

LA PERTINENCE DE L'ONTOLOGIE POUR LA THÉOLOGIE

PAUL FAVRAUX, S.J.

Institut d'études théologiques, 88, rue des Atrébates, 1040 Bruxelles

Abstract. Ontology is still relevant for the reception of Christian revelation. Transcendental subjectivity, whose main role is to constitute, calls out for a deeper foundation. It is this deeper foundation that supplies an ontology of participation of all beings in Being and in God, as found in St Thomas and in some interpretations of his work (those of E. Gilson, A. Chapelle, A. Léonard). God's immanence in humanity and in creation, and human participation in Being and ultimately in God, enable us to conceive of a causal action upon the whole of humanity and upon the whole of creation, a causal action issuing from the death-resurrection of Christ. In the context of contemporary philosophy, marked too unilaterally by finitude and historicity, this ontology needs to be supplemented by an anthropological reflection on liberty – liberty donated to itself (C. Bruaire) rather than liberty uniquely devoted to an indefinite search of itself. This is the main point behind A. Chapelle's anthropology. Moreover, it is this sense of liberty that underlies at the same time a genuine pathway to ethics.

I. PHILOSOPHIE ET REVELATION

Toute philosophie n'est pas compatible avec le donné de la révélation ou de la théologie. En l'occurrence, une philosophie de la subjectivité transcendantale considérée comme unique instance donatrice de sens – subjectivité constituante – rend inintelligible une formule comme celle de saint Paul dans l'épître aux Romains : « Christ, au temps fixé, est mort pour des impies » (Ro 5, 6-10). Comment un autre homme et sa mort pourraient-ils avoir quelque influence sur moi ; a fortiori, comment un homme particulier pourrait-il avoir une influence universelle ? Certes, un homme peut influencer sur un autre par l'exemple proposé à sa détermination éthique : mais il s'agit alors de l'assomption par la subjectivité (toujours prise comme cen-

tre d'initiative) d'un modèle qui lui fait face ; ainsi encore l'intersubjectivité, la rencontre interhumaine peut-elle bien édifier une sorte de subjectivité transcendante progressivement et partiellement commune (comme chez Merleau-Ponty). Mais comment concevoir la possibilité d'une influence sur un sujet défaillant ou « absent » (« quand nous étions encore pécheurs ... Christ est mort pour des impies »). Il faudrait en ce cas une influence, un agir plus intérieurs ; il faudrait que le Christ devienne comme immanent à l'universalité des subjectivités. Il faudrait en ce cas que la subjectivité transcendante et son agir soient précédés, ou fondés dans une subjectivité et un agir plus profonds.

II. SUBJECTIVITE TRANSCENDANTE (CONSTITUANTE) ET METAPHYSIQUE

Il faut donc dépasser la subjectivité transcendante. Plusieurs philosophes s'y sont employés. Je n'envisagerai pas le cas de Husserl, mais j'évoquerai bien sûr la philosophie de Heidegger. L'Être se donne (ou « Il y a l'Être » ?) : « Es gibt Sein ». L'étant humain n'est pas le Seigneur des étants, mais se doit d'être à l'écoute de l'Être. La subjectivité du Dasein est fondée dans l'Être et dans sa Vérité. On peut certes se demander, à propos du premier Heidegger (celui de *Sein und Zeit*), si l'Être n'est pas trop « déterminé » par... ou tributaire de sa corrélation au Dasein : le Dasein est-il l'étant pour lequel dans son être il y va de l'Être... ou l'étant pour lequel dans son être il y va... de ses possibilités les plus propres ? De toute façon, il convient, selon Heidegger, de fonder la subjectivité transcendante et son intentionnalité dans une phénoménologie ontologique ou dans une ontologie phénoménologique : la subjectivité constituante n'est pas le fondement dernier. (Peu importe que cette fondation soit désignée par Heidegger par le terme d'ontologie plutôt que par celui – péjoratif sous sa plume – de métaphysique).

