

LE THEISME NEOCLASSIQUE CONTRE LE THEISME CLASSIQUE

POUR SE DEVELOPPER, le « Principe d'Anselme » a besoin d'une définition de la notion de Dieu capable de supporter les conclusions dégagées par Hartshorne avec son recours à la modalité dans la logique moderne. La formalisation logique du second argument d'Anselme révèle les insuffisances de la notion de Dieu dans le théisme classique. Les deux grands échecs du théisme classique auxquels il faut remédier sont les suivants, son incapacité à penser Dieu en terme de relation d'une part, et son incapacité à penser la perfection de Dieu autrement qu'insurpassable d'autre part.

A. VERS UNE DEITE EN RELATION

1. Le problème du « comme si »

Les formulations d'Anselme, affirme Hartshorne, seraient d'une puissance incommensurable si seulement elles pouvaient être débarrassées des défaillances liées au théisme classique. Elles pourraient alors incarner l'aboutissement, l'issue finale des critiques les plus importantes des derniers siècles¹³⁵. Juste quelques petits changements doivent être effectués pour permettre aux formulations d'éclater dans toute leur splendeur. De plus, Anselme, pense Hartshorne, est conscient des limites du théisme classique. Il se débat vaillamment contre elles. Mais, hélas, cela ne revient qu'à déplacer les difficultés, et non pas à les résoudre. Un des exemples récurrents de Hartshorne, pour illustrer cette

¹³⁵ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 106.

tentative d'Anselme, est la question de la participation de Dieu au *pathos* de ses créatures. Ce qui nous amène à la question plus large de l'absolu et du relatif, à celle de la déité absolue ou de la déité relative. Et plus particulièrement à la question suivante : comment connaître Dieu en relation avec le monde (relatif), si Dieu est défini comme en relation avec rien¹³⁶ (absolu) ?

Les théologiens classiques – Hartshorne cite précisément Thomas d'Aquin et Philon – conçoivent Dieu comme absolument exempt de relation, comme totalement exclu de relation avec les créatures et les choses du monde. De surcroît, continue Hartshorne, il est admis dans le théisme classique que l'être ou l'essence de Dieu, c'est-à-dire ce que Dieu est en Soi-même, reste inconnu pour tous. De sorte que la seule chose que nous connaissons de Dieu, c'est Dieu en tant que cause du monde. Alors, s'il nous est impossible de dire quoi que ce soit sur le « Dieu-en-relation-avec-le-monde », selon l'expression de Hartshorne, il est peut être possible de dire quelque chose sur « le-monde-en-relation-avec-Dieu ». Dans ce cas, le monde, et non pas Dieu, est le sujet de la relation : « le-monde-en-relation-avec-Dieu ». Alors que Dieu est un terme, et non pas le sujet, dans cette relation : « le-monde-en-relation-avec-Dieu ». Cette distinction, faite par Hartshorne entre le sujet et le terme, est une distinction qu'il déclare valable et recevable pour les relations bien que malheureusement, déplore-t-il, elle ne puisse être transposée, ou appliquée à la plupart des relations entre Dieu et le monde telles qu'elles sont posées et comprises par le théisme classique. Pour expliquer cette hypothèse Hartshorne a recours à un exemple précis, cependant teinté d'espièglerie, le cas de Platon. A l'aide d'une analogie avec Platon, Hartshorne explicite cette distinction terme/sujet dans toute relation.¹³⁷ Platon, dit Hartshorne, en écrivant ses œuvres, se doute bien de l'influence possible de sa pensée sur les générations à venir. En revanche, il ne peut imaginer que Leibniz et Kant sont des penseurs

¹³⁶ Hartshorne, *The Divine Relativity*, page 15.

¹³⁷ Hartshorne, *The Divine Relativity*, page 16 et voir *The Logic of Perfection*, page 36.

dépendants de ses œuvres. Il ne peut pas non plus deviner, quelles questions, quelles parties exactes de ses livres, Leibniz et Kant, vont discuter ou critiquer. En effet, ce type de relation ne fait pas partie de l'expérience de Platon. De sorte que l'ignorance que Platon a de Leibniz et de Kant, ainsi que l'ignorance dans laquelle se trouve Platon en ce qui concerne les questions qui seront traitées, fondent l'indépendance même de Platon à l'égard, non seulement de Leibniz et de Kant, mais aussi des réactions de ces derniers à ses écrits. Quant à Leibniz et Kant, leurs relations à Platon s'instaurent au moyen de leurs connaissances des écrits de Platon.

A présent, opérons une analogie avec Dieu et le monde, tels qu'ils sont définis dans le théisme classique. La doctrine classique considère Dieu comme *actus purus*, comme pensée de la pensée, bref comme absolu. Et il faut bien entendre qu'« absolu » est l'opposé de « relatif », de ce qui est « en relation ». Or, si Dieu est absolu, alors Dieu ne peut ni aimer, ni connaître, ni sentir, ni vouloir le monde. En conséquence, si Dieu n'a aucune relation avec le monde, alors le monde ne peut pas non plus avoir de relations avec Dieu. Hartshorne pousse encore plus loin l'absurdité de la notion d'absolu en Dieu avec l'attribut par excellence du divin : l'amour. Si Dieu est absolu alors il est impossible de dire « Dieu aime le monde », sinon il y aurait une relation, et donc plus d'absolu, mais du relatif. Cependant, la doctrine classique accepte de dire que « le monde est aimé de Dieu ». Il est donc possible de dire « le monde est aimé de Dieu », mais il n'est pas juste de dire « Dieu aime le monde » ! Le Dieu, défini comme absolu, s'avère être une contradiction qui confine l'argument d'Anselme dans des apories irréductibles. L'« excuse » avancée par les partisans de la doctrine classique est toujours la même, critique Hartshorne. Elle consiste à dire qu'il faut s'attendre à ne pas parvenir à comprendre la déité, mais qu'en aucune manière il n'est possible d'admettre une quelconque

contingence, passivité, ou relativité, voire idée de devenir en Dieu.¹³⁸

Anselme lui aussi souffre de cette erreur de conception imputable à l'idée platonicienne de perfection divine. Il suffit de se pencher sur sa manière de traiter de la question de la miséricorde divine dans son *Proslogion* (8) pour en être convaincu.

