement vers l'éternité caractéristique à l'esprit. Ce mouvement vers l'infini est mis en mouvement par Dieu comme objet de désir. Chez Maxime le Confesseur, ce mouvement n'est pas un transport de la nature humaine au-delà du monde mais l'accomplissement de l'être créé dans sa structure fondamentale¹⁴⁰.

Nos deux auteurs nous présentent une autre perspective du mouvement que Balthasar garde certainement à l'arrière-plan de sa pensée. Il s'agit d'un mouvement

¹³⁸ Cf. H.U. BALTHASAR, *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Éditions Beauchesne, 1947, pp. 20-21.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁴⁰ Cf. H.U. BALTHASAR, *Liturgie cosmique chez Maxime le Confesseur*, Paris, Éditions Aubier, 1947, pp. 92-93.

transcendental de l'esprit qui ne transcende pas seulement les choses sensibles, mais qui dirige sa destinée vers l'Infini qu'il pose comme existant et source de toutes choses. Certes, à la base de ce mouvement se pose la question de la liberté : l'esprit grâce à sa liberté d'autodétermination, prend une direction qu'il juge indispensable. Cette réflexion patristique nous fait penser à la question de l'*intention* et l'*intuition* qui meuvent l'esprit vers son objet.

Si nous regardons cette réflexion patristique selon les lunettes de , nous prenons une position critique par rapport aux deux Pères de l'Église, car ce que Husserl comprend par « intention » c'est une « intention qui se dirige vers un objet et se remplit dans une intuition qui lui fournit un contenu »¹⁴¹.

La question que nous pouvons poser est la suivante : comment Dieu comme objet de désir remplit-il l'intuition de l'esprit par un contenu ? Sont-ce les limites humaines qui transforment Dieu en objet de désir ? Comment ce rapport intention-intuition meut-il l'ensemble de l'esprit vers cette route qui mène à l'Infini ?

À ce stade de réflexion, nous pouvons avec attention répondre à une question que nous nous posons sur la manière dont notre auteur (Balthasar) se représente la liberté et sa relation à la vérité. Pour Balthasar, là où il y a un acte de connaissance, la liberté et la vérité se manifestent. Chaque fois que l'esprit est en mouvement, il se construit dans la vérité de son existence. L'esprit manifeste sa liberté par rapport au monde tout en étant limité et cadré par lui. La liberté du sujet ne peut pas être comprise en dehors du phénomène de la vérité, car ce phénomène habite le sujet et son objet ainsi que leur rapport mutuel.

La liberté de l'esprit humain est une réalité donnée à elle-même, elle est aussi un acte humain interpersonnel. Cette liberté est une ouverture à l'être et à tout ce que le construit en tant qu'être. La réflexion de Balthasar peut être prolongée par celle d'E. Tourpe qui atteste que la liberté humaine se montre dans une manière analogique à l'image de la liberté divine. Pourtant, elle ne se manifeste comme telle que si l'être humain s'ouvre par sa liberté à l'action de Dieu. Sinon, elle reste un don conféré à

¹⁴¹ E. HUSSERL cité par J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, p. 23.

l'esprit humain même s'il ne choisit pas de rencontrer cette ouverture vers le Divin. Comme l'explique notre auteur, un don n'est jamais retenu par le donateur¹⁴².

Pour E. Tourpe, la liberté divine est a priori la source de la liberté humaine. Il comprend la liberté divine par l'intermédiaire de la liberté humaine, car « *l'absolue liberté considérée comme liberté, qui a établi l'homme, s'épanouit seulement dans et par l'homme* »¹⁴³. Elle (la liberté divine) impose une limite à la liberté humaine et la liberté humaine a besoin de la liberté divine pour se manifester, pour se positionner comme une réalité qui a un cadre. Pouvons-nous voir ici avec les yeux de Fichte sa manière de comprendre le moi et le non-moi ? Attester l'existence de la liberté humaine grâce à l'existence d'une altération qui est la liberté divine ? Et l'inverse construire la liberté divine grâce à la liberté humaine ?

Balthasar construit un autre concept autour de la question de l'esprit humain comme sujet connaissant, c'est le concept de personne. Chez Balthasar, c'est un concept théologique qui se place dans la relation de Dieu libre, créateur par amour et l'humain libre qui est capable d'accueillir ce don de la liberté¹⁴⁴. Il s'agit d'un concept qui définit l'esprit humain comme capable de sortir de soi pour rencontrer l'Absolu. Cette liberté et cette capacité d'accueillir l'Absolu sont probablement à l'origine de la définition du concept de personne. Dans le dictionnaire de théologie de P. Eicher (dir), ce concept fait référence à la tension qui existe entre la compréhension de soi, de l'homme et ses efforts pour comprendre la révélation de Dieu. Ce concept fait également référence à l'expérience et l'ouverture qu'une personne exerce envers l'autre (*prosôpon*). Il suppose également que chacun s'accorde mutuellement la présence de l'autre qui permet une communication¹⁴⁵. L'esprit s'ouvre vers l'objet, il est libre grâce à sa conscience et il expérimente le sentiment de l'amour qui lui permet de contempler et approfondir la vérité de la chose qu'il connaît.

L'esprit humain pour notre auteur n'est pas seulement une personne mais il est aussi un individu spécifique. Ce concept d'« individu » garantit à l'être humain son

¹⁴² E. TOURPE, « La liberté comme don. À propos d'un ouvrage récent de M. Bieler » dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, nr. 2, 1998, p. 411-422, ici p. 413 en ligne DOI:10.7202/401165ar page consultée le 8 janvier 2017

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 415.

¹⁴⁴ Cf. VA, p. 165.

¹⁴⁵ P. EICHER, (dir), *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Édition Cerf, 1988, p. 536 et 540.

appartenance à la communauté humaine¹⁴⁶. Notre auteur n'introduit pas de dualisme au sein de la personne humaine, il fait référence à l'esprit pour parler de l'intériorité, de sa capacité à s'élever vers l'Absolu, ainsi que de la partie visible qui est l'individu, celui-ci fait partie de la communauté humaine.

Balthasar fait référence à l'esprit humain en termes d'espace et de liberté, celui-ci est « *l'espace de son propre être, et de liberté* »¹⁴⁷. Balthasar se représente la nature humaine (somatique et spirituelle) à partir d'une image spatiale. Il fait référence à la bassesse (*Niedrigkeit*) de certains actes humains, ainsi qu'à une dimension élevée de l'amour. Néanmoins, l'anthropologie de Balthasar nous montre une préférence de notre auteur pour les catégories spatiales d'intérieur et extérieur. Visiblement c'est une influence que notre auteur assume à partir d'Augustin ou de Plotin¹⁴⁸.

Si notre auteur se représente d'une manière verticale les actes de l'être humain, c'est que celui-ci est libre, son esprit se manifeste tant dans son intériorité que dans l'extériorité de soi. Ce pouvoir de l'esprit se distingue de tout l'univers. En cela se manifeste ce pouvoir créateur de l'esprit qui se présente comme un moi personnel¹⁴⁹. L'esprit est dans un perpétuel mouvement qui oscille entre son intériorité et les objets du monde. Ce mouvement de liberté lui accorde un pouvoir sur le monde et lui permet de s'affirmer dans l'amour. Cette ouverture de l'esprit vers l'altérité fait que l'esprit se donne à son objet, mais il s'agit bien d'un don dans l'amour chez Balthasar. Notre auteur voit dans ce mouvement de dépassement de l'esprit qui se surpasse lui-même, la manière dont Dieu se donne lui-même en communiquant sa vérité à l'esprit. L'être humain reçoit ainsi un double don : il reçoit la vérité Divine et il l'affirme en se donnant lui-même à l'altérité. Il expérimente et construit sa liberté dans une rencontre permanente avec la liberté de l'autre¹⁵⁰.

La liberté de l'esprit humain et sa relation avec l'altérité servent pour notre auteur comme miroir pour appréhender la liberté de Dieu. Une question peut être posée pour commencer une critique de cette position : comment une relation de liberté qui se manifeste entre l'esprit humain et son objet peut-elle être similaire à la relation de

¹⁴⁶ Cf. VA, p. 166.

¹⁴⁷ P. IDE, *Une théologie de l'amour*, Bruxelles, Lessius, 2012, p. 100.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ H.U. BALTHASAR, *La dramatique divine*, II, *Le personnage du drame*, 2. Les personnes dans le Christ, Paris, Éditions Lethielleux, 1986, p. 340.

¹⁵⁰ Cf. VA, pp. 166-167.

liberté que Dieu entretient avec le monde ? Dieu doit manifester une liberté beaucoup plus grande que celle de l'esprit humain. Comment, à partir d'une réalité matérielle, peut-on construire une réalité spirituelle sans tomber dans l'erreur ? Une telle vérité est seulement possible si on se confie à la foi mais, dans ce cas, cette vérité devient une vérité religieuse et non philosophique. Si Dieu se donne à l'esprit humain comme notre auteur l'atteste, il se donne alors d'une manière partielle, ou bien il découvre de lui ce qu'il veut bien découvrir. Mais pour découvrir Dieu dans un miroir qui peut être corrompu (à travers l'être matériel), le risque de voir une image fausse est assez grand. En même temps, la liberté de l'esprit est toujours cadrée et conditionnée dans le monde qui lui offre un cadre, tandis que la liberté de Dieu ne peut être conditionnée par rien. Certes, rien n'empêche notre auteur de poser sa réflexion par rapport à la liberté de l'esprit comme étant une image qui s'ouvre vers la liberté divine, mais sa réflexion se laisse critiquer d'une manière plus facile par la réflexion philosophique.

2.3 La liberté de l'objet.

Être objet de connaissance peut avoir un intérêt pour l'esprit, car l'objet peut devenir un objet désirable. Tout se passe comme si l'objet multipliait son existence, il existe en contact avec les réalités sensibles, mais il existe aussi dans la pensée du sujet. Les choses changent quand l'objet ne représente qu'un cas parmi une multitude (par exemple un individu qui fait partie d'une espèce). Dans cette situation, l'objet ne posséderait aucune valeur propre et il ne serait plus libre de se manifester. Il ne pourrait plus joindre aucun mot personnel et chaque sujet connaissant pourrait disposer de lui à son gré¹⁵¹. Selon notre auteur, ce qui fait l'originalité de l'être, c'est son mystère qui est caché des yeux du sujet connaissant. Si ce mystère disparaît, l'objet de la connaissance est épuisé. Si c'est le cas, faut-il voir un conflit dans ce rapport sujet-objet ? Ou bien une ironie de la vie ?