La philosophie de Levinas nous offre aussi quelque secours : le Même est dépassé, précédé par l'Autre, en son Epiphanie dans le Visage. La subjectivité transcendante constituante est débordée, précédée dans sa constitution du sens : le sens vient de l'Autre, dont il y a « expérience » : venue à partir d'une extériorité radicale. Plus précisément, avant l'intentionnalité de la vision et pour la rendre possible, il y a d'abord une sorte d'affection par l'Autre (surtout dans « Autrement qu'être ou au-delà de l'essence »), l'Autre visé par une intentionnalité si l'on veut, mais pas par l'intentionnalité – pour lui captatrice, totalitaire – de la vision. Plus simplement,

l'Autre semble occuper chez Levinas la place de l'Être chez Heidegger. Véritable venue à partir de l'extériorité – tandis que l'extériorité de l'Être dans sa différence ontologique est dénoncée par Levinas ... comme pas encore assez extérieure. Dans sa relation au Même, au contraire, l'Autre est déclaré « absous de la relation »...

On pourrait encore évoquer J-L. Marion et sa phénoménologie des phénomènes « saturés », où le donné visé excède, déborde l'intention qui le vise – ce qui n'est pas sans rappeler l'idée de l'Infini, chez Levinas, qui déborde son « ideatum »... Mais s'agit-il ici, comme chez les deux auteurs précédents, d'une fondation de la subjectivité transcendante et de son intentionnalité ?

Mais il faudrait rappeler plus encore la philosophie de Michel Henry, où l'intentionnalité tournée vers l'objet est précédée – fondée – dans une auto-affection, dans une intimité du sujet à lui-même ; auto-affection qui repose elle-même sur une passivité plus foncière : l'homme se découvre fils dans l'Archi-fils.

III. METAPHYSIQUE ET ONTOLOGIE

Très bien ! Mais en évoquant ces tentatives de dépassement de la subjectivité transcendante, nous n'avons fait que retrouver la nécessité d'une métaphysique (ou de l'ontologie dans son sens heideggérien), au-delà de la phénoménologie (du moins dans son acception courante). Mais qu'en est-il de l'ontologie classique, aristotélico-thomiste, telle que (anciennement ?) enseignée dans les scolasticats ou séminaires ? Si la métaphysique avait été critiquée par Kant au nom de la finitude de la raison théorique, et l'onto-théologie dénoncée par Heidegger au nom de cette même finitude (entre autres choses), que dire de l'ancienne ontologie, « science de l'être en tant qu'être », sinon que dans sa généralité (science de l'*ens generalissimum*) elle est la science la plus vide – à moins, ce qui est pire encore, qu'elle ne prétende dominer toutes les autres, en quoi elle représenterait la volonté totalitaire bien avérée des théologiens (surtout catholiques) qui la revendiquent (encore)... En tout état de cause, métaphysique ou ontologie, soulignons une volonté (mauvaise) de conjurer la finitude – pourtant « incontournable » depuis la philosophie contemporaine et surtout post-moderne... « Finitude, solitude, incertitude », tel semble être notre lot ! Totalitarisme encore de l'onto-théologie où Dieu est réduit à un super-étant : cause de tous les étants... donc rabaissé à leur niveau, ou d'autre manière

encore, où sa véritable transcendance est méconnue : à savoir celle de son humilité – dans sa kénose rédemptrice et déjà dans son acte créateur.