Mais comment es-Tu aussi miséricordieux et impassible [Hartshorne dans sa propre traduction précise que cela signifie non relatif et indépendant¹³⁹] à la fois ? Car, si Tu es impassible, Tu ne compatis pas ; si Tu ne compatis pas, ton cœur n'est pas malheureux par compassion envers le malheureux, ce qui signifie : être miséricordieux. Mais, si Tu n'es pas miséricordieux, d'où vient aux malheureux une telle consolation ? (...)

Assurément, Tu l'es selon notre sens, Tu ne l'es pas selon le tien. Quand Tu nous regardes, nous qui sommes malheureux, nous sentons l'effet de ta miséricorde, Tu ne sens pas l'affect. Tu es donc miséricordieux parce que Tu sauves les malheureux et épargnes tes pécheurs ; Tu n'es pas miséricordieux parce que Tu n'es affecté par aucune compassion envers le malheur.¹⁴⁰

Anselme peine avec cette doctrine classique de l'absoluité de Dieu, et le contournement qu'il va tenter d'effectuer causera plus de mal que de bien. Selon Hartshorne, le remède est pire que le mal. En effet, la définition de Dieu d'Anselme « tel que rien de plus grand ne puisse être pensé » est une étincelle de génie. Mais elle s'accommode mal du paradoxe lié à l'absoluité de Dieu. Anselme relève la contradiction et se bat contre elle, sans cependant, pense Hartshorne, parvenir à se départir totalement de son allégeance à la doctrine classique. De sorte qu'Anselme ne va pas trouver de solution à ce problème. Il va, affirme Hartshorne, tout simplement le déplacer. Les réflexes classiques, le

¹³⁸ Saint Anselme, *Basic Writings*, translation S.W.Deane, introduction Hartshorne, Open Court Publishing, La Salle, Illinois, 1962, page 16.

¹³⁹ Hartshorne, *The Divine Relativity*, page 54.

¹⁴⁰ Anselme, *Monologion, Proslogion*, page 255.

présupposé de lecture d'Anselme l'empêchent de se défaire de l'idée du Dieu absolu. Anselme annonce un Dieu miséricordieux. Il utilise le verbe « regarder », Dieu nous regarde. Or, dit Hartshorne, et il en va de même que l'on utilise ce verbe ou un autre verbe du même genre tel que « voir », « savoir », ou encore « avoir l'intuition », en écrivant « Tu nous regardes », Anselme parle bien véritablement d'une relation.¹⁴¹ Anselme est alors ennuyé puisqu'il est en contradiction flagrante avec la doctrine classique de la divinité absolue et indépendante, à laquelle, insiste Hartshorne, Anselme reste attaché. Alors, Anselme entortille le problème. Dieu est, il est vrai, miséricordieux, mais Dieu ne ressent rien. Non seulement en vertu de la *via negativa*, Dieu est toujours par définition du côté négatif de l'adjectif, mais encore la supériorité de Dieu ne peut se trouver que dans la garantie de son absoluté. Aussi, entre souffrir, et non souffrir, Dieu est-il placé naturellement dans la non-souffrance. Donc, la compassion et la miséricorde de Dieu reviennent à faire comme si Dieu compatissait, ou était miséricordieux. Il faut entendre toutes les relations de Dieu avec le monde, sur le mode du « Dieu fait comme si » il avait des relations. Avec cette solution du « comme si », Anselme, s'offusque Hartshorne, prive le monde du seul privilège que Dieu pouvait lui offrir : le droit de croire qu'il existe quelqu'un qui puisse de manière infiniment subtile, et avec la plus adaptée des sensibilités, se réjouir de toutes nos joies et s'affecter de toutes nos peines.¹⁴² La solution du « comme si » est, selon Hartshorne, pire que celle du Dieu impassible. En effet, faire croire à des relations sans en avoir est pire que de ne pas en avoir sans rien chercher à faire croire, et cette attitude ne peut être attribuée à une déité digne de culte et de louange.

Bien plus, surenchérit Hartshorne, ne dit-on pas qu'aimer c'est souhaiter donner, plutôt que recevoir ? Avec le « comme si » d'Anselme, il est interdit au monde et à ses créatures de donner à Dieu car, en vertu de l'impassibilité totale de Dieu, c'est-à-dire de sa non-réceptivité et de son indépendance, Dieu ne peut rien

¹⁴¹ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 104.

¹⁴² Hartshorne, *The Divine Relativity*, page 54.

recevoir ni rien donner aux êtres. En conséquence, Dieu ne peut, en aucun cas, recevoir l'amour de ses créatures, ni leur donner de son amour. Et bien plus grave encore, avec cette notion du « comme si », Dieu feint, simule de ressentir ce que chacune de ses créatures ressent. Mais l'impassibilité de Dieu le prive, par définition, de toute réceptivité. Dieu ne connaît pas de joie, Dieu ne ressent pas de peine. Alors feindre et simuler la peine ou la joie, faire comme si Dieu ressentait des sentiments est impossible à imaginer. En effet, comment prétendre savoir ce que le chagrin signifie sans n'avoir jamais eu de chagrin ? Cela n'a aucun sens de savoir ce que la peine signifie sans jamais n'avoir connu de peine, s'offusque Hartshorne.