Différents degrés de liberté peuvent être établis, la liberté peut être *naturelle*, *individuelle*, *spirituelle* et *personnelle*¹⁵². Ce passage d'un degré de liberté à un autre ne supprime pas le degré antérieur, mais le garde. Grâce à cette distinction, il est possible de poser l'existence d'un objet, un sujet, un sujet spirituel et une personne.

¹⁵¹ Cf. PhV, p. 65.

¹⁵² Cf. VA, p. 160.

Cette distinction balthasarienne est plus tardive par rapport à *la phénoménologie de la vérité que nous étudions ici*. Balthasar fait référence à elle dans sa *Théologie I, Vérité du Monde*, selon les recherches de Fadi Abdel Nour. Nous faisons cette référence ici pour montrer l'existence d'une évolution dans la pensée de notre auteur. Les objets inanimés possèdent une liberté naturelle et individuelle. Par exemple, une pierre a une liberté qui arrête tout mouvement entre l'intérieur et l'extérieur. Sa vérité cache un mystère toujours présent. Un arbre malgré son inconscience a un principe vital et se reproduit. Sa liberté le constitue comme une unité ordonnée, une liberté mystérieuse et résistante aux influences extérieures. Pour les êtres supérieurs, la conscience apparaît comme leur principe vital, par exemple devant un chien, nous ne sommes plus devant un objet mais devant un sujet. La liberté des animaux devient individuelle, ils se situent entre liberté et déterminisme. Avec l'humain, nous sommes devant une liberté spirituelle et une liberté personnelle. Grâce à sa nature humaine, il rencontre les autres natures et d'autres individus¹⁵³. Il pénètre le macrocosme grâce à son esprit et connaît l'être « non comme une abstraction mais comme une coexistence »¹⁵⁴. Dans cette réflexion, Balthasar rejoint Heidegger, il interroge ici l'être dans sa réalité concrète, dans le vécu, dans son existence¹⁵⁵. La liberté de l'être humain rencontre la liberté de tout être en général avec lequel il entre en contact, il s'enrichit par la connaissance. Grâce à son esprit, il regarde et comprend l'essence de l'objet de sa connaissance.

L'objet manifeste sa liberté grâce au don de soi. Il donne une partie de lui-même pour le sujet connaissant. C'est parce que la liberté est inscrite dans l'existence de chaque objet qu'il se dévoile à une conscience. Contre toute critique, Balthasar ne peut pas nier la liberté de l'objet inanimé, car cela signifierait pour lui de nier la liberté du Créateur qui communique sa liberté à toute existence créée. Nier la liberté de l'objet peut aussi signifier nier le mystère de chaque existence qui se communique à l'extérieur de soi¹⁵⁶.

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 161-162.

¹⁵⁴ H.U. BALTHASAR, *La Théologie II, Vérité de Dieu*, Namur, Éditions Culture et Vérité, 1995, p. 35.

¹⁵⁵ Cf. M. DUPUIS, *Cours d'anthropologie phénoménologique*, B, Faculté de Philosophie Art et Lettres, UCL, Louvain-la-Neuve, année académique 2016-2017.

¹⁵⁶ Cf. VA, p. 159.

Cette notion de liberté est importante pour Balthasar car elle est liée à l'amour qui est pour lui le mouvement primordial de toute existence. Si la liberté de l'objet n'existe pas, cela signifie que le Créateur n'a pas créé les réalités dans l'amour ou bien que c'est un amour égoïste qui est à la base du monde. Accorder la liberté à une existence manifeste pleinement l'amour inconditionné du Créateur. Voilà pourquoi cette question de la liberté est importante dans la réflexion de notre auteur.

Tout être possède un intérieur et un extérieur, cette intériorité grandit en fonction de la nature de l'être. Chaque degré de l'être jouit d'une protection de son intériorité qui lui est propre. Balthasar comprend cette « protection » comme un don accordé par Dieu à chaque créature. La puissance de la conscience est capable de percevoir toute réalité à condition que cette réalité se présente vraiment à elle et se laisse percevoir. Notre auteur estime qu'une connaissance peut porter davantage de fruits à condition qu'elle ne se sépare pas en deux : connaissance de caractère mécanique, dépourvue de mystère et connaissance plus désintéressée qui se consacre à l'intuition de la réalité historique. Balthasar explique en quoi consiste cette séparation de la connaissance. Pour lui, cette vision mécanique est celle d'un monde sans Dieu et sans mystère, le fruit de cette vision est le manque de respect spontané par rapport à l'objet qu'elle rencontre. La pensée rationnelle ne manifeste plus aucun mystère et la pensée intuitive n'a plus le droit de se justifier en faisant appel à une structure logique. Notre auteur fait référence ici à Bergson qui distingue la pensée profane et la pensée métaphysique et religieuse. Pour appuyer sa vision unitaire de la connaissance, Balthasar fait référence à Thomas d'Aquin¹⁵⁷. Il est clair que notre auteur souhaite voir le monde avec ses deux yeux sans tomber dans une séparation entre les deux approches intuitive et rationnelle. Son but est d'atteindre une certaine perfection de la compréhension. Pour lui, cette philosophie est une « *philosophie saine, elle refuse toute opposition entre ces deux aspects de l'être* »¹⁵⁸.

Balthasar semble convaincu que la structure rationnelle d'une réflexion métaphysique peut amener le sujet connaissant à la vérité. Dans ce cas, une question peut être posée : quel rapport existe-t-il entre la subjectivité qui peut prendre différentes directions dans cette réflexion intuitive et la vérité ? Est-ce suffisant pour la structure logique d'une

¹⁵⁷ Cf. PhV, pp. 66-67.

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 68.

réflexion métaphysique de rendre compte d'une vérité ? Probablement oui, dans le cas où cette structure logique intuitive fait référence à une vérité que l'objet laisse voir. Dans ce cas, la réflexion intuitive donne ses fruits et peut avoir une certaine prétention à l'universalité (par exemple la réflexion sur *l'être*). Mais si la réflexion métaphysique dans sa connaissance de l'objet entre dans le domaine de la foi, est-il possible de construire un contenu de savoir rationnel ? Il faut savoir qu'une construction métaphysique peut ériger des constructions rationnelles multiples. Dans ce cas, un contenu de savoir rationnel surgira, mais il n'aura pas la prétention à l'universalité. Le conflit entre des instruments de constructions de savoir mécaniques et intuitifs réside dans la question de l'universalité de la vérité. Malgré ce conflit, notre auteur insiste sur la démarche intuitive qui permet de ne pas tomber dans une réflexion technique quand il s'agit de réfléchir la réalité. Le savoir *a priori* auquel notre auteur fait référence dans sa réflexion est un choix personnel pour construire sa vision sur la vérité et la liberté des objets.

Autrement dit, notre auteur nous invite à ne pas limiter le champ de la connaissance à une pure méthode mécanique du savoir. Les structures logiques intuitives sont nécessaires pour rendre compte de l'objet. Elles invitent à découvrir le respect pour l'objet étudié.

Les constructions réflexives de Balthasar sur le sujet et son objet ne sont pas déconnectées des réflexions idéalistes allemandes. À cette occasion, nous souhaitons faire référence aux recherches de Hegel. Olivier Tinland dans ses réflexions sur *la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* explique que cet auteur conçoit un mouvement dialectique entre le sujet et son objet. Pour le sujet, le nouvel objet surgit dans la vérité. C'est ce que Hegel appelle *expérience*. Une solidarité apparaît entre le moi-sujet et l'objet. L'objet entre dans une sorte de conversation avec la conscience. Pour Hegel, ce qui peut être perçu dans l'intérieur du phénomène n'est pas un simple objet empirique, mais de véritables « figures de la conscience » (configurations phénoménales, structures conceptuelles)¹⁵⁹.

H.U von Balthasar ne construit pas une vraie réflexion sur la conscience, ce que va faire sa critique plus tard, probablement, il se fonde sur les réflexions de la tradition

¹⁵⁹ Cf. O. TINLAND, *Désespérer de l'objet: les premières expériences de la conscience*, dans C. MICHALEWSKI (éd.), *Hegel: la phénoménologie de l'esprit*, p. 70.

philosophique, en l'occurrence Hegel, pour construire sa vision sur le phénomène de la vérité qui s'installe dans le rapport entre le sujet et son objet. La Phénoménologie de l'esprit de Hegel peut être comprise comme la fondation d'un savoir philosophique sur lequel Balthasar va construire une phénoménologie de la vérité. Une philosophie sur la conscience-esprit ouvre les portes à une philosophie de sujet et sa relation avec l'objet.

Tout objet se détermine comme être vrai à partir de son être. L'objet ne peut pas être compris comme tel en dehors de son être. Cet être est ce qu'il y a de plus propre dans l'étant proprement dit. Dans sa réflexion sur l'objet, Balthasar garde en mémoire aussi les réflexions de Martin Heidegger qui soulève une question par rapport à la construction de la vérité de l'étant que nous pouvons comprendre comme un objet : quelle est la vérité de l'objet, n'est-ce celle qui exclut toute possibilité de dissimulation de celui-ci¹⁶⁰ ? Cette question paraît contraire à ce que Balthasar souhaiterait préserver et construire, c'est-à-dire une vérité sur l'objet qui respecte le mystère de celui-ci. Il garde son originalité et prend ses distances par rapport à Heidegger. Cet auteur (Heidegger) explique que l'objet est déjà dévoilé bien avant le questionnement que le sujet peut poser à son propos. Heidegger introduit une nouvelle compréhension de l'objet, une graduation de compréhension de la vérité de l'objet. L'objet qui se présente d'une manière plus simple est l'objet le plus vrai.

« L'essence de la vérité proprement dite ne contient rien d'autre que la présence constante pure et simple »¹⁶¹.

La vérité se transmet sans ambiguïté à la conscience quand l'objet dévoile son contenu à la conscience d'une manière évidente. Comment comprendre dans ce cas la partie cachée de l'objet ? Est-ce la conscience qui construit la difficulté de saisir l'objet dans son essence ? Si la conscience propose une multitude d'interprétations de l'objet, il sera difficile d'établir la vérité. Pourtant, ce mouvement de la conscience qui identifie la vérité de l'objet agit de l'intérieur de soi vers l'extérieur d'une manière étonnante. Le sujet est en quête de compréhension et de lumière sur l'objet de sa connaissance. Ces deux libertés du sujet et de l'objet se rencontrent, mais l'objet qui voile une partie de

¹⁶⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, p. 103.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 106.

sa vérité exerce sa liberté dans deux directions. Il dévoile une partie de soi et il cache en même temps une autre partie de soi.