IV. LA VALEUR DE L'ONTOLOGIE DE SAINT THOMAS

Ici nous discutons la valeur de l'ontologie de saint Thomas interprétée par E. Gilson et prolongée par A. Chapelle et A. Léonard dans la foulée de Siewerth et de Balthasar. Nous accorderons à E. Gilson que la révolution ontologique de saint Thomas consiste dans l'affirmation de la primauté de l'acte d'être (*esse, actus essendi, existentia*) : l'être est la perfection des perfections. Certes, les créatures sont toujours composées d'existence et d'essence. Une interprétation assez courante ne voit dans cette distinction de l'essence et de l'existence qu'une affirmation du caractère fini des créatures. A l'opposé, il faut souligner que l'existence garde la position de l'acte par rapport à l'essence comme puissance. Mais comme le montre Gilson, les rapports de l'acte et de la puissance selon Aristote sont ici profondément transformés en même temps que gardés. Transformés : si l'existence a besoin d'une essence qui la limite, cette essence est elle-même de l'être, qui n'a d'être que par la réalité de l'acte d'exister ; l'acte d'exister garde ainsi la prééminence, si bien que, pourrait-on dire, l'existence s'autolimité dans une essence. (Gardons-nous cependant de chosifier ou d'hypostasier cette existence : l'existence comme l'essence, la forme comme la matière ne sont que des principes d'être, des « aspects de l'être », un peu, si l'on nous permet la comparaison, comme le recto et le verso d'une pièce de monnaie, jamais séparables ou réalisables l'un sans l'autre). Gardés : de même que la forme garde quelque chose de son universalité (ou de son excédent) par rapport à la matière qui l'individualise, l'existence garde quelque chose de son absolutité par rapport à l'essence qui la relativise.

Les conséquences de cette doctrine sont considérables : la créature, bien que marquée de finitude, garde une certaine infinité ; la créature n'est pas seulement marquée par la « créaturalité » (Léonard). En clair, les créatures participent à l'Être (*Ens commune, quasi prima creaturarum Dei*), Être qui se reçoit lui-même de Dieu, « *Ipsium esse subsistens* ». Cette participation les manifeste d'emblée comme capables de Dieu (*capaces Dei*) et les ouvre (naturellement et ensuite surnaturellement) à sa vie.

Il faudrait ici reprendre l'exposé des « différences » (selon Siewerth, Balthasar et Léonard) – existentielle, ontologique, « théologique ». Expliquons : en réponse à la question de son origine comme unique, singulier, l'enfant se découvre comme fruit d'un amour personnel ; mais tous les

étants, les étants inférieurs à l'homme comme tous les autres humains, se découvrent comme le fruit d'un don plus universel – différence ontologique de l'Être et des étants ; mais cette différence, à son tour, est insatisfaisante, incapable qu'elle s'avère de rendre raison du caractère personnel et déterminé dans son essence (l'Être heideggerien, même interprété comme don, demeure impersonnel et indifférent aux essences des étants – tout comme l'Esse commune de saint Thomas ; il convient donc de remonter à un fondement ultime : le Dieu personnel (et même sans doute tri-personnel) comme fondement dernier : « *Ipsum esse subsistens* », fondement personnel en même temps qu'origine (en son Verbe) des essences créées. On y gagnerait, de surcroît, de découvrir l'acte divin créateur comme kénose de Dieu.

Cette thèse du primat de l'acte d'être va sans doute de pair, au niveau humain, avec celle de la distinction entre l'âme comme forme substantielle – mais aussi subsistante (*habet esse ratione sui*) : bien que n'existant pas sans son rapport au corps, l'âme dépasse celui-ci et pointe vers le Transcendant, auquel elle est apparentée...

Ici se fonde la doctrine de l'analogie : tous les êtres participent à l'Être... et finalement à Dieu, source de l'Être. En même temps, l'action surnaturelle du Christ sur nous (cf. Ro 5) – mieux : en nous – trouverait une condition de possibilité et comme une première réalisation dans cette participation ontologique, naturelle à l'Être...et finalement à Dieu... Certes, condition de possibilité seulement, qui n'explique pas encore en totalité l'action du Christ incarné et rédempteur, en sa singularité personnelle unique – action efficace pour la totalité du genre humain, et même dans son sùvre cosmique : il s'agit là d'un « hapax » que rien ne peut expliquer, toute « explication » se fondant sur Lui comme terme ou référence ultimes.

V. ONTOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

Mais n'avons-nous pas trop facilement évacué (le poids de) la finitude humaine ? Finitude, voire tragique de la condition humaine et de son historicité – mise en lumière par la philosophie contemporaine ? C'est ici que l'ontologie exposée, pour se confirmer, doit se prolonger dans une anthropologie – et peut-être même dans une cosmologie ou philosophie de la nature (et particulièrement de la vie) – renouvelée. Ajoutons un autre motif : la mise en valeur de la subjectivité transcendantale – dans sa version kantienne comme chez Husserl – correspond à l'émergence moderne du thème de la liberté ; c'est donc ce thème qui impose de prolonger l'ontologie en anthropologie.

Anthropologie renouvelée : c'est l'un des apports, me semble-t-il, de la philosophie développée par A. Chapelle (et d'une autre façon par C. Bruaire). Dans son anthropologie, A. Chapelle dégage deux conceptions de la liberté : « la liberté en genèse », toujours en manque de soi, et « la liberté au principe et au terme de soi » (« au » principe et non pas « le principe »). La liberté doit certes toujours se gagner, demeure en quête d'elle-même. L'homme est marqué par le besoin, la liberté est besogneuse ; certes, il est aussi désir, qui transgresse le besoin (Freud, surtout Levinas) : mais l'on insistera souvent sur le caractère toujours inaccompli, (et qui doit le demeurer, sous peine de se renier, ajoute-t-on !) de ce désir : désir de l'Autre, toujours autre, toujours plus autre. – Mais selon A. Chapelle, la liberté est aussi toujours déjà au principe et au terme d'elle-même.

Ce second aspect de la liberté est plus souvent méconnu. Pour l'apercevoir, il faut et il suffit (selon notre auteur) de « faire mémoire de soi-même ». En effet, dans cette quête de soi, il s'agit toujours de soi-même précisément. Nous pourrions commenter cette affirmation par la formule augustinienne : « je ne te chercherais pas... si je ne t'avais trouvé » ; transformée en « je ne me chercherais pas... si je ne m'étais trouvé ». Le fait d'éprouver son manque, pour qui fait retour sur soi-même, est l'indice d'une étonnante plénitude. Certes, la mise en valeur de ce second aspect de la liberté exige comme une « conversion », conversion du besoin avide et même du désir toujours malheureux de ne jamais aboutir, en joie de se découvrir en possession (reçue et heureuse) de soi. De cela témoigne la joie d'être de l'enfant en sa capacité de jeu (Siewerth), comme l'étonnement des parents devant le premier sourire de l'enfant (Bruaire), « reposant en lui-même », tourné vers soi en « conversion originaire ». Joie d'être qui surpasse toute tristesse de l'adulte en peine de devenir, et que l'adulte peut et doit retrouver. D'une autre manière encore, la « détermination imposée » (indice de notre finitude) peut se découvrir alors détermination donnée, reçue, à partir de laquelle se construire : matériau et moyen de sa propre édification ; les déterminations imposées sont aussi la matrice de ma singularité et l'indice de ma personnalité irréductible...

Encore faut-il conjoindre ces deux aspects de la liberté, au lieu de les affirmer unilatéralement. Bruaire s'y emploie (peut-être ?) mieux encore que Chapelle, lorsque dans « l'Être et l'Esprit », il montre que le mouvement d'intériorisation de soi (de l'esprit) va de pair avec celui de l'extériorisation (dans le langage et dans l'action) : pour me comprendre, j'ai besoin de m'extérioriser – dans le don de moi-même aux autres et à l'Autre.