The denial that God, being strictly self-sufficient, can acquire additional value from us is for me as unacceptable as any proposal I know of in these matters. It is supposed to exalt God. I think it insults God. (...) It seems nonsense to me.¹⁴³

Ainsi Dieu est-il avec cette solution du « comme si » encore plus détaché du monde, et plus impassible que jamais. Cette solution ne convient pas du tout à Hartshorne. De plus, elle nuit fondamentalement à Anselme puisqu'elle le contraint à se heurter à une contradiction. Et cette contradiction assombrit totalement la découverte brillante de la définition de Dieu que donne Anselme. Anselme, déplore Hartshorne, gâche sa formulation à cause de sa manière de la construire.¹⁴⁴ Cette réponse erronée d'Anselme à l'impassibilité de Dieu, en le réduisant plus encore dans cette impassibilité, en aggravant finalement la conception classique, annihilerait, en quelque sorte, toute pertinence du discours d'Anselme sur Dieu. Hartshorne pense précisément qu'il faut être vigilant, et extraire l'argument d'Anselme de ces quelques erreurs liées à la conception classique de la notion de Dieu.

¹⁴³ Sia, Santiago, *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1985, post-script by Charles Hartshorne, page 115.

¹⁴⁴ Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, Open Court, 1967, page 18.

2. Ontologie et cosmologie

Hartshorne procède alors par analogie entre Dieu et ses créatures. Il est persuadé que l'analogie est une manière adéquate de raisonner sur Dieu. Il ne va pas s'agir de réduire Dieu à l'humanité, ce qui reviendrait à tomber dans le piège de l'anthropomorphisme. En revanche, il est concevable de cerner l'idée de Dieu à partir de sa création. L'être humain selon Hartshorne reste le mieux placé pour vivre ce qu'il vit, ressentir ce qu'il ressent, et donc expérimenter ce qu'il expérimente. La seule chose que l'être humain est capable d'appréhender de meilleure manière que son voisin est bien sa propre et unique expérience des choses et du monde. Ensuite, par analogie, il suffira d'extrapoler à la puissance exponentielle pour Dieu. Si un être humain est qualifié de « bon », raisonner de manière exponentielle pour Dieu reviendra à dire que Dieu est infiniment bon. Certes, se mettre à la place de Dieu est une hypothèse absolument impossible et inconcevable. En revanche, partir des personnes et raisonner de manière exponentielle – mais non exhaustive – pour tenter de frôler l'idée de Dieu, semble à Hartshorne la méthode la plus appropriée. Il est fidèle en cela à la définition anselmienne de Dieu en tant que « tel que rien de plus grand ne puisse être pensé ». Il s'agit ici de toucher les limites bien réelles de la réalité perçue par l'humain pour à peine parvenir à parler de Dieu. L'analogie faite entre notre perception du réel avec celle de la déité peut alors s'élaborer tout en conservant une immense révérence à l'égard de Dieu. Hartshorne ne perd jamais de vue que notre savoir sur Dieu demeure infinitésimal. Ce faisant, nous nous devons de continuer à réfléchir sur l'idée de Dieu afin d'éliminer les définitions erronées qui ont malheureusement contribué à rendre toute notion de Dieu inutile et désuète. Dieu est vivant, dit Hartshorne, mais Dieu n'est pas le despote que nous pensons qu'il est.¹⁴⁵ Et c'est pour mieux répondre à ce souci de réhabilitation de l'idée de Dieu

¹⁴⁵ Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, lire la quatrième de couverture.

que Hartshorne entreprend d'étudier de manière quasi holistique la notion de Dieu.

Le principe qui gouverne l'analyse du réel pour l'être humain se résume chez Hartshorne en une équation explicite : l'analyse du réel = l'analyse de l'expérience. Ce que l'on vit, ce que l'on ressent – c'est-à-dire ce que l'on expérimente – fonde la réalité, notre réalité. Aussi cette phrase que vous lisez, noir sur blanc, est-elle pour vous une expérience de la réalité. Lors de cette expérience, nous prenons conscience de la réalité. Nous appréhendons le réel ; nous lisons une phrase. Notre expérience devient notre réalité. La réalité est donc une structure que l'on peut saisir. Elle est une structure intelligible. La raison humaine peut alors appréhender cette structure. En effet, pour Hartshorne, la réalité est une structure intelligible. La raison humaine peut donc l'appréhender. L'être humain possède la capacité de comprendre la réalité. Son expérience l'ouvre à tout ce qui existe et par conséquent fonde des idées empiriques ou métaphysiques de quelque nature qu'elles soient. Hartshorne considère que ce que l'être humain connaît le mieux est sa propre expérience du monde. Partant de ce constat, Hartshorne transpose cette équivalence à la nature de la réalité, en général. La démarche d'Hartshorne suppose que ce que l'être humain connaît embrasse tout ce qui peut être connu. Dès lors, l'expérience faite de la réalité à chaque instant est une expérience exhaustive à l'échelle humaine.