Par cette analyse de l'objet et le contenu de ce qu'il laisse voir, les auteurs, que nous avons cités dans ce texte, nous présentent le phénomène de la vérité comme un phénomène du mouvement, de ce qui se passe et ce qui bouge de l'intérieur vers l'extérieur. Nous entrons dans un monde presque d'images qui nous fait entrer dans l'intimité de l'objet. La vérité de l'objet est intimement liée à sa liberté, qui elle aussi est prise en compte par la conscience. La conscience agit sur ce voile présenté par l'apparence de l'objet, elle a le pouvoir de l'enlever de manière à permettre de comprendre le mécanisme de l'objet.

CHAPITRE III. L'être et ses propriétés transcendantales

La question de l'être témoigne d'une grande complexité dont notre auteur souhaite rendre compte. Pour construire sa réflexion, il approche certainement plusieurs sources philosophiques et théologiques sur les thèmes transcendantsaux. Dans notre réflexion, nous faisons référence à Thomas d'Aquin, Hegel et Heidegger.

Avant d'approfondir notre question, nous souhaitons donner une brève explication sur la manière dont Balthasar construit sa pensée. Notre auteur peut être vu comme un visionnaire dans le sens où il souhaite aller au-delà du mystère de l'être, entrevoir le fond de l'être et son origine. Le mystère de l'être ne se présente pas chez lui comme une réalité close, c'est un horizon qui peut être réfléchi et qui permet d'entrevoir un au-delà. Cet au-delà est une dimension inexploitée qui permet de supposer l'existence d'autres horizons possibles. L'être, pour notre auteur, est entouré du mystère, il se donne et nous pouvons l'accueillir grâce à notre conscience. Balthasar n'est pas dans une logique consumériste par rapport à l'être, il ne souhaite pas l'épuiser, car il prône le respect et l'amour de l'être. Le moment clé de la réflexion balthasarienne sur l'être se trouve dans l'accueil de ce « mystère » que l'être manifeste¹⁶².

Notre auteur réfléchit l'être dans le cadre des trois transcendantsaux : *vérité*, *bonté* et *beauté*. Ces trois entités ne sont pas les seuls transcendantsaux légitimes que nous pouvons attribuer à l'être. Nous souhaitons présenter d'abord brièvement la manière dont Balthasar comprend la manifestation de l'être qui, par son mouvement, exprime *sa vérité* dans l'existence.

En tant que création, l'être est contingent, notre auteur pose une distinction au sein de l'existence de l'être, il s'agit de *l'existence* et de *l'essence*. Il ne souhaite pas les séparer, mais les comprendre comme deux « pôles de l'être ». Ces pôles se présentent ainsi : une partie dévoilée de l'être et une autre partie cachée, dès qu'un aspect connaissable de l'être se présente, cet aspect nous renvoie aussitôt à l'autre pôle qui devient incompréhensible¹⁶³. L'existence est la condition absolue pour pouvoir analyser l'essence. Les propriétés de l'être ne sont pas étrangères à son essence. Tout être est existant. L'existence est la source de tout ce que possède une certaine nature.

¹⁶² Cf. S. MORETUS, *Étude parallèle de la vérité dans "De l'Essence de la Vérité" de M. Heidegger et "Phénoménologie de la vérité" de H. Urs von Balthasar*, (mémoire de licence en philosophie) Louvain-la-Neuve, UCL, 1993, (Promoteur C. Troisfontaine), p. 36.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 37-38.

Une essence ne réalise pas toutes les possibilités qui lui sont confiées par l'existence. Elle utilise une petite partie de son être total. Cette distinction entre essence et existence caractérise tout être fini, sans mettre en difficulté son unité. Au cœur de l'être un mouvement existe entre ces deux pôles (essence et existence)¹⁶⁴. Cette distinction prend aussi une direction théologique chez Balthasar. Pour lui, cet écart entre essence et existence au sein de l'être créé est un miroir pour contempler les mystères de la vie intime de l'Être éternel. Par cette fissure, notre auteur pense entrevoir la richesse insondable de l'identité divine¹⁶⁵.

L'essence pour Balthasar apparaît grâce à *l'image*, elle est sans aucune intériorité, car elle ne possède aucune essence. L'image n'est pas un pur néant, mais elle n'est pas l'existence de l'objet auquel elle renvoie. Pour Balthasar, l'image paraît comme planer entre l'être et le néant, elle semble osciller également entre le sujet et l'objet. Néanmoins, notre auteur observe qu'on prête malgré tout une existence à l'image lorsqu'on voit en elle l'objet existant. Cette privation de sens que l'image porte en elle-même invite l'esprit à chercher le sens de celle-ci. Puisque les images ne sont pas séparables des objets de l'existence, le sujet conscient ne peut pas tirer l'image que de lui-même, il nourrit l'image grâce à son esprit. Son être prescrit un sens à l'image. Grâce à l'image, l'être est posé par l'esprit là où le sens est découvert. Il y a un lien intrinsèque entre image, essence et existence, car grâce à l'image, l'esprit peut résoudre le mystère de l'apparition de l'essence et de l'existence¹⁶⁶.

Pour que l'image arrive à sa transparence par rapport à l'être auquel elle renvoie, l'image a besoin du langage sensible des hommes. Car l'image est seulement un signe du contenu qu'elle porte¹⁶⁷.

L'ouverture de l'être grâce à l'image n'est pas une « ouverture en soi », sans relation à autre chose¹⁶⁸, cette ouverture se présente comme une offre qui est faite à un « Je », à un « Tu » et l'être peut aussi bien être connu par autrui¹⁶⁹.

Trois moments d'ouverture de l'être peuvent être saisis selon H.U. von Balthasar:

¹⁶⁴ Cf. PhV, pp. 182-183.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 184.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 119-122.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 147.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 206.

¹⁶⁹ *Idem*.

« a) ce qui s'ouvre, à savoir le fond de l'être ; b) ce qui est révélé directement, à savoir l'apparition ; c) l'acte de s'ouvrir comme mouvement du fond qui se manifeste dans l'apparition (...) c'est le fond lui-même dans la mesure où il apparaît et où il se trouve ainsi révélé. Cependant, puisqu'un mouvement s'est produit entre le fond et l'apparition, il n'y a pas une identité absolue entre les deux termes ; l'apparition est au contraire la présentation du fond, sa reconnaissance. En tant qu'elle s'oppose au fond, elle peut être appelée son image, mais en tant que c'est le fond lui-même qui s'avance en elle, cette image n'est pas autre chose que le fond manifesté au dehors »¹⁷⁰.

Il se peut que quelque chose échappe pour un moment à Hans Urs von Balthasar dans cette réflexion que nous venons de citer. Avant que l'être ne se présente à une conscience, il est en contact avec plusieurs réalités qui servent comme outils pour être interprétées. Ces outils permettent une herméneutique de l'être qui se donne à la conscience. L'être se dévoile dans un cadre, *l'espace* et *le temps* etc.. sans ce cadre l'être serait-il encore déchiffrable ?

Toutes les réalités liées à l'espace et au temps et qui sont en contact avec l'être, ainsi que les images, exercent une action signifiante. Elles nous parlent sans paroles¹⁷¹. Je peux comprendre l'être dans le cadre qui est le sien. Heidegger explique que les choses renvoient les unes aux autres. Dans ce sens, l'être est découvert par les réalités qui le manifestent et qui renvoient vers lui¹⁷². Ce qui peut nous intéresser ici, c'est la fonction des choses. Grâce à cette fonction de renvoi vers l'autre, l'être peut être découvert. Ces fonctionnalités des choses ne doivent pas être vues comme un système clos. Au-delà de chaque horizon se trouve un autre horizon.

Notre texte fait référence à une partie cachée de l'être, c'est « le fond ». Plusieurs questions peuvent être posées. Comment approcher ce mouvement d'apparition et de voilement de l'être ? Notre conscience rencontre-t-elle un mouvement de faiblesse, d'impuissance devant ce mystère que l'être cache ? Ou bien, est-ce notre conscience qui construit un mystère apparent de l'être ?

Pour notre auteur, le « fond » de l'être peut être compris comme tel seulement quand il se présente dans l'apparition. Dans ce cas, l'être peut se trouver lui-même et connaître sa propre profondeur. Balthasar utilise le concept de « lumière » pour parler de cette révélation du fond de l'être. En se révélant, il (le fond) devient une lumière

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 131-132.

¹⁷² Cf. M. DUPUIS, Cours d'anthropologie phénoménologique.

pour l'être et pour toute conscience qui est capable de le percevoir. Cette apparition s'oppose au fond et en même temps rend compte de lui et, par cette révélation et connaissance qui se construit sur le fond de l'être, celui-ci sort de l'irrationalité pour rejoindre le monde de la conscience. Cet être indéterminé devient un être déterminé. La question de la vérité se posera sur l'être au moment même où celui-ci prendra la forme d'un « verbe mental », probablement notre auteur souhaite-t-il faire référence ici à la conscience qui éclaire une zone inconnue d'elle auparavant. Balthasar explique également que grâce à la réflexion sur l'être, ce n'est pas seulement l'être individuel qui est connu, mais tout être en général s'ouvre à la connaissance. Le monde se présente devant la puissance de la conscience et c'est dans ce monde que la conscience rend compte de l'unité et de la multiplicité de l'être. Autrement dit, la conscience va rendre une place à chaque être¹⁷³. Néanmoins, cela ne signifie pas que si l'être n'est pas connu par un être humain il est inexistant. Pour exister, il faut qu'il occupe sa place parmi les êtres dans le monde et qu'il soit ouvert à une connaissance possible. Cette réflexion balthasarienne est probablement une influence hégélienne¹⁷⁴. L'être se fait présent grâce aux images ; sans elles, il peut être enfermé en lui-même et il sera un être sans vérité et sans existence¹⁷⁵.