Précisons : la liberté en genèse se découvre aussi « au » principe et « au » terme de soi, mais non « le » principe et « le » terme de soi. Pour le

dire autrement, la liberté humaine se découvre enracinée, précédée dans un être – un être reçu en même temps que possédé en propre. Spirituellement, il y a là l'expérience d'être authentiquement soi-même en même temps que filialement reçu (M. Henry). A. Chapelle, pour sa part, avoue, à propos de sa philosophie en général comme de cette thèse particulière concernant le double aspect de la liberté, sa dette à l'analyse thomiste de l'acte de liberté en ses quatre moments ; mais surtout sa référence aux Exercices spirituels de saint Ignace. Selon le cheminement des quatre semaines en effet, la liberté se découvre d'abord aliénée (il s'agit non seulement de la finitude mais surtout du péché) (1) il rejoint ici certaines convictions de la philosophie contemporaine (l'être en chute de Heidegger, comme la honte de la liberté arbitraire – mieux : totalitaire, chez Levinas). Mais elle se trouve ensuite en édification de soi grâce à l'autre (2), pour s'assimiler ensuite à cet autre (3), ... avant de se découvrir exaucée et exhaussée, réconciliée (4) par un Dieu qui vient à elle. Emprunt ou passage à la théologie ? Pas nécessairement : notre auteur développe comme une phénoménologie de l'acte humain de la prière. Dans un premier temps, je parle de moi à Dieu (mais je suis encore fort enclos en moi-même, et comme aliéné) ; ensuite, je parle de Dieu à Dieu : « je Te parle de moi, mais Toi, tu es... Autre ; vient encore le temps du doute ou de la nuit : tous les mots par lesquels je Te fais signe sont désespérément incapables de Te rejoindre et de t'obtenir..., Toi le Tout-Autre ; mais serais-Tu pour autant incapable de me rejoindre, Toi ? – une telle concession reviendrait à plaquer sur Dieu les limitations qui m'affectent, et à L'affubler de mes limites ; à l'opposé, au nom de Ta toute-altérité, je suis peut-être amené à Te reconnaître comme le Non-Autre (Nicolas de Cuse), capable de me rejoindre... et je retourne alors à ma vie, accompagné par ta Présence. Le moi se trouve alors lui-même, mais exaucé et même exhaussé – « exaucé » : le moi se retrouve donné à lui-même, à sa vie ; « exhaussé », élevé : cette vie est désormais participation à Dieu. La liberté se découvre alors extatiquement fondée, en même temps qu'accomplie, dans le Dieu Autre ... mais « plus intérieur à moi que moi-même » (saint Augustin). « Extatiquement fondée et accomplie », venons-nous de dire. Explicitons encore: Selon la logique de la seule subjectivité transcendante, l'autre (et a fortiori le Tout-Autre) se trouvent nécessairement niés, réduits à moi (selon la forme de la dialectique Maître-Esclave de Hegel). Cela mène logiquement à l'athéisme. (On en trouve peut-être l'expression la plus claire chez Sartre).

Mais A. Chapelle fait remarquer que dans cette dialectique, la négation n'est pas encore poussée assez loin, à ses ultimes possibilités. Pourquoi la « résurrection » de l'homme (terme « repris » par Marx et Nietzsche) doit-el-