Prenons un exemple. Vous lisez cette page, C'est l'expérience de votre lecture qui vous fait prendre conscience de votre acte de lecture, votre réel est de lire. Cet acte de lire est le seul acte que vous appréhendez et qui vous est connu. Telle est donc la réalité, ce que vous expérimentez. Il y a donc une véritable relation d'équivalence entre ce que vous percevez et ce qui est réellement. Cependant, Hartshorne nuance l'équation : analyse du réel = analyse de l'expérience. L'appréhension humaine de la réalité n'englobe pas la totalité de la réalité ni ne la perçoit sans parasites. En revanche, l'expérience que Dieu vit, elle, ne souffre d'aucune distorsion des choses réelles et ne perd aucune parcelle

de la réalité. Dieu, dit Hartshorne, est « à la fois créature et créateur dans sa toute inclusivité mais encore la réalité dans sa globalité.¹⁴⁶

Afin de mieux comprendre cette nouvelle donnée, prenons un exemple concret. Hartshorne construit sa théologie à partir de l'œuvre du philosophe et mathématicien Alfred North Whitehead. Les termes qui suivent sont ceux qui gouvernent la philosophie du *Process*, philosophie que Hartshorne a déchiffrée et transposée dans le domaine de la théologie. Nous nous inspirons directement des méthodes utilisées par Hartshorne qui utilise volontiers des histoires. Willy est un jeune garçon âgé de seize ans qui joue un morceau pour piano à quatre mains avec Charlotte âgée de quinze ans. Willy et Charlotte sont des entités actuelles ou « actual occasions ».¹⁴⁷ Ces entités actuelles expérimentent le plaisir de jouer du Schubert à quatre mains. Leur expérience même, cette activité engendrée par le jeu – l'écoute, la concentration, le déchiffrage – sont l'ensemble des sentiments provoqués par leur occupation. La somme de tous ces sentiments ressentis individuellement par chaque entité actuelle est le phénomène de 'concrecence'. Chacun des interprètes appréhende cette expérience de manière singulière. Willy a peut-être des difficultés parce que sa partie est plus ardue. Charlotte peut être distraite par les erreurs de Willy. Willy ressent alors le relâchement de Charlotte. Il ressent les émotions de Charlotte : c'est la « préhension ». Celle-ci est constituée de ce que l'autre expérimente, de ce que l'autre devient dans son expérience, bref de ce que l'autre ressent dans son devenir intime. L'action de récapituler la somme de ces sensations, de toutes les assimiler est la « satisfaction ». Dans une vision hartshornienne, l'expérience humaine de Willy et de Charlotte constitue une expérience du monde et de la réalité. Willy, selon cette conception hartshornienne, est le mieux placé pour sentir son propre jeu de

¹⁴⁶ Hartshorne, *Logic of Perfection*, page 269. « It follows that the togetherness of creator and creature is itself the inclusive creature, and is also the inclusive reality. »

¹⁴⁷ Ils sont exactement une société d'entités actuelles, mais pour notre exemple nous laissons de côté cette nuance.

piano de manière fidèle et globale. Cependant Willy ne perçoit la réalité que de manière humaine, c'est-à-dire réduite, non exhaustive, et truffée de parasites. Seul Dieu, en tant que « all inclusive experience », a la capacité d'embrasser de manière inclusive la « concrescence » de chaque entité actuelle du monde.

Nous pouvons résumer le mouvement de pensée de Charles Hartshorne de la sorte : l'expérience humaine et la perception sont des moyens subjectifs et limités de connaître la réalité. Cela nous met à même de parler d'une relation d'équivalence entre l'expérience et la réalité.

3. Une déité en relation

Dieu, pour Anselme, fait « comme si » il ressentait de la miséricorde envers ses créatures. Nous avons vu que cette conception des relations, si toutefois il est encore possible ici de parler de relation, est contraire à l'idée religieuse de Dieu selon Hartshorne. Car comment rendre un culte, ou comment louer un Dieu qui feint d'être en relation et qui est incapable de connaître la nature de la relation ? Pour répondre à cette conception erronée, Hartshorne insiste sur un nouveau principe ontologique. Un principe qui selon lui préside à toute existence : le principe de relation. La relation supplée à la notion plus classique de substance, si bien définie par Aristote, et de laquelle Anselme reste l'héritier. Qu'est-ce que cette notion de substance ? L'école de Milet, de Parménide et plus clairement d'Aristote ont fortement marqué la pensée occidentale de leur influence. La *substance* ou *être en tant qu'être*, comme Aristote l'a nettement exprimé, a constitué et constitue toujours l'essentiel de la philosophie occidentale. Clef de voûte de la philosophie, la notion de *substance* augmente de manière sensible la difficulté rencontrée par les philosophes et les théologiens tels qu'Anselme pour imaginer un autre principe ontologique que celui de la substance. La finalité de la philosophie demeure alors en grande partie une tentative de connaître cet être en tant qu'être, c'est-à-

dire la *substance*. S'extraire de cette habitude de pensée est un effort inconcevable, tant la tradition s'impose comme règle unique, comme présupposé de lecture. Pour dépasser les apories rencontrées par le dualisme platonicien (Idée et objet réel), Aristote décrit un nouveau dualisme, matière et forme. Cette dualité entre l'universel et le singulier, le concret et le général sous-tend les conceptions des théologies classiques. Avec Hartshorne, la pensée s'articule autour d'un autre questionnement, celui de la *relation*. Ce n'est plus la substance, être en tant qu'être et par-là même immuable, qui l'intéresse. La substance telle qu'elle a été définie par Aristote n'est susceptible d'aucun changement. L'être fait que les choses qui changent *sont*. Cependant l'être lui-même ne change pas. Il est inaccessible aux modifications, il est « être en tant qu'être et s'oppose ainsi fondamentalement au système de pensée fondée sur la relation. Un des principes de la relation n'est-il pas la possibilité d'être influencé par les altérations survenues à soi-même ou aux autres ? De plus, un des points fondamentaux d'Aristote est la causalité. La substance n'est pas susceptible de recevoir des déterminations dues au hasard, ce qu'on appelle des accidents. L'accidentel ne peut être conceptualisé dans la logique aristotélicienne. Tout ce qui relève de l'indéterminé, du hasard, du contingent, n'entre pas dans la conception du connaissable, du sensible et de l'intelligible. Dès lors, le dieu d'Aristote, pur intelligible, pur esprit, ne connaît pas d'accidents. Le mouvement de ce Dieu est d'être immobile. Cette structure métaphysique aboutira à l'idée classique commune du Dieu immuable que le nouveau théisme de Hartshorne remet fondamentalement en question. La relation devient fondamentale chez Hartshorne alors que chez Anselme la pensée reste fondée sur des catégories substantialistes. C'est à cause de cette différence qu'Anselme reste coincé et rencontre des paradoxes qui nuisent à la pertinence de son argument. Aussi la transposition de ces deux systèmes de pensée en théologie, c'est-à-dire penser Dieu comme substance d'une part, et Dieu comme relation d'autre part, donne-t-elle des résultats très différents.