H.U. von Balthasar comprend l'être dans son mouvement de dévoilement comme une existence qui a une valeur. Car, un existant qui ne se révèle pas ne peut pas avoir une valeur et ne peut pas être attractif ou attirant. L'acte de communication est essentiel à l'être, par lui, l'être devient une valeur pour lui-même, il se donne à lui-même par sa communication, il acquiert également une vision de sa propre profondeur. Il participe à la bonté de l'existence qui le sort du néant. L'être manifeste sa bonté par la communication qui est une sortie de l'égoïsme (être pour soi). Autrement dit, si le fond de l'être s'engage dans un mouvement communicationnel du soi, il s'identifie d'une manière automatique au bien et à l'amour qui se donne sans chercher une raison¹⁷⁶. Dans ce cas, notre auteur souhaite-il dire que le bien est forcément une satisfaction de la connaissance ? Ou bien, est-ce grâce à la connaissance que le bien qui concerne l'existence de l'être peut être attesté ? La connaissance ne peut-elle rencontrer une

¹⁷³ Cf. PhV., pp. 207-208.

¹⁷⁴ Cf. G.W.F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Édition Vrin, 1971, p. 147.

¹⁷⁵ Cf. PhV., p. 135.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 209-210.

limite à son propre exercice d'exploitation de l'être et attester le côté caché de l'être comme un bien inexploitable ? Le bien ne peut-il être présent dans le côté caché de l'être, le côté qui reste inconnu ? Qu'est-ce qui légitime le bien, le fait pour l'être d'être connu ou bien le fait de participer à l'existence ?

Hans Urs von Balthasar continue sa réflexion et atteste que l'être se communique pour la communication, il ne cherche pas une autre raison. Par cet acte, l'être devient ce qu'il est en réalité. Le deuxième transcendant de l'être est *le bien* qui se manifeste seulement si l'apparition s'unit avec le fond de l'être. Si ce n'est pas le cas, le bien est dans le processus de manifestation¹⁷⁷, en chemin vers son accomplissement. Le bien ne se limite pas seulement au vrai, il le continue. Il existe une immanence réciproque entre la bonté et la vérité. Si la communication de l'être est une valeur, la vérité de l'être est elle aussi une valeur. Balthasar attire notre attention sur une distinction à faire entre l'être et la valeur. Dans l'acte de communication, l'être devient essence et sujet, c'est une source de bien. Cette communication est la source même de l'être. La source de toute communication ne doit pas être comprise comme une réalité extérieure à la communication, c'est la communication même. Balthasar introduit dans sa réflexion une autre relation, il s'agit du rapport entre le mystère et la vérité. Le mystère est immanent à la vérité, il exerce un rapport étroit avec la vérité, il n'est pas irrationnel. Cette connexion que notre auteur fait entre le mystère, la vérité et la bonté le conduit à introduire un troisième transcendant caractéristique à l'être, il s'agit de la *beauté*. Celle-ci n'est pas non plus quelque chose d'extérieur à l'être, elle est son fondement. Le côté mystérieux de l'essence de l'être manifeste une beauté étrange. Cette beauté se communique par les apparitions de l'être. Cette incompréhensibilité de l'essence sensibilise l'esprit à une certaine esthétique. La beauté n'est pas l'essence même, mais elle apparaît lorsque l'être se communique comme étant quelque chose de plus qu'il n'est en réalité. La beauté est intimement liée au vrai et au bien, selon notre auteur, elle se communique comme une joie d'un rayonnement originel. Elle peut se sentir chez elle seulement dans le mouvement de communication de l'être. Elle souhaite dépasser l'être entier, ses formes et ses images. En d'autres termes, la beauté est aussi une expression profonde du mystère. Elle se présente désarmée devant la conscience et, en même temps, elle est la réalité la mieux protégée par elle-même. La beauté peut

¹⁷⁷ *Ibidem*, p.210.

être admirée, personne ne peut être maître d'elle, elle est entièrement libre et est attachée à l'être. L'être vit entièrement dans une communion intime avec les trois transcendants, ceux-ci ne peuvent pas exister séparément. Ils sont également la preuve de la profondeur de l'être. Néanmoins, notre auteur ne sépare pas ces réalités d'un autre mystère qui est une surabondance de lumière pour lui. Il s'agit de « l'amour » qui est le cœur de l'être et une lumière qui est présente dans chaque mouvement par lequel l'être fait son apparition¹⁷⁸.

Par ce concept, Balthasar fait de nouveau un lien avec la théologie chrétienne. L'amour crée une unité à l'intérieur de l'être, il unifie tous les transcendants. L'être ne peut pas être dans la vérité et la bonté s'il ne se donne pas dans l'amour¹⁷⁹.

Notre auteur pose les transcendants que nous avons évoqués plus haut comme des réalités ontologiques de l'être. Pourtant, ce qui nous interpelle ici est la question de l'amour que notre auteur ne sépare pas de l'être. D'ailleurs, dans la théologie chrétienne, la question de l'amour est intimement liée à la question du don. Dans notre cas, l'être s'ouvre, se donne à la conscience, donc c'est un acte d'amour pour Balthasar. D'un point de vue philosophique, plusieurs questions peuvent se poser : l'être qui se révèle exerce-t-il un acte conscient, un acte aimant ? L'ouverture de l'être signifie-t-elle l'amour de l'être pour une altérité ? Quelle est la définition balthasarienne de l'amour ? La question de l'amour est-elle un *a priori* théologique que Balthasar souhaite introduire dans sa réflexion sur l'être ? Il est difficile de faire une connexion rationnelle entre l'amour et les trois autres transcendants dont nous avons parlé plus haut, à moins qu'on garde dans notre conscience la réflexion chrétienne (de Balthasar) sur le concept de l'être qui se donne par amour à une conscience. Balthasar a-t-il dans sa conscience la théologie du sacrifice du Christ qui donne sa vie par amour pour l'homme ? D'un point de vue philosophique, nous pouvons dire que le dévoilement de l'être est un acte mécanique. L'être par sa construction en tant qu'être doit s'ouvrir et se communiquer pour se comprendre lui-même ou pour se poser lui-même comme existant.

Balthasar lit sans doute Heidegger qui lui aussi réfléchit sur les transcendants de l'être. La différence avec Balthasar est que Heidegger s'arrête sur la question de l'unité

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 211-214.

¹⁷⁹ Cf. S. RIGUEL, *L'analogie de l'être dans la pensée de Hans Urs von Balthasar*, (mémoire de licence en philosophie) Louvain-la-Neuve, UCL, 1986, (Promoteur Mgr. André Léonard), p.48.

à la place de la beauté balthasarienne. Balthasar garde bien sûr sa distance par rapport à Heidegger, néanmoins une influence se fait sentir.

Pour Heidegger, la vérité de l'être se manifeste lorsqu'il se communique à l'esprit conscient. L'être fait face à l'intellection¹⁸⁰. Heidegger fait référence également à la bonté de l'être. Ce concept est intimement lié au concept d'amour comme cet auteur l'atteste lui-même :

« N'aime-t-on pas ce qui est bon ? »¹⁸¹.

L'accent est mis sur l'amour d'une manière différente dans la réflexion heideggérienne sur l'être. Heidegger ne fait pas référence à un être qui se donne par amour. Chez lui l'être suscite l'amour de l'altérité, ici, du sujet conscient, car l'être exprime la beauté. Ces transcendants attribués à l'être manifestent son dynamisme, l'être tend toujours vers quelque chose de plus que sa propre existence. Cette variété au sein de l'être le construit comme désirable et aimant¹⁸².

L'être est donc d'une richesse qui n'a aucune limite, néanmoins Heidegger n'introduit pas le concept de « mystère », ce concept sera réfléchi par Balthasar et il va marquer la séparation d'avec Heidegger.

Nos deux auteurs (Heidegger et Balthasar) prennent des chemins différents, car leurs buts sont différents. En faisant la lecture de Balthasar, nous pouvons avoir l'impression qu'il souhaite s'ouvrir vers l'Être transcendant, via la question de l'être. Ce n'est pas le cas de Heidegger. Le seul intérêt de Heidegger, c'est de découvrir l'être et non pas Dieu. Il souhaite découvrir un au-delà originel et penser l'Être. Pour lui, l'être demeure au-delà de l'homme, mais il n'est pas Dieu¹⁸³.

Dans sa recherche de l'être, Balthasar peut tirer la conclusion suivante : l'être n'est pas abstrait ou générique, c'est un être qui se dévoile dans *la vérité*, il se donne dans la *bonté*, s'exprime dans la *beauté*, et il se montre dans un *langage d'amour*. Balthasar fait fructifier cette intuition primordiale dans des œuvres théologiques monumentales : *La Gloire et la Croix* (beauté), *La Dramatique divine* (bonté), *La théologique* (vérité). Il souhaite partir d'un « voir » phénoménologique qui souhaite être un « voir par-

¹⁸⁰ D. BRIHAT, *De l'être ou rien, Heidegger et philosophie de l'être*, Paris, Édition Téqui, 1988, p. 89.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 90-91.

¹⁸³ M.-D. PHILIPPE, *De l'Être à Dieu*, Paris, Éditions Téqui, 1977, p. 235.

dedans » pour arriver à un « voir » théologique qui est un « voir par en haut »¹⁸⁴. Ce chemin que notre auteur souhaite prendre n'est pas étonnant, il est légitime et même nécessaire du point de vue théologique. Hans Urs von Balthasar ne peut pas réfléchir la question de l'être tel qu'il se laisse voir, sans bâtir un pont entre une réflexion philosophique et une réflexion théologique. Il souhaite faire rencontrer un « voir » phénoménologique avec un « voir » théologique. La question du *mystère* légitime la démarche balthasarienne. Elle ouvre un espace vers l'absolu comme fondement de l'être.

3.1 L'être comme plénitude et comme mystère.

Les caractéristiques transcendantales de l'être invitent Balthasar à le réfléchir comme *plénitude*, l'être est caractérisé par une surabondance. Accueillir l'être signifie vivre une vie authentique et le vrai sens du présent. Voici ce que notre auteur atteste :

*« La plénitude et la profusion que l'existence, considérée comme avenir éternel, déroule devant nous et dont elle nous comble constamment n'est pas une plénitude telle qu'on pourrait s'y baigner et s'y ébattre sans souci : celui qui est favorisé d'un tel don doit chercher à s'ouvrir à elle aussi largement que possible, non pas pour épuiser sa plénitude débordante, mais pour témoigner qu'il la reconnaît vraiment dans son excès de richesse. S'il ne saisissait plus cette surabondance toujours plus grande de l'être, c'est le véritable sens du présent qui lui aurait échappé, et son existence serait devenue une existence vaine, une existence asservie au néant du passé. Il ne vivrait plus tourné vers le commencement, c'est-à-dire vers une existence toujours nouvelle, mais tourné vers la fin »*¹⁸⁵.