le être reportée chez ces auteurs dans un avenir eschatologique : avènement du Grand Soir ou du Surhomme ? – Ne serait-ce pas que la mort, la mort réelle a été effacée ? (Heidegger, de même, parle de l'être-pour-la-mort... mais ne réfléchit pas la mort effective – selon la critique d'Edith Stein). Ces résurrections-là font dès lors bon marché de la mort de chacun, de ma mort – de mon acte de mourir et de ce qui s'y passe ; elle est alors réduite à la « dure victoire de l'espèce (humaine) sur l'individu » selon la formule de Marx ! L'autre et le Tout-Autre y sont niés, mais seulement sous la forme du reniement (l'homme renie l'autre et le Tout-Autre) et de la dénégation (je ne dois rien ni à l'autre ni au Tout-Autre). – Mais il existe encore deux autres formes – oubliées – de négation : le renoncement et l'abnégation. Négations plus profondes ! Ces deux moments se vivent dans ma naissance comme dans ma mort. Nul en effet ne peut commander sa naissance ni ne peut échapper à la nécessité de mourir (même dans le suicide). Mais j'ai le pouvoir humain de consentir à ma naissance comme à ma mort – et de les vivre comme dépassements de ma subjectivité constituante, où je reçois en même temps ma naissance à ma liberté (symbolisée dans mon corps) et ma résurrection possible (symbolisée dans ma mort). Chacun de nous naît de ses parents, et le père n'est-il pas celui qui donne un nom à son fils et, avec la mère, initie au langage, insère dans la continuité des générations, dans la société et les projets de l'histoire ? Voilà bien des autres qui cessent de se présenter à ma liberté comme rivaux ou ennemis, que je devrais toujours nier pour me construire. Et la mort elle-même, ne peut-elle pas être aussi considérée comme achèvement (cf. Mallarmé : « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change » ; tandis que Levinas parle de « transsubstantiation » du père dans le fils) ? Ma liberté se découvre alors extatiquement fondée et accomplie – par l'autre : ma naissance peut être vécue comme l'acte de se recevoir de l'autre et ma mort comme livraison aux autres – et éventuellement au Tout-Autre (ouverture de la foi au Christ et réception du pardon et de la vie du Père – par la grâce du Christ, qui a livré sa vie pour moi) ...

Qu'on nous permette d'insister une fois encore sur cette thèse chapellienne des deux dimensions conjointes de la liberté. La première signifie certes notre finitude (indéniable), mais la seconde désigne notre caractère d'infinitude ... qui englobe la première et lui donne son sens dernier, à savoir celui d'une ouverture aux autres et à l'Autre. Ouverture à l'Autre qui va plus loin, nous semble-t-il, que l'existential surnaturel de Rahner : ce dernier n'exprime qu'une orientation comme surajoutée à la nature pour la compléter ; la thèse chapellienne montre la plénitude déjà donnée de cette nature, qui la rend intrinsèquement capable de l'achèvement surnaturel. Ce qui s'apercevra mieux encore par une autre affirmation de notre auteur.

Non content d'affirmer la liberté « au principe et au terme de soi », il va jusqu'à déclarer cette liberté « en excès de soi ». Nous justifierions cette dernière formule comme suit : la liberté, délivrée de l'angoisse du besoin, éprouve sa plénitude et se découvre capable et appelée à donner : générosité qui participe à la Bonté première (*Bonum est diffusivum sui*) ; donner de son bien, mais aussi se donner ; l'extrême du se donner consistant, (en empruntant une formule de Bruaire) à « donner ce qu'on n'est pas », c'est-à-dire à se rendre à son Origine (divine) – dans l'abnégation de la mort. Et dans ce don de soi à Dieu, qui dépasse le registre de l'avoir, se vit l'espérance d'un exhaussement en Dieu...

Nous pourrions aussi faire appel à la philosophie blondélienne dans l'unité de ses différentes évolutions. Rappelons d'abord la thèse de *L'Action* de 1893 : « nécessité » du surnaturel (nécessité du point de vue d'une phénoménologie de l'action) et achèvement de l'action humaine (dans la Ve Partie de la thèse primitive), achèvement qui montre, dans l'hypothèse de la Révélation chrétienne, la plénitude ou la puissance de l'action humaine, jusqu'à nous rendre participants du privilège de la *theotokos* : pouvoir de devenir – de nous rendre – enfants de Dieu. C'est cette plénitude de l'action qui est ensuite développée dans la trilogie : l'affirmation – d'abord théologique, fût-ce d'une théologie historiquement tardive et douteuse, (comme l'a montré de Lubac dans ses études sur le surnaturel) est alors reprise dans un sens philosophique : celui d'une nature intrinsèquement capable de l'achèvement surnaturel – et tout orientée vers lui.