Comment Hartshorne parvient-il à ce principe ontologique de relation ? En utilisant encore l'analogie. La nature humaine est ce que dans la nature nous connaissons le mieux. L'humanité est l'instance suprême de la nature en général¹⁴⁸, dit Hartshorne. Or, le monde est relationnel. Les choses, les êtres sont affectés les uns par les autres. Rien d'autre que la socialité et la relation gouvernent l'ordre du monde. De sorte que pour Hartshorne, la structure sociale est la structure de la réalité.¹⁴⁹ La structure sociale est la structure ultime de l'existence. Cette socialité s'étend alors à la totalité de la réalité. C'est-à-dire que par analogie avec l'être humain, le principe de socialité ou de relativité s'applique aussi à la déité. Nous sommes des êtres en relation, donc il est possible de penser que la déité est aussi régie par la socialité. Le cœur même du paradoxe rencontré par Anselme éclate alors. « Mais comment », demande Anselme, « es-Tu aussi miséricordieux et impassible à la fois ? » (*Proslogion* 8). La notion de Dieu n'est plus assujettie à l'idée classique de perfection. Elle est libérée de cette absence totale de souffrance et de ressentir pour devenir ce que A. N. Whitehead désigne du terme de « compagnon de souffrance qui comprend ».¹⁵⁰ Ainsi l'argument d'Anselme se trouve-t-il délivré d'une de ses contradictions majeures. Hartshorne, en effet, est convaincu que l'argument d'Anselme, passé au crible d'un théisme autre que classique, c'est-à-dire d'un théisme dépêtré de tout paradoxe incurable¹⁵¹, peut recouvrer son authentique acuité et son incontestable puissance. Le principe de relation est un des composants essentiels de ce nouveau théisme contre lequel aucune des objections habituelles ne peut être invoquées.

A présent que nous avons établi avec Hartshorne la nature sociale et relationnelle de l'existence, il est temps de se demander

¹⁴⁸ Hartshorne, *The Divine Relativity*, page 27.

¹⁴⁹ Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, page 77. C'est Hartshorne qui souligne l'article 'la'.

¹⁵⁰ Hartshorne, *ibid.*, page 14. Hartshorne cite Whitehead. « God is the fellow sufferer who understands. »

¹⁵¹ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 103.

ce qu'il en est de la nature de l'Être éminent. La réponse à cette interrogation, dit Hartshorne, détermine l'avenir de toute la théologie.

Can technically precise terms be found which express the supremacy of God, among social beings, without contradicting his social character?¹⁵²

Somme toute s'interroger sur la nature de l'Être éminent revient à formuler autrement, avec d'autres termes que ceux d'Anselme, le souci qui occupait ce dernier dans son *Proslogion* 8. Ce questionnement demeure primordial puisque sa réponse dépend en amont de la conception que l'on a des créatures. Il y a, selon Hartshorne, une correspondance directe entre la conception que nous nous faisons des créatures et la conception que nous avons de la théologie. Logiquement la première commande la seconde. Si des erreurs sont commises dans la compréhension des créatures, des êtres humains, alors ces erreurs seront répercutées en théologie. C'est bien ici encore une résultante logique du principe de socialité ou de relativité de toutes choses. Ce qui affecte les uns affecte irrémédiablement les autres.

Définir ce principe original de socialité, dans lequel la relation devient le seul fondement est une tâche de longue haleine. Hartshorne a dû se départir des habitudes grecques. Il a étudié et analysé des systèmes de pensée complexes et inhabituels tels ceux de Peirce, Fechner ou Whitehead. Quel souci et quelle utilité une telle entreprise guide-t-elle ? Celui, pensons-nous, de délivrer le théisme classique de ses paradoxes incurables, et de définir une nouvelle métaphysique. Cette métaphysique est, comme l'affirme Hartshorne, l'élément essentiel et indispensable pour réhabiliter l'argument anselmien. Certes, l'étude que mène des penseurs contemporains de l'œuvre de Hartshorne s'est faite sans référence directe et explicite à Anselme. Il n'en demeure pas moins que le dessein poursuivi est bien celui de restaurer ce que

¹⁵² Hartshorne, *The Divine Relativity*, page 26.

Hartshorne qualifie lui-même de « coup de génie » d'Anselme, c'est-à-dire sa définition de Dieu et son argument.

B. VERS UNE DEITE SURPASSABLE PAR ELLE-MEME

Tout lecteur est affecté d'un présupposé de lecture conditionné par son époque, sa culture et sa sensibilité. Avec Anselme, il y a quelques points pour lesquels des présupposés de lecture sont décelables. Ces présupposés déterminent considérablement la pensée d'Anselme. Les identifier est l'élément préalable à la compréhension plus large et fondamentale de l'argument d'Anselme. Un présupposé n'est pas dans notre définition un défaut. Un présupposé est un réflexe, un mécanisme qui décide d'une certaine interprétation et conception de la réalité. Le présupposé varie d'une lecture à l'autre, d'une tradition à l'autre, ignorer le présupposé de compréhension de l'autre c'est s'exposer à ne jamais pouvoir saisir intelligemment sa pensée.