La question de l'être est effectivement très complexe, une multitude de connexions et de réalités sont attachées à cette réalité. L'existence ne peut pas être comprise en dehors de l'être. L'être est celui qui compose l'existence entière. Dans la lecture que nous effectuons de H.U. von Balthasar, nous nous rendons compte qu'il ne souhaite pas créer une méthode pour comprendre l'être d'une manière plus simple, Balthasar complexifie les choses. Il souhaite probablement rendre l'existence de l'être encore plus complexe, car notre auteur pose l'existence de l'Être éternel¹⁸⁶. Il fait probablement référence à l'Être Divin ici, car il fait une distinction entre la création et l'Être éternel. Chez notre auteur, l'être mondain n'est pas autonome, il est dépendant

¹⁸⁴ VA, pp. 36-37.

¹⁸⁵ PhV., p. 186.

¹⁸⁶ *Idem.*

de l'Être éternel, néanmoins cette dépendance n'est pas abusive, c'est une dépendance dans l'amour.

Cette plénitude de l'être à laquelle Balthasar fait référence laisse la porte largement ouverte à la question du *mystère*¹⁸⁷. Chez notre auteur, cette question occupe une place importante. Il n'est pas étonnant que cela soit ainsi, car la théologie chrétienne accorde une place importante à cette question, que cela soit dans la spiritualité ou dans la théologie. Notre auteur est dans un état d'émerveillement, il nous invite à découvrir la profondeur presque mystique de l'être.

Voici comment il perçoit le mystère de l'être :

*« Dans cette implication réciproque de l'essence et de l'existence, s'affirme sans cesse davantage le mystère de l'être qui se dévoile dans son unité même à la fois comme essence et comme existence, et qui témoigne ainsi toujours, dans la même révélation, de sa réalité cachée, infiniment plus profonde que chacune de ses manifestations »*¹⁸⁸.

Le mystère ne doit pas être perçu comme étant irrationnel. Il n'est pas le fond caché interdit à la connaissance non plus, il est plutôt celui qui nous étonne toujours lorsque la connaissance trouve de nouvelles pistes d'exploration de l'être¹⁸⁹.

Balthasar reprend le concept de Hegel au sujet de l'expression « aller au fond » pour réfléchir la manière dont les images de l'être sont dans un mouvement entre le fond de l'être et les apparences¹⁹⁰. L'essence se dévoile dans l'apparence. Cette essence est perçue d'une manière passive (elle est toujours plus que l'apparence) et elle représente la structure (le fondement) sur laquelle l'être est construit¹⁹¹. L'essence consent à un renoncement, elle s'abaisse et se fait présente dans l'image, l'apparition ou l'image dans ce cas va exercer la fonction de manifester l'essence. Ce mouvement au sein de l'être est un mouvement « mystérieux » pour notre auteur, dans lequel il ne faut voir ni monisme ni dualisme, ce mouvement nous présente la structure de la vérité¹⁹².

Balthasar utilise facilement des concepts comme « mystère », « profondeur » et « voilement », comme s'il souhaitait nous introduire dans une forme mystique qui nous fera découvrir la présence de l'absolu. Certes, il n'est pas l'adepte d'une mystique idéaliste, mais probablement, il souhaite entrevoir l'au-delà de l'être, ou bien ce qui se

¹⁸⁷ Cf. S. RIGUEL, *L'analogie de l'être dans la pensée de Hans Urs von Balthasar*, p. 36.

¹⁸⁸ PhV, p. 92.

¹⁸⁹ Cf. VA, p. 266.

¹⁹⁰ Par les "apparences" nous pouvons comprendre les images qui manifestent les phénomènes.

¹⁹¹ Cf. PhV, pp. 132-133.

¹⁹² *Ibidem*, p. 136.

cache au-delà de l'horizon imposé par l'essence de l'être. Quelques questions peuvent se poser dans ce cas : essayer de rationaliser l'existence de l'être (le faire sortir de son cadre mystérieux) n'est-ce pas lui rendre la liberté? N'est-ce un moyen de placer l'être d'une manière plus solide dans l'existence du monde ? Si la réflexion rationnelle est un instrument qui peut servir comme cadre pour comprendre la réalité pourquoi contempler le mystère de l'être et ne pas essayer de le comprendre (percer son mystère)? Nous souhaitons dire qu'il existe deux façons de se positionner par rapport au mystère de l'être, *construire un savoir dans la contemplation et construire un savoir dans l'explication*. Il nous semble que notre auteur préfère la contemplation à l'explication. C'est probablement un héritage de Thomas d'Aquin, mais aussi un héritage de la théologie patristique, en particulier des Pères Grecs mentionnés dans l'introduction. Pour Thomas le concept d'« essence » suppose « l'existence de l'être dans toute sa plénitude, ainsi que toute la densité, toute la vitalité et toute sa masse indescriptible »¹⁹³. Ce qui veut dire que pour cet auteur aucun prédicat ne peut exprimer toute la richesse de l'être.

Pour nous montrer la complexité de l'être, H.U. von Balthasar nous propose une réflexion sur le rapport entre l'être universel et l'être particulier. Le particulier est ancré dans l'universel et l'universel dans le particulier, comme l'être humain est en même temps unique tout en bénéficiant de la nature humaine entière. L'universel se réalise à travers les entités particulières. Notre auteur nous fait comprendre la difficulté d'une telle recherche philosophique car, si nous partons de l'universel pour explorer le particulier, nous nous rendons compte que l'unité de l'unité même du particulier nous échappe. Il en va de même si nous partons du particulier vers l'universel. Le même mouvement peut être accompli dans l'exploration de l'essence de l'être en partant de l'apparition. Ce circuit fait circuler l'esprit entre l'intuition et le concept¹⁹⁴. L'être pour soi (l'être personnel ou particulier) n'apparaît pas comme une qualité universelle mais comme un être unique qui a une valeur irremplaçable. Balthasar attribue à l'existant une valeur infinie. Notre auteur fait une différence au sein de l'être humain. Il distingue *l'individu* de *la personne*. Le premier exprime la participation de l'homme à une espèce, le deuxième fait référence à la sphère spirituelle où l'être

¹⁹³ *Ibidem*, p. 176.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 140-144.

humain possède un être pour soi (l'unité de l'être présente à l'intérieur de chacun d'entre nous)¹⁹⁵.

La complexité de l'être nous invite certes à réfléchir à la question du mystère que l'être manifeste lorsque nous souhaitons l'approcher. Nous avons déjà vu comment notre auteur explique son entreprise et sa méthode. Néanmoins, malgré le fait que l'être n'est pas irrationnel et qu'il peut être pensé, la question que nous pouvons poser est la suivante : comment penser le mystère? Est-il véritablement question de mystère lorsque l'être cache son essence qui est inépuisable ? Ou bien s'agit-il d'une simple faiblesse rationnelle où l'être humain n'arrive pas à saisir l'essence de l'être particulier ou de l'être universel ? Comment pouvons-nous construire un savoir sur une réalité qui peut être déduite grâce à l'intuition ? Ne sommes-nous pas en train de prendre le risque de construire un objet illusoire ?

Balthasar manifeste une certaine prudence par rapport à la construction d'un savoir philosophique sur l'être. Cette prudence vient probablement de sa conception sur l'aveuglement que le savoir risque dans le processus de construction de la connaissance. En effet, pour notre auteur, là où le savoir pense progresser pour dissiper le mystère de l'être, intervient l'aveuglement¹⁹⁶.

Cette réflexion sur l'aveuglement est étrange, Balthasar souhaite probablement associer le terme d'« aveuglement » au terme « d'erreur ». Néanmoins, le processus de construction du savoir n'est pas si aveugle que cela, car il construit une connaissance grâce à certains critères. Notre auteur introduit-il le concept « d'aveuglement du savoir rationnel » pour faire place à un autre type de savoir : le savoir intuitif ?

Car, même si une erreur se construit dans l'exercice de la connaissance rationnelle, elle arrivera à être corrigée avec le temps par l'expérience même acquise dans le champ de la connaissance. Dans ce cas, l'évolution du savoir ne se laisse pas arrêter par le mystère, mais il cherche à le dépasser de plus en plus.

La tournure théologique dans la pensée de Balthasar sur la question du mystère se réalise au moment où il crée un pont entre le mystère de l'être mondain avec le mystère que représente l'Être éternel. Selon notre auteur, l'être mondain ne tient pas sa richesse

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 176-177.

¹⁹⁶ H.U. BALTHASAR, *La Gloire et la Croix, I, Apparition*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 377.

de lui-même, son mystère trouve sa source dans le mystère de Dieu. D'ici sa conclusion que l'être mondain doit s'ouvrir et faire place au mystère de l'Être absolu¹⁹⁷.

Cette tournure théologique balthasarienne touche également la question de la vérité de l'être. Balthasar constate que le critère de la vérité demeure à l'intérieur de la conscience. Il fait référence ici au *cogito ergo sum* cartésien, c'est une expérience de la conscience avec l'être qui apporte une évidence. Cette évidence devient lumière seulement par la médiation langagière. Néanmoins, Balthasar est convaincu que cette évidence aperçoit l'essence de l'être. Pour lui, elle est « *un rayon de la Vérité éternelle* »¹⁹⁸.

Nous pouvons constater que notre auteur prend une position délicate par rapport à la philosophie, tout en utilisant les possibilités de la raison naturelle, il les subordonne aux merveilles de la Révélation surnaturelle. Ce qui signifie que chez Balthasar, il n'y a pas et il ne peut y avoir un divorce entre les deux dimensions de réflexion. Car la théologie utilise les instruments philosophiques et la raison naturelle pour se fonder et se construire¹⁹⁹.

3.2. Un éclairage apporté par Hegel et Heidegger sur la question de l'être : quelle influence sur Balthasar ?

H.U. von Balthasar nous montre la frontière où le raisonnement s'arrête dans la construction du savoir sur l'être. Il cède la place au « non-savoir » ou bien au « mystère ». La limite du raisonnement rationnel devant le mystère ne signifie pas une suspension définitive du raisonnement. Pour notre auteur, le raisonnement peut pousser sa propre limite et avoir une activité intuitive et contemplative. Selon Karl Jaspers, la notion de « limite » renvoie à un au-delà de la limite²⁰⁰. De la même manière, la question de mystère de l'être peut être réfléchie au-delà des limites que l'être impose au sujet connaissant. Certes, pour défendre Balthasar, nous pouvons dire que derrière les concepts de « mystère » et « plénitude » de l'être, (concepts chers à notre auteur), ne se cache pas un abandon de toute progression du savoir, mais que ce

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 380.