Nous avons évoqué plus haut l'analogie. Classiquement, on y distingue trois temps : affirmation, négation, éminence. Mais sans doute faudrait-il ajouter, selon certaine exégèse de saint Thomas (par Pierre Piret dans son livre « L'affirmation de Dieu »), un quatrième temps ; ou plutôt, diviser l'éminence en deux temps : Dieu au-delà de toute perfection...mais capable de communiquer ses perfections à la créature : « les perfections de Dieu passent aux créatures », de telle façon que les déterminations de celles-ci deviennent – symboliquement – porteuses de Dieu.

La liberté se trouve ainsi au principe et au terme de soi, présente à son origine comme à son terme, en même temps que fondée et accomplie dans son extase – vers l'autre et le Tout-Autre.

On le voit : toute cette description – anthropologique – de la liberté, loin de paraître extérieure à son être, prolonge alors l'exégèse de sa consistance ontologique, telle qu'affirmée par saint Thomas (selon Gilson et Léonard).

VI. CONCLUSION

L'affirmation ontologique de la primauté de l'acte de d'être (saint Thomas) s'est déployée en thèse anthropologique (A. Chapelle) sur le double aspect de la liberté. Ceci pour tenir compte de l'apport de la philosophie moderne et contemporaine ... transformée ; en particulier, on évite ainsi l'objection d'une affirmation ontologique trop facilement marquée d'« éternisme » en même temps que d'individualisme – faute de tenir suffisamment compte de l'historicité de la liberté et de son caractère social. « Ontologie à visage humain » selon une expression d'A. Chapelle – et même, pourrions-nous ajouter, « à visage divin ».

Signalons encore une conséquence capitale de cette thèse anthropologique : l'éthique redevient possible.¹ Possible –ou plutôt fondée. (Une éthique est en effet possible – possible au sens de praticable – en dehors de l'affirmation de Dieu : un incroyant est certes capable d'éthique ; mais elle ne semble pas alors fondée et paraît dès lors demeurer comme en suspens (n'en déplaise à Ricoeur dans « Soi-même comme un autre »). L'esprit désormais possède un être et l'être est esprit ; l'esprit est fondé dans l'être, loin d'être « simple vent et requête de vent » ; « donné » à lui-même pour être lui-même (ontologie transformée en « ontodologie » !). L'homme devient capable de don (aux autres et à l'Autre), de telle façon qu'en se donnant il se trouve. Au lieu que la liberté toujours uniquement en manque soit toujours condamnée à se revendiquer désespérément, dans une conquête jamais achevée ; tandis que, d'autre part, son manque, canonisé comme « naturel » et obligé, risquerait de légitimer ou d'excuser tout égoïsme. Ajoutons que cette éthique se trouve fondée dans sa différence et son dépassement d'une simple politique ; de même, l'action humaine trouve sa vérité dans l'intériorité de l'être de l'homme, au-delà de ses résultats dans une histoire qui serait son seul juge (cf. aussi Levinas).

C'est non seulement la dogmatique (cf. l'affirmation de saint Paul dans l'épître aux Romains) mais aussi l'éthique chrétienne qui trouvent dans ces philosophies (ontologie et anthropologie) leur condition de possibilité. Condition de possibilité mais non encore de réalité : il y faut encore l'affirmation de l'incarnation du Verbe ou du Fils de Dieu et l'union hypostatique – au-delà d'une seule christologie transcendante ou d'un existential surnaturel (Rahner).

¹ Cf. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, Ch. Premier, "L'esprit en quête de son être", 1. L'enjeu.

BRÈVE BIBLIOGRAPHIE

- Bruaire, C., *L'être et l'esprit* (Paris : PUF, 1983).
- Chapelle, A., *Anthropologie*, (Collection de l'Institut d'études théologiques de Bruxelles), (Bruxelles : Lessius, 2007).
- , *Séminaire « L'homme et le salut »* (Bruxelles : polycopié de l'IET, 1970).
- Gilson, E., *Le thomisme, introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 6^e édition revue, 1989).
- Léonard, A., *Métaphysique de l'être. Essai de philosophie fondamentale* (Paris : Cerf, 2006).
- Piret, P., *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique* (Bruxelles : Lessius, 1998).