Anselme, pense Hartshorne, considère comme naturel que Dieu soit l'objet universel de culte. Ce présupposé est celui de la foi entendue comme une révérence à l'égard de Dieu. Dieu est celui à qui les créatures sensées vouent un culte. De plus, si Dieu devait connaître un supérieur, quelque chose qui serait plus grand que Lui, ajoute Hartshorne, seuls les ignorants ou les superstitieux pourraient le louer et lui vouer un culte. Parce que s'il y avait quelque chose de plus grand que Dieu, les créatures, dit Hartshorne résumant Anselme, ne seraient plus en mesure de l'adorer ; elles pourraient à la rigueur le craindre ou l'admirer mais pas l'aimer sans réserve.¹⁵³ Cette louange naturelle à Dieu traverse l'œuvre d'Anselme. Elle n'apparaît pas toujours sous les traits manifestes de la foi, mais s'exprime dans des présupposés, des notions préétablies. Nous allons examiner deux de ces notions préétablies chez Anselme : la première est celle de la notion de

¹⁵³ Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 26.

maximum absolu de grandeur, et la seconde celle de la surpassabilité ou non de Dieu.

1. Le présupposé du maximum absolu de grandeur

Déterminé par ce qu'il croit et pense, Anselme comprend sa propre définition de la grandeur de Dieu. Anselme, nous l'avons vu, est dépendant du théisme classique, et partie prenante de la doctrine qui en découle et à laquelle il adhère. Le Dieu du théisme classique est une substance éternelle et parfaite. A cela, il ne faut pas oublier d'agréger le caractère primordial de l'unicité de Dieu. Nous avons vu que Plotin hérite particulièrement cette idée d'un Dieu un et indivisible. Toutes ces caractéristiques sur les attributs de Dieu mettent en place le présupposé de lecture d'Anselme au sujet de la notion de grandeur chez Dieu. Par « plus grand » dans sa définition de Dieu en tant que « tel que rien de plus grand ne puisse être pensé », Anselme entend que l'état actuel de Dieu est l'état maximum et absolu dans lequel Dieu peut se trouver. De sorte que Dieu concentre dans cet état actuel toute la supériorité et toute la puissance possible. Il n'est alors pas envisageable que Dieu puisse être plus grand que ce que Dieu est déjà dans son état actuel. Pas même Dieu Soi-même, dit Hartshorne, dans quelque état concevable qu'il peut être n'est plus grand que ce qu'il est actuellement.¹⁵⁴ Demandons à Anselme ce qu'il entend par « plus grand ». Il répond ce que Hartshorne formalise ainsi : x est plus grand que y pour autant que si x est, alors y n'est pas, quelque chose « qu'il est mieux d'être que de ne pas être ».¹⁵⁵ Cette traduction en formule mathématique est simple à comprendre s'il est tenu compte du présupposé de lecture d'Anselme. Présupposé qui présuppose des idées préétablies de Dieu : son unicité et son indivisibilité. « x est plus grand que y » pour autant que si « x est quelque chose qu'il est mieux d'être que de ne pas être » signifie que « Dieu est plus grand que y » pour autant que « Dieu est

¹⁵⁴ Hartshorne, *Logic of Perfection*, page 35.

¹⁵⁵ Hartshorne, *Anselm's Discovery*, pp. 25-26.

quelque chose qu'il est mieux d'être que de ne pas être ». Or, Dieu est Un, c'est-à-dire que Dieu ne connaît pas et ne peut pas connaître, d'état différent de celui que Dieu connaît actuellement. Dieu est indivisible, c'est-à-dire que Dieu ne connaît, ni ne peut connaître d'états successifs. Dieu n'a qu'un seul et unique état une fois pour toutes. Donc l'état de Dieu est un et indivisible, bien plus, l'état actuel de Dieu, l'état dans lequel Dieu est, reste un et indivisible. Alors Dieu est plus grand que y, pour autant que Dieu est, dans l'état actuel dans lequel il est, plus grand que y, et, sous-entendu, plus grand de manière unique et absolue. Dieu ne peut être plus grand que ce qu'il est actuellement puisque l'état actuel de Dieu est le seul et unique état possible de Dieu. En conséquence Dieu ne peut pas Soi-même dans quelque état concevable qu'il peut être, être plus grand que ce qu'il est actuellement. Ce présupposé de lecture anselmien est un présupposé stérile. Il est responsable de la perte de pertinence de la définition de Dieu selon Anselme. Anselme, en quelque sorte, est victime de cette lecture dénaturante de sa définition de Dieu qui cependant demeure brillante. Présupposé stérile et dénaturant parce qu'il empêche à cette définition d'éclater dans toute sa virtuosité. L'hypothèse la plus vulnérable d'Anselme, dit Hartshorne, est sa certitude que l'idée d'un maximum absolu de grandeur est une idée logique et sensée pour tous.¹⁵⁶

La prénotion de Dieu du théisme classique émousse la définition de Dieu anselmienne. Nous le voyons, c'est bien une forme déterminée de vénération de Dieu qui pousse Anselme à comprendre la déité. Cette propension, déjà décrite précédemment, est celle du théisme classique qui incite à vénérer la déité en abdiquant toute recherche intellectuelle sur Dieu. Quels sont les reproches à faire à cette compréhension d'Anselme du maximum absolu de grandeur ? D'abord, selon Hartshorne, Anselme ne pouvait pas réellement échapper à ce présupposé de lecture. En effet, cette tradition de lecture remonte à Platon et traverse des générations de penseurs tels que Aristote, Philon,

¹⁵⁶ Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 103.