¹⁹⁸ PhV, p. 161.

¹⁹⁹ Cf. S. RIGUEL, *L'analogie de l'être dans la pensée de Hans Urs von Balthasar*, p. 52.

²⁰⁰ Cf. M. DUPUIS, Cours d'anthropologie phénoménologique, UCL, Louvain-la-Neuve, Faculté de Philosophie Art et Lettres, année académique 2016-2017.

savoir ne sera plus entièrement philosophique mais aussi théologique. H.U. von Balthasar construit une réflexion spéculative sur l'être et son mystère. Il apporte une interprétation personnelle de sa lecture de l'être comme mystère. C'est comme s'il souhaite faire une « cartographie » de l'être qui cache son essence. Balthasar est à la recherche du sens. D'ailleurs, les apparences (images) sont une expression fragile du sens de l'être²⁰¹.

Balthasar n'utilise pas seulement son intuition pour avancer dans ses recherches, il utilise également sa foi. Nous souhaitons faire une distinction ici entre la foi religieuse contemplative et la foi philosophique. Chez Balthasar, nous trouvons probablement les deux. Le philosophe est celui qui est dans la foi, il construit son savoir grâce à la foi, le théologien est plus incliné vers la contemplation. Nous faisons ici référence à la foi philosophique. Quel est le rapport entre cette foi et le raisonnement pur ? Pour répondre à cette question, nous souhaitons faire appel à la réflexion de Hegel. Il essaye de réconcilier le mystère avec le raisonnement. Devant le mystère, le savoir ne peut plus avancer pour un moment, la foi est celle qui concilie le savoir avec le non-savoir²⁰². Le mystère s'oppose à la connaissance, il est en contradiction avec elle, la foi est la seule qui peut les réconcilier. Pour Hegel, la conciliation et l'être ont le même sens « l'être ne peut être qu'objet de foi, croire présuppose un être »²⁰³. L'être est indépendant, il doit être quelque chose de séparé de nous et cela ne suppose pas que nous entrons d'une manière nécessaire en contact avec lui. La foi, explique notre auteur, n'est pas nécessairement celle de l'être, elle fait référence à l'être qui est réfléchi. Ce qui veut dire que ce qui existe peut ne pas se trouver dans la réflexion du sujet conscient et peut ne pas venir à la conscience²⁰⁴. Voici ce que notre auteur atteste :

« Ce qui est n'est pas nécessairement cru, mais ce qui est cru est nécessairement »²⁰⁵.

Cette réflexion hégélienne peut-elle légitimer l'appel que Balthasar fait au concept de « mystère » ? Hegel légitime d'une certaine façon une existence comme existante dans un champ qui peut échapper à notre conscience. C'est une réflexion qui permet au concept de « mystère » de se faire une place. En soi ce concept n'est pas illégitime, il

²⁰¹ Cf. D. POPA, *Apparence et Réalité, Phénoménologie et psychologie de l'imagination*, Zurich, Éditions OLMS, 2012, p. 281. Voir aussi PhV, p. 120.

²⁰² Cf. G.W.F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 147.

²⁰³ *Ibidem*, pp. 147-148.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 148.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 148.

attirera ses critiques de la part des philosophes lorsqu'il sera détourné du champ philosophique.

Hans Urs von Balthasar a lu Hegel, il garde dans sa réflexion visiblement une certaine influence hégélienne. Il souhaite continuer la réflexion de Hegel à sa manière. Hegel ouvre une brèche qui permet de découvrir l'être grâce à la foi. Balthasar pousse les limites hégéliennes grâce aux concepts de « mystère » et de « plénitude » de l'être. Ces concepts ouvrent la porte à une réflexion théologique sur l'existence.

Sans avoir la prétention de définir l'être qui est le concept le plus général, Balthasar s'interroge sur son existence et souhaite donner un cadre à celui-ci, celui du respect par rapport à son mystère. Malgré ce choix qui semble condamner d'avance l'être à ne pas être exploité davantage pour construire de nouveaux savoirs, Hans Urs von Balthasar n'est pas le seul à prendre une position de prudence par rapport à l'être. Martin Heidegger atteste une tendance plutôt générale dans la tradition philosophique. L'être est considéré plutôt comme une évidence, ou comme indéfinissable d'où la tendance d'abandonner les vraies recherches sur lui et enfin son appréhension dans l'étant fera que les philosophes ne vont pas pousser les limites de la connaissance sur l'être atteintes par Platon et Aristote²⁰⁶.

Heidegger se sépare de Hegel dans sa réflexion sur l'être et propose d'autres pistes de réflexion à Balthasar. Pour Heidegger, l'être humain possède des caractéristiques essentielles d'être (son étant) déjà dans un rapport avec l'être²⁰⁷. L'être n'est donc pas tout à fait indépendant de nous. Cette conception nous la trouvons chez Balthasar aussi²⁰⁸. Néanmoins, Heidegger précise que l'être et l'étant ne sont pas la même chose, il y a une différence ontologique entre les deux. L'être n'a rien de l'étant. L'être rend présent toute l'existence, mais l'existence pose la question du temps. L'existence exprime le temps. L'existence ne dérive pas de quelque chose, elle est sa propre source, c'est la vérité de l'être et la vérité du temps. Le temps construit le secret de l'être²⁰⁹.

Heidegger fait une analyse préliminaire de l'être-là dans son traité *Être et Temps*. Pour lui, être-là signifie être dans la subjectivité, dans l'originalité, cette qualité introduira une distinction entre les étants. Cet être n'est pas dans la simple *subsistance* comme

²⁰⁶ Cf. A. BOUTOT, *Heidegger*, Paris, Éditions PUF, 1989, pp. 22-23.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 23-24.

²⁰⁸ Cf. S. RIGUEL, *L'analogie de l'être dans la pensée de Hans Urs von Balthasar*, p. 36.

²⁰⁹ Cf. A. BOUTOT, *Heidegger*, pp. 56-59.

c'est le cas des êtres inanimés, ou des objets, mais il *existe*. La recherche de Heidegger sur l'être est plus avancée que celle de Balthasar, son originalité est d'avoir découvert le temps comme horizon de la compréhension de l'être²¹⁰. Balthasar continue la réflexion heideggerienne sur l'être qui est « là » et sur son rapport avec le temps, mais pour lui, cet être témoigne d'une grande complexité, « *il révèle une plénitude stupéfiante* »²¹¹. La question du temps prend une tournure théologique chez Balthasar, pour lui, c'est une réalité créée qui contient des aspects ontologiques qui « *offrent comme un reflet, une ressemblance et une imitation de l'être éternel* »²¹².

Balthasar prend un autre chemin comme nous pouvons le constater. Il estime que l'admiration et le respect du mystère et de la merveille que l'être manifeste sont aussi une piste d'exploration possible de l'être. Le « mystère » invite l'intelligence à avancer avec prudence dans le processus de construction du savoir. Le « mystère » n'est pas seulement une réalité caractéristique de l'être, mais aussi de la vérité. La vérité ne se donne pas comme un objet qui peut être consommé, mais elle est le résultat d'un don par amour d'un sujet²¹³.

Balthasar propose une vision du monde idéaliste, il a un rapport particulier aux valeurs. Nous disons qu'il est idéaliste, car seule *l'idée* peut se voir et peut faire partie du vécu²¹⁴.

L'existence et l'être sont des réalités qui doivent être protégées pour Balthasar, contre toute action qui peut les altérer. Notre auteur a une intuition philosophique qui est la sienne. Il comprend les limites du savoir rationnel qui a la tendance d'éliminer l'être du domaine de la valeur. Le sens de l'être risque d'échapper au savoir rationnel sans un cadre philosophique. L'attitude d'admiration et de contemplation que notre auteur met en évidence est une attitude active, elle suppose un mouvement intellectuel et souhaite explorer l'être dans un cadre précis.

Notre auteur se sépare de Heidegger, car pour lui, l'être ne trouve pas sa source en lui-même, c'est un être *théophanique* dans le sens paulinien du terme (Rm 1, 18 - 21).

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 24-26.

²¹¹ PhV, p. 117. Voir aussi p. 183 (l'être et le temps) et p. 195 (être-là; être concret).

²¹² *Ibidem*, p. 184.

²¹³ Cf. PhV, p. 118.

²¹⁴ Cf. J.-L. MARION, et G. PLANTY-BONJOUR, *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, Édition PUF, 1984, p. 160.

Notre auteur suit Thomas d'Aquin pour qui l'être est la première réalité mondaine qui émane de Dieu. Dieu pose l'être et crée le bien, il révèle sa bonté par l'être²¹⁵.

²¹⁵ BALTHASAR H.U., *La Gloire et la Croix, Le domaine de la métaphysique, Les constructions 7*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 52.

Conclusion

Réfléchir la question de la vérité signifie se confronter avec une série de problèmes dont Hans Urs von Balthasar souhaite rendre compte. Bien évidemment, sa réflexion n'épuise pas le sujet, mais ouvre une piste de réflexion à partir d'une ontologie transcendante. Pour réfléchir le phénomène de la vérité, notre auteur utilise la méthode phénoménologique de Husserl, il reste en dialogue avec Heidegger, tout en gardant en arrière-plan la méthode spéculative des idéalistes allemands. Sa signature originale réside dans une tentative d'introduire dans ce champ de réflexion philosophique une analogie théologique et ouvrir ainsi un espace pour continuer sa réflexion sur ce phénomène dans cette direction.

Le projet de Balthasar est de montrer que tout être est toujours ouvert vers quelque chose de plus qu'il n'est en soi, l'être s'accomplit en dehors de lui-même. C'est dans son rapport avec Dieu que l'être se dépasse, car Dieu est « la source constamment vivante de toutes les possibilités »²¹⁶.

Heidegger est l'interlocuteur principal de Balthasar. Nous avons l'impression que Balthasar garde à l'esprit dans sa philosophie la réflexion heideggérienne sur le *Dasein*. Même si Balthasar ne l'explique pas clairement. Le phénomène *se présente* au sujet conscient. C'est par la façon *d'être au monde* du sujet conscient que le phénomène qui *est là* se révèle²¹⁷. Heidegger explique d'une manière plus ample cette réalité dans son œuvre *Être et Temps*²¹⁸. Chez Balthasar comme chez Heidegger, nous sommes dans un registre ontologique fondamental.

Visiblement, Balthasar est un idéaliste, au sens où il conçoit une certaine « idéalité » de l'être qui se dévoile dans l'amour. Nous nous demandons si derrière cette conception ne se cache pas la vision chrétienne de l'amour désintéressé pour le prochain prêché par le Christ. Ou bien la conception théologique sur le sacrifice du Christ qui donne sa vie en aimant le monde et l'être humain. Avec notre auteur, nous avons l'impression de vivre une certaine objectivité de la foi. Le chemin de Balthasar part d'une analyse du phénomène sensible pour arriver à la question de Dieu comme source du phénomène. Tout se passe comme si la question de Dieu se tenait dans un

²¹⁶ H.U. BALTHASAR, *Le coeur du Monde*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1956, p. 233.

²¹⁷ Cf. PhV, p. 117.

²¹⁸ Cf. M. DUPUIS, *Cours d'anthropologie phénoménologique*.

arrière-plan de la pensée et que nous pouvions arriver d'une manière naturelle à introduire Dieu comme cause de toute chose et comme Unité qui englobe toute la diversité de la vérité. Balthasar ne recourt-il pas ici à Hegel pour fonder une certaine « objectivité de la foi »²¹⁹ ?

Notre réflexion critique sur l'œuvre de Hans Urs von Balthasar sera orientée vers son tournant théologique dans la phénoménologie.

Hans Urs von Balthasar nous présente une réflexion sur le phénomène de la vérité fondée sur la philosophie médiévale (influence thomiste) et sur la tradition philosophique (phénoménologie transcendantale). Il fait appel à ses convictions théologiques quand le raisonnement philosophique lui semble arriver à une limite. Le choix de Balthasar de créer un pont entre les deux disciplines (philosophie et théologie) n'est pas anodin. Cette entreprise peut s'avérer dangereuse pour la philosophie, car chez notre auteur, l'autonomie de la philosophie prend une position ambiguë. Dans ce cas, Balthasar n'est-il pas sur le point de réaliser un tournant théologique de la phénoménologie ?

Notre auteur n'est pas le premier à ouvrir une brèche vers une autre manière de penser le phénomène. Martin Heidegger est déjà critiqué par Dominique Janicaud au sujet de « sa quête de Sacré, à travers sa réinterprétation de Hölderlin »²²⁰. Heidegger atteste également que la question de Dieu entre dans la philosophie comme *causa sui*. C'est parce que l'être et son essence (le fond de l'être) se dévoilent à l'étant que Dieu intervient comme cause. Malgré cette affirmation, il ne faut pas attendre de Heidegger qu'il utilise un langage théologique, car il n'hésite pas à donner congé à la foi chrétienne²²¹.

Pourtant, le tournant de la phénoménologie chez Balthasar est plus radical que celui de Heidegger. Balthasar construit une « phénoménologie de l'inapparent » quand il fait appel à Dieu et quand il construit son concept de « mystère ». La critique de Dominique Janicaud peut bien évidemment être adressée à Balthasar aussi. D'autres

²¹⁹ Cf. A. LEONARD, « La foi chez Hegel et notre traité « De fide » », dans *Revue théologique de Louvain*, 3^e année, fasc. 2, 1972. pp. 160-176. Ici p. 160. DOI : 10.3406/thlou.1972.1169 page consultée le 13/03/2017.

²²⁰ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Édition l'Éclat, 1991, p. 19.

²²¹ Cf. Ph. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de M. Heidegger*, Paris, Édition Cerf, 1998, p. 126 et 128.

philosophes prennent la liberté de s'approprier la méthode phénoménologique à leur manière, nous rappelons ici le nom de Jean-Luc Marion et sa réflexion sur une « forme pure de l'appel ». D. Janicaud s'interroge sur ce que peut signifier cet « appel » si pur et en quoi les questions de la réduction et de la donation chez J.L. Marion sont phénoménologiques²²² ? Michel Henry revendique lui aussi une façon personnelle d'utiliser la phénoménologie. Chez lui, nous trouvons une adéquation entre le phénomène et l'absolu (révélation de la vie comme affectivité)²²³. Dominique Janicaud se pose la question de savoir s'il est encore possible de rester fidèle au phénomène tel qu'il est compris par E. Husserl si nous légitimons l'entreprise de ces auteurs. En même temps, D. Janicaud observe que la recherche de ces auteurs peut nous conduire vers une certaine Déité au sens d'Eckhart, « une certaine forme d'unité entre la manifestation phénoménale et le fond même de la vie »²²⁴ ? Pourtant, les auteurs que nous citons (Heidegger, Jean-Luc Marion, Michel Henry) sont-ils dans une perspective matérialiste ou bien dans une forme de théologie mais qui n'est pas positive (au sens chrétien) ? L'écart entre ceux-ci et Balthasar peut se faire vite sentir, car Balthasar n'hésite pas à entrer dans la théologie chrétienne. Dans ce cas, la théologie fait-elle perdre son autonomie à la méthode phénoménologique ? Balthasar ne serait probablement pas de cet avis, car pour lui, la philosophie n'est pas achevable par elle-même et le monde « désire une plénitude qu'il ne peut pas se donner lui-même »²²⁵. En lisant Hans Urs von Balthasar, l'idée d'une philosophie chrétienne revient à notre esprit. Tout se passe d'une manière si naturelle comme si son prédécesseur du Moyen Âge (Thomas d'Aquin) revenait de nouveau revivre notre temps. Balthasar est convaincu que son projet de construire une réflexion phénoménologique en s'appuyant sur la théologie est un projet tenable. Mais est-ce vraiment le cas ? Martin Heidegger s'oppose à un tel projet. Pour lui, il y a une incompatibilité entre la théologie et la philosophie suite à une opposition existentielle entre l'attachement fidéiste et la libre disposition de l'être-là. La critique de Heidegger prend son appui sur I. Kant selon

²²² Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, p. 19.

²²³ *Ibidem.*, p. 20

²²⁴ *Ibidem.*, pp. 20-21.

²²⁵ H.U. BALTHASAR, *Le coeur du Monde*, p. 228.

lequel la philosophie ne doit pas être attachée ni au ciel, ni à la terre. La philosophie ne peut avoir aucune nature ancillaire²²⁶.

La question de la vérité philosophique est continuée par la vérité théologique chez notre auteur. Il suit M. Heidegger pour construire la vérité du phénomène qui par son « être au monde » se donne à la conscience, mais Balthasar n'est pas satisfait de cette vérité « mondaine », il est à la recherche d'une vérité divine qui expliquerait la vérité mondaine. Il ressent une forme « d'appel » qui pour lui est un appel inspiré par la révélation chrétienne.

Le projet « philosophie et théologie » de Balthasar inspire quelques critiques majeures : 1° sa philosophie s'ouvre vers la dimension de la foi. Or, nous savons que la philosophie peut réfléchir sur la foi ou à partir de la foi, mais elle prend sa distance avec la foi religieuse. 2° La philosophie chez Balthasar perd son autonomie. Il n'explique pas clairement la relation entre les deux disciplines²²⁷. Dans ce cas n'est-il pas sur le point de tomber dans un certain fidéisme ? 3° La philosophie semble ne pas pouvoir être achevée chez Balthasar, son statut n'est pas très clair tout se passe comme si la philosophie ne pouvait trouver une solidification et un sens ultime que dans la théologie. Balthasar semble nostalgique de Platon et de la Grèce antique où la théologie mythique avait toute sa place au sein de la philosophie²²⁸.

Balthasar suit également une ligne de réflexion augustinienne, penser la vérité signifie construire un objet vu (avoir une certaine vision) qui fait découvrir Dieu comme source de toute vérité et de l'être. L'acte suprême est la contemplation qui marque l'appartenance à la théologie chrétienne et à la tradition métaphysique de la Grèce antique²²⁹.

Paul Ricoeur identifie plusieurs difficultés du projet théologique de la phénoménologie. D'abord, la *médiation culturelle* et *historique*, ensuite la *médiation langagière*. Cet auteur observe qu'une phénoménologie théologique doit passer par une herméneutique textuelle ou scripturaire. Cette entreprise crée des difficultés, car les traditions scripturaires sont multiples. La phénoménologie théologique doit se confronter également à une médiation langagière. Notre auteur fait référence ici aux

²²⁶ Cf. Ph. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de M. Heidegger*, pp. 50 et 52.

²²⁷ Cf. S. RIGUEL, *L'analogie de l'être dans la pensée de Hans Urs von Balthasar*, p. 111.

²²⁸ *Ibidem*, pp. 113-114.

²²⁹ Cf. Ph. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de M. Heidegger*, p. 57.

expressions verbales qui expriment les sentiments. Sans la médiation langagière, les sentiments sont abandonnés au silence. En absence des sentiments nous ne pouvons pas parler de la religion²³⁰. Prenons l'exemple de la prière, nous sommes ici dans une typologie d'actes de langage, un riche éventail d'actes peut être observé : « la plainte, la louange, la supplication et la demande »²³¹. Nous comprenons bien que la phénoménologie trouve bien des difficultés à instrumentaliser ce langage spécifique de la religion.

Sans entrer dans une réflexion sur le langage à usage théologique dans la *Phénoménologie de la vérité*, nous observons que notre auteur utilise certains concepts qui ouvrent un espace vers une réflexion métaphysique chrétienne. Nous faisons ici référence surtout aux concepts de « mystère » et « amour ». Ces concepts sont bien sûr dirigés vers une signification théologique. Balthasar utilise la démarche phénoménologique pour donner un fondement métaphysique à son étude du phénomène. Cette frontière invisible (entre ce qui se donne à la conscience et ce qui ne se donne pas d'une manière rationnelle) pose le problème de la phénoménologie balthasarienne, est-elle encore fidèle à la définition donnée par Husserl ?

Le concept « d'amour » apporte des difficultés supplémentaires pour une réflexion philosophique sur le phénomène. Balthasar fait porter au phénomène un contenu métaphysique, car pour lui, le phénomène dévoile une partie de son mystère par amour à une conscience. Ces concepts (« amour » et « mystère ») sont transposés par notre auteur sur le monde de phénomènes à partir de Dieu et de l'homme car seul parmi les êtres du monde l'homme peut vivre pleinement l'amour et Dieu lui-même est amour et mystère infini²³².