Plotin et Augustin.¹⁵⁷ La lignée qui mène à Anselme est donc en soi prestigieuse. Ensuite, pense Hartshorne, les critiques de la définition de Dieu d'Anselme n'ont même pas été eux-mêmes capables de saisir le problème lié à la notion du maximum absolu de grandeur. Ce ne sont pas les critiques d'Anselme qui ont relevé cette éventuelle difficulté, remarque non sans malice de Hartshorne, car leur empressement à réfuter en bloc la définition de Dieu les a dispensés de lire les quatre pages du *Proslogion* II-IV dans lesquelles l'argument est présenté.¹⁵⁸ C'est un des fervents défenseurs d'Anselme et de sa définition de Dieu qui le premier a envisagé le problème éventuel : Leibniz. Reprenons la définition d'Anselme, « tel que rien de plus grand ne puisse être pensé ». Pensez à un nombre élevé, le plus grand que vous puissiez penser. Un nombre encore plus grand et plus élevé peut être pensé. La question qui se pose est de savoir si cette logique de raisonnement ne pouvait pas s'appliquer aux êtres. Pensez à un être tel que rien de plus grand ne puisse être pensé. Ne serait-il pas cependant possible de penser un être encore plus grand que celui auquel vous pensez ? Telle est la teneur de la limite pressentie par Leibniz de la prénotion de maximum absolu de grandeur d'Anselme. Leibniz répond, et prévient ainsi toute critique : la différence doit être faite entre le quantitatif et le qualitatif. Ce qui aujourd'hui encore reste d'une actualité vive. La grandeur, la supériorité doit être pensée sur le mode qualitatif et non plus quantitatif. Le « tel que rien de plus grand ne puisse être pensé » ne doit pas être compris dans sa signification quantitative mais dans sa signification qualitative pour remédier à toute objection. Il faut en conséquence exclure la notion de quantité, et la notion de « plus grand » ne pose plus aucun problème dans la définition d'Anselme.¹⁵⁹

Comme nous l'avons vu, les présupposés de lecture ne sont pas toujours des présupposés réfléchis et raisonnés. Il importe

¹⁵⁷ Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 27.

¹⁵⁸ Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 26. Hartshorne cite ensuite Leibniz comme le meilleur point de départ pour clarifier l'ambiguïté autour de l'argument d'Anselme.

¹⁵⁹ Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 27.

néanmoins pour la sauvegarde de la réflexion de reconnaître que ces présupposés sont toujours présents. Hartshorne les dénonce chez Anselme ; il les identifie, leur donne une forme, un contenu. Tout cela, Hartshorne le fait, afin de pouvoir trouver une voie nouvelle, une métaphysique nouvelle et saine, exempte de tous les paradoxes attachés aux présupposés du théisme classique. Nous verrons plus tard comment Hartshorne restaure cette notion de maximum absolu. Il existe un second présupposé engendré par la révérence qualifiée par Hartshorne d'« excessive » envers la déité : le présupposé de la non surpassabilité de Dieu.

2. Le présupposé du Dieu insurpassable

Ce présupposé, partagé à la fois par le théisme classique et sa réponse le théisme néoclassique, constitue pour Hartshorne une intuition idoine de la notion de Dieu, de la notion de la perfection en Dieu. Hartshorne l'identifie comme le présupposé de l'« *a priori* de l'excellence » de Dieu.¹⁶⁰ Dieu est donc l'Être suréminent, Dieu est le fondement de l'être. La notion de la surpassabilité ou non de Dieu pose problème et entache la portée de la définition anselmienne de Dieu. Dans une analyse récurrente, Hartshorne souligne les subtiles ambiguïtés et le caractère imprécis recelés par la formule « tel que rien de plus grand ne puisse être pensé ».¹⁶¹ Cette définition peut être comprise de deux manières différentes. La première signification nous permet de concevoir une entité telle qu'aucune autre entité ne puisse être pensée plus grande. Cette compréhension exclut toute possibilité que Dieu soit surpassé par quoi et par qui que ce soit. La seconde signification est plus subtile. Elle désigne la possibilité de concevoir un individu tel qu'aucun autre individu, souligne Hartshorne, ne puisse être pensé plus grand. Ce qui ouvre alors la possibilité au même individu d'être conçu, de

¹⁶⁰ Hartshorne, *Logic of Perfection*, page 34.

¹⁶¹ Voir Hartshorne, *Logic of Perfection*, page 35, et Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 105.

manière potentielle, plus grand que dans l'état actuel dans lequel il se trouve actuellement. La subtilité tient dans le morceau de phrase 'aucun autre individu' sur lequel insiste Hartshorne. L'accentuation sur le « aucun autre individu » laisse un espace à la possibilité que le même individu, qui n'est donc pas un autre individu, puisse lui-même se surpasser. Autrement dit, il est potentiellement possible de penser que Dieu reste le plus grand être insurpassable par aucun autre individu, sinon par Dieu Soi-même.

Et Anselme que comprend-il ? C'est là que le bât blesse. Anselme ne conçoit pas la potentielle surpassabilité de Dieu par Soi-même. Cela en raison des présupposés de lecture attrapés au contact des conceptions classiques de Dieu. Hartshorne, toujours aussi créatif, imagine la possible réponse d'Anselme à cette question de la potentialité d'auto-surpassabilité de Dieu. Un être, répondrait Anselme, qui se surpasserait soi-même pourrait être surpassé plus encore par un autre être qui serait si complet que cet autre être ne pourrait pas être surpassé par soi-même. Hartshorne objecte, à la réponse fictive d'Anselme, qu'elle réduirait à une contradiction pure la seconde signification. Aussi faut-il l'oublier.¹⁶²

Anselm failed to notice, (1) that between unsurpassability by others, and unsurpassability by anyone, even by self, and (2) that between necessity of bare existence and necessity of concrete actuality as well, are both resolved in the same way – by denying the simple or absolute forms of unsurpassability and necessity and accepting the more complex or qualified forms. Thus we have unsurpassable, *except* by self, and necessary, except in concrete actuality.¹⁶³

En résumé, nous avons pu voir que les présupposés de lecture propres à Anselme sur la question de Dieu diminuent considérablement la pertinence actuelle de sa définition de Dieu. Ce qui pour Hartshorne est dommageable. Le présupposé du

¹⁶² Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 105.