La phénoménologie de Balthasar se laisse critiquer à juste titre par la philosophie ; néanmoins Balthasar estime probablement qu'il n'utilise pas cette méthode d'une manière illégitime. Car l'enjeu de son approche est de considérer pleinement le phénomène et son mystère comme ancrés dans cette réalité mondaine. Mais, au cœur du mystère du phénomène, se cache l'amour. Autrement dit, pour notre auteur, l'amour

²³⁰ Cf. M. HENRY, P. RICOEUR, J-L. MARION, J-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Édition Critérion, pp. 18-19.

²³¹ *Ibidem*, p. 18.

²³² Cf. T.M. POULIQUEN, *À la croisée de la philosophie et de la théologie : L'anthropologie chrétienne de Hans Urs von Balthasar* dans FALQUE E. (dir), *Philosophie et Théologie en dialogue*, 1996-2006, Paris, Éditions l'Harmattan, 2005, pp. 135-152, ici p. 145.

est au cœur de l'existence et pour s'ouvrir à cela il n'est point nécessaire de s'appuyer sur la révélation. Cette conviction personnelle sera travaillée par Balthasar dans une œuvre théologique plus tardive : *La Théologique : Vérité du Monde*. Notre auteur se demande si l'amour ne peut pas constituer ce fondement caché du phénomène. Pour comprendre le phénomène dans sa vérité, on ne peut être dans une logique réductionniste qui dépouillerait le phénomène de tous ses transcendants. Notre auteur est à la recherche d'une unité de la vérité et croit la trouver dans l'amour²³³.

Le recherche de notre auteur nous fait comprendre la complexité du phénomène de la vérité et ouvre des pistes pour des recherches futures.

H.U. von Balthasar a pensé la vérité une et plurielle à partir de la philosophie (phénoménologie transcendantale) et de la théologie chrétienne. L'unité de la vérité peut-elle être pensée dans la philosophie sans faire appel à la théologie ? L'amour chez notre auteur paraît être comme un moteur qui meut l'être. Cet amour tire selon lui son énergie de Dieu qui est amour. Le mouvement de l'être peut-il être pensé d'une autre manière ? La phénoménologie semble être dépendante chez notre auteur de la théologie, penser la phénoménologie autrement dans la ligne de E. Husserl est-ce une régression ? Accepter une évolution de la méthode phénoménologique est-ce possible ? Quelle direction à prendre pour cette méthode ?

Hans Urs von Balthasar ne souhaite pas être un philosophe qui suit rigoureusement une méthode philosophique à la lettre, pour lui, la philosophie et la théologie peuvent être complémentaires et peuvent suivre le même but – la recherche de la vérité. L'apport théologique à la réflexion de notre auteur souhaite donner des ailes et des perspectives supplémentaires à cette existence et lui donner un sens qui ne s'épuisera pas. Effectivement, notre auteur est un théologien qui a osé la philosophie et ne se sépare pas d'elle.

²³³ Cf. H.U. BALTHASAR, *La Théologique. I. Vérité du Monde*, Namur, Édition Culture et Vérité, 1994, p. 7.

Bibliographie

Dictionnaires :

C. GODIN, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Fayard/Édition du temps, 2006.

M. ALBIN(éd)., *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, Éditions, Encyclopaedia Universalis, 2006.

P. EICHER, (dir), *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Éditions, Cerf, 1988.

Sources (Traductions française des œuvres de Hans Urs von Balthasar)

H.U. BALTHASAR, *La Théologique. I. Vérité du Monde*, Namur, Édition Culture et Vérité, 1994.

H.U. BALTHASAR, *À propos de mon oeuvre*, Bruxelles, Édition Lessius, 2002.

H.U. BALTHASAR, *La dramatique divine, II, Le personnage du drame, 2. Les personnes dans le Christ*, Paris, Éditions Lethielleux, 1984.

H.U. BALTHASAR, *La Gloire et la Croix, I , Apparition*, Paris, Édition Desclée de Brouwer, 1990.

H.U. BALTHASAR, *La Gloire et la Croix, IV, Le domaine de la métaphysique, 2, Les constructions*, Paris, Éditions Aubier, 1982.

H.U. BALTHASAR, *La Théologique II, Vérité de Dieu*, Namur, Édition Culture et Vérité, 1995.

H.U. BALTHASAR, *La vérité est symphonique*, Saint-Maur, Édition Parole et Silence, 2000.

H.U. BALTHASAR, *Le coeur du Monde*, Paris, Édition Desclée de Brower, 1956.

H.U. BALTHASAR, *Liturgie cosmique selon Maxime le Confesseur*, Paris, Édition Aubier, 1947.

H.U. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, Paris, Édition Beauchesne et ses Fils, 1952.

Ouvrages

- A. BOUTOT, *Heidegger*, Paris, Édition PUF, 1989.
- A. DE WAELEHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Édition de L'Institut supérieur de philosophie, 1946.
- A.-M. PONNOU-DELAFFON, *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Paris, Édition Parole et Silence, 2006.
- B. BOURGINE, J. FAMERÉE, P. SCOLAS, *Qu'est-ce que la vérité?* Paris, UCL, Édition Cerf, 2009.
- C. MICHALEWSKI (éd.), *Hegel: la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Édition Ellipses, 2008.
- D. BRIHAT, *De l'être ou rien, Heidegger et philosophie de l'être*, Paris, Édition Téqui, 1988.
- D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Édition l'Éclat, 1991.
- D. LORENZINI, A. REVEL, A. SFORZINI, (dir), *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Éditions J.Vrin, 2013.
- D. POPA, *Apparence et Réalité, Phénoménologie et psychologie de l'imagination*, Zurich, Édition OLMS, 2012.
- E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paris, Édition Desclée, 1993.
- F. ABDEL-NOUR, *Vérité et Amour, une lecture de « La Théologique » de Hans Urs von Balthasar*, Paris, Édition Cerf, 2013.
- F. JACQUES (dir), *La vérité une et plurielle*, Actes des journées de l'association des philosophes chrétiens, Paris, Édition Lethielleux, 2010.
- F. JEANSON, *La phénoménologie*, Paris, Édition Téqui, 1966.
- G.W.F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Édition Vrin, 1971.
- H.-J GAGEY, *Balthasar, Rahner deux pensées en contraste*, Paris, Édition Bayard, 2005

J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, t.II, Paris, Édition Cerf, 2002.

J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Édition Casterman, 1972.

J.-F. LYOTARD, *La phénoménologie*, Paris, Édition Presses Universitaires de France, 1956.

J.-L. MARION, et G. PLANTY-BONJOUR, *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, Édition PUF, 1984.

J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Édition N.R.F. 1943.

M. DUPUIS, *Cours d'anthropologie phénoménologique B*, Faculté de Philosophie Art et Lettres, UCL, Louvain-la-Neuve, année académique 2016-2017.

M. GUEROULT, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Édition Belles Lettres, 1939.

M. HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine*, Paris, Édition Gallimard, 1987.

M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Édition Authentica, 1985.

M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, t.I, Paris, Édition Cerf, 1963.

M. HENRY, P. RICOEUR, J.-L. MARION, J.-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Édition Criterion, 1992.

M. MAESCHALCK, *Cours d'idéalisme allemand*, UCL, Faculté de Philosophie art et lettres, année académique 2016-2017.

M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Édition N.R.F. 1945.

M.-D. PHILIPPE, *De l'Être à Dieu*, Paris, Édition Téqui, 1977.

N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la Vérité*, livre I, 18. Oeuvres complètes, tome I, Paris, Édition Vrin, 2006.

P. IDE, *Être et Mystère, La philosophie de Hans Urs von Balthasar*, Bruxelles, Édition Culture et Vérité, 1995.

P. IDE, *Une Théologie de l'Amour*, Bruxelles, Édition Lessius, 2012.

PH. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de M. Heidegger*, Paris, Édition Cerf, 1998.

R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Édition Librairie philosophique J.Vrin, 2013.

T.M. POULIQUEN, *À la croisée de la philosophie et de la théologie : L'anthropologie chrétienne de Hans Urs von Balthasar* dans FALQUE E. (dir), *Philosophie et Théologie en dialogue*, 1996-2006, Paris, Édition l'Harmattan, 2005, pp. 135-152.

Mémoires

S. MORETUS, *Étude parallèle de la vérité dans "De l'Essence de la Vérité" de M. Heidegger et "Phénoménologie de la vérité" de H. Urs von Balthasar*, (mémoire de licence en philosophie) Louvain-la-Neuve, UCL, 1993, (Promoteur C. Troisfontaine).

S. RIGUEL, *L'analogie de l'être dans la pensée de Hans Urs von Balthasar*, (mémoire de licence en philosophie) Louvain-la-Neuve, UCL, 1986, (Promoteur Mgr. André Léonard).

Articles

GREISCH J., « Un tournant phénoménologique de la théologie ? » dans *Transversalités*, janvier-mars 1997, 61-64, pp.75-97.

Compte rendus

E. TOURPE E., *Compte rendu de « Hans Urs von Balthasar, Épilogue »* trad. Camille Dumont dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série Nr 3, tome 96, 1998, pp. 537-544, ici p. 539.

J. VIDAL, *Compte rendu de Hans Urs von Balthasar, « Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde »*, trad. R. GIVORD, Paris, Edition Beauchesne, 1952 dans *Revue philosophique de Louvain*, troisième série, tome 54, nr 41, 1956, pp. 167 -169.

Articles consultés en ligne

A. LEONARD, « La foi chez Hegel et notre traité « De fide » », dans *Revue théologique de Louvain*, 3^e année, fasc. 2, 1972. pp. 160-176 en ligne :

DOI : 10.3406/thlou.1972.1169 page consultée le 13/03/2017.

E. TOURPE, « La liberté comme don. À propos d'un ouvrage récent de M. Bieler » dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, nr. 2, 1998, p. 411-422, ici p. 413 en ligne DOI:10.7202/401165ar page consultée le 8 janvier 2017

<http://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1998-v54-n2-ltp2161/401165ar/>

V. DAOUST, « Foucault et Taylor sur la vérité, la liberté et l'identité subjective », dans *Symposium*, vol 13, Issue 2, 2009, pp. 5-24. en ligne

DOI : 10.5840/symposium200913222 page consultée le 11/11/2016.

https://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=symposium&id=symposium_2009_0013_0002_0005_0024

P. RICOEUR, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre» , dans *BUBNER, CRAMER & WIEHL* (hrsg.) *Hermeneutik und Dialektik* , Tübingen: Mohr, 1970, pp.181-200, ici p. 181.

En ligne <http://cernet.unige.ch/biblio/ricoeu70.html> page consultée le 8 nov 16.