¹⁶³ Hartshorne, *Insights and Oversights of Great Thinkers*, page 100.

maximum absolu de grandeur, et celui de la surpassabilité de Dieu sont de véritables soucis pour Hartshorne. Ces présupposés, Hartshorne les considère comme de tous petits changements à effectuer. Cela dit, se dépêtrer de présupposés de lecture exige au préalable non seulement de reconnaître leur existence mais encore de les identifier et de trouver une parade idoine. Ce souci entraîne alors Hartshorne à repenser toute la réflexion sur Dieu. Hartshorne envisage à nouveaux frais les notions d'essence et d'existence et s'interroge sur la teneur de la nature divine. Bref Hartshorne doit s'atteler à la longue et difficile tâche consistant à reconstruire la notion même de Dieu. A ce titre, Anselme contribue encore à aider Hartshorne dans sa recherche.

3. Vers le théisme néoclassique

Avec Hartshorne, on est aussi contraint de déchiffrer certains schémas. Il y en a un qu'il est particulièrement fier d'avoir mis en place et pour lequel il souhaite que l'on se souvienne de lui.¹⁶⁴ Son schéma qui analyse les seize manières logiquement possibles de penser Dieu et le monde, et en particulier sa défense de la seizième manière, la seule qui peut être considérée comme cohérente. Il est d'autant plus satisfait de cette schématisation que cette dernière a pris tout de même plus de cinquante ans avant d'être à ce point réussie. Ce schéma peut être considéré comme la récapitulation de tout le travail hartshornien de déconstruction du théisme classique et de sa reconstruction en théisme néoclassique. Tous les points que nous avons abordés dans cette étude trouvent en effet en ce schéma leur parfaite illustration.

Tout est affaire de nécessité et de contingence dans la manière de penser Dieu et le monde. Le théisme classique s'est enchaîné à une idée de Dieu substantialiste. Cet *actus purus* défini par Thomas d'Aquin a réduit la déité à une vision unipolaire, à un aspect unique. Dieu ne peut, en vertu de la définition classique de

¹⁶⁴ Hartshorne, « Points of View: A Brisk Dialogue », page 42.

la perfection, être autre chose qu'indépendant, immuable et impassible, c'est-à-dire, avec les termes de Hartshorne, une déité totalement exempte de contingence. Cela devient absurde lorsque les êtres humains, le monde, se mettent à penser leur relation à la déité. En effet, une déité doit pour l'être humain posséder un caractère fondamental ; celui de pouvoir être adoré, d'être loué par un culte. Hartshorne entend cette capacité à être adoré sans distinction de tradition ou de religion. Ce qui importe, c'est de pouvoir adorer une déité parce qu'elle est digne d'être louée, d'être l'Objet Universel de culte. Or, Anselme l'exprime très nettement, la déité définie par le théisme classique se heurte constitutivement à son incapacité à ressentir, ou à être affectée par les choses et les êtres, bref avec le langage de Hartshorne à être contingente au monde. D'une certaine manière, Hartshorne dirait que cette déité classique reste cantonnée à son seul aspect nécessaire et abstrait. Le théisme classique pense la déité dans un seul aspect absolu. Dans le schéma ci-dessous, il est représenté par le couple N.c. la première lettre, toujours en majuscule, représente l'état de Dieu, la deuxième lettre, toujours en minuscule, représente l'état du monde. Donc ici, dans N.c, Dieu est N comme nécessaire, et le monde est c comme contingent. Ce couple N.c correspond à une vision du monde et de Dieu où Dieu est absolu, un *actus purus* qui n'a pas de relation avec le monde, alors que le monde contingent dépend entièrement de ce Dieu nécessaire. Le schéma présente seize cas possibles.¹⁶⁵ Tous n'ont pas besoin d'être longuement expliqués. Les cas extrêmes parlent d'eux-mêmes. Par exemple, la lettre o, donc en minuscule si elle qualifie le monde, et en majuscule si elle qualifie Dieu, signifie zéro et désigne ce qui n'est ni nécessaire, ni contingent. Le cas extrême O.o est donc envisagé : Dieu comme ni nécessaire ni contingent et le monde comme ni nécessaire ni contingent. Cette combinaison désigne une espèce de vide, difficilement pensable.

¹⁶⁵ Hartshorne, *The Zero Fallacy*, page 83.

NECESSITY AND CONTINGENCY AS APPLIED TO GOD AND THE WORLD

(Hartshorne's Model Somewhat Revised by Joseph Pickle)

	I	II	III	IV
1.	N.n	C.n	NC.n	O.n
2.	N.c	C.c	NC.c	O.c
3.	N.nc	C.nc	NC.nc	O.nc
4.	N.o	C.o	NC.o	O.o

- I. = God is in all respects necessary
- II. = God is in all respects contingent
- III. = God is (in diverse respects) necessary and contingent
- IV. = God is impossible (or has no modal status)

- 1. = World (what is not God) is in all respects necessary
- 2. = World is in all respects contingent
- 3. = World is (in diverse respects) necessary and contingent
- 4. = World is impossible (or has no modal status)