

LE THOMISME ONTOLOGIQUE DE GUSTAV SIEWERTH,
FERDINAND ULRICH ET HANS ANDRÉ
À L'ARRIÈRE-PLAN DE LA PENSÉE BALTHASARIENNE
"Die vielen Freunde, deren Namen ich jetzt verschweige..."¹

EMMANUEL TOURPE
INSTITUT D'ÉTUDES THÉOLOGIQUES
BRUXELLES

*Au professeur Ph. Lapelle
En témoignage d'amitié et de reconnaissance*

Balthasar n'est certes ni "thomiste", ni même à proprement parler "thomaisien" - au sens où sa réflexion ne peut être considérée comme une simple appropriation contemporaine de l'héritage de l'Aquinate. Le théologien suisse avait jadis violemment marqué son territoire: "Saint Thomas: 'Un grand docteur considéré, célébré, consacré, canonisé, enterré'..."²

Faut-il pourtant, comme encore récemment B. Sesboué³, caractériser *toto caelo* la pensée de Balthasar comme une volonté de "sortir de la néo-scholastique" - au point de ne retenir, laconiquement, du rapport de Balthasar à saint Thomas, que cette morne assertion: "Balthasar n'a jamais trempé dans la néo-scholastique, ce qui ne veut pas dire qu'il ignorait la théologie médiévale et saint Thomas"⁴. Cette façon de résumer les relations riches, profondes, constantes de Balthasar à la doctrine thomiste, ne serait-ce qu'au plan philosophique, n'est-elle pas une lecture de guingnois? Ne reste-t-elle pas

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke* (Einsiedeln 1990) 72.

² H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris 1942) VIII.

³ B. SESBOÛÉ, "Comment sortir de la néo-scholastique?": *Gregorianum* 2 (2005) 257-275.

⁴ *Ibid.*, 270.

dans un schéma caduc d'opposition entre pensée patristique et pensée thomiste – comme si Balthasar n'avait pas, dès le début de son œuvre, donné quitus à cette dichotomie inintelligente que sa supériorité transgresse d'emblée?: “Nous n'avons point la candeur de préférer à une théologie ‘néo-scholastique’ une théologie ‘néo-patristique’!”⁵.

Il faudra un jour démontrer le constant corps à corps – cette “lettre à lettre”- de Balthasar avec la pensée de saint Thomas, si l'on veut modérer le durcissement croissant et inquiétant des débats de disciples entre “balthasariens” et “thomistes”: la discussion de Balthasar avec l'Aquinate traverse en réalité toute l'œuvre du penseur suisse.

Trop peu, par exemple, ont saisi à quel point *Wahrheit der Welt* (*Theologik* I) constitue une tentative pour ainsi dire “méta-thomiste”, dans l'angle et sous l'impression du P. Maréchal, pour restituer un profil dilectif à la connaissance humaine⁶. Balthasar n'affiche-t-il pas lui-même cette intention, lorsqu'il affirme que l'ouvrage en question “reprend des éléments de [s]es études antérieures de [...] philosophie (en premier lieu saint Thomas)”⁷.

I. LE “TRIUMVIRAT” DE L'ÊTRE

Dans l'attente de cette mise au jour, non seulement du dialogue permanent que mena Balthasar avec le docteur commun, mais encore de la fécondité d'un tel tourment pour la pensée du penseur suisse, une première borne peut être établie: elle concerne l'influence, trop souvent négligée, qu'a eu dans le développement de la doctrine balthasarienne un cercle d'amis

⁵ VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, VIII.

⁶ Cf. E. TOURPE, “La puissance comme acte suprême. A propos de la ‘sainte indifférence’ au principe et fondement de la connaissance chez Hans Urs von Balthasar”, in: A.-M. JERUMANIS-A. TOMBOLLINI (Coords.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar* (Lugano 2005) 151-162, cf. 156: “Toute la *Vérité du monde* est conçue comme une manière, différente de celle choisie par Maréchal, de penser l'unité thomiste de l'objet et du sujet. S'il partage au fond la préoccupation de son devancier pour sortir le thomisme des ornières positivistes et quasi-empiristes dans lesquelles l'interprétation de Cajetan et de Jean de saint-Thomas avait fini par jeter l'interprétation de l'Aquinate, Balthasar a eu pour préoccupation fondamentale et constante dans *Vérité du monde* de se distinguer du *Point de départ de la métaphysique* – tandis précisément que Rahner venait d'opter pour le cinquième ‘Cahier’ du P. Maréchal dans *Geist im Welt*”.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes* (Paris-Namur 1984) 76-77. Les travaux de Markus Enders vont dans le sens actuellement d'une redécouverte de cette dimension profondément “méta-thomiste” de Balthasar.

d'obédience thomiste. Ces trois penseurs sont évoqués en passant par Balthasar, mais à des moments stratégiques où le penseur suisse reconnaît ses dettes les plus profondes⁸, et ils occupent fastueusement les *index nominorum* de la grande Trilogie.

La marque de G. Siewerth (1903-1963), "l'homme au cerveau de lion et au cœur d'enfant", empreint l'œuvre de maturité de Balthasar, en particulier les volumes sur l'histoire de la métaphysique ("sans lui ils n'auraient pas reçu leur forme définitive"⁹). Le sceau de Hans André (1891-1966), à qui Siewerth avait consacré un dense petit ouvrage¹⁰, est plus discret sur la philosophie du maître suisse; il est cependant bien présent, dès *Schau der Gestalt*¹¹ et jusqu'au terme de la Trilogie¹². Quant à la magistrale méditation de Ferdinand Ulrich (1931-), le très intime et très spirituel ami de Balthasar, elle est de plus en plus prégnante sur la pensée de Balthasar, au point qu'elle concurrence, dans les dernières années, l'influence de Adrienne von Speyr; dans les dernières pages, lorsque le temps se fait pressant, l'on ne sait plus toujours qui, de von Balthasar, Ulrich ou von Speyr, tient la plume de la Trilogie, tant ces trois sont proches et forment un unique complexe de pensée.

Ces trois auteurs : Siewerth, André et Ulrich, tous parfaitement négligés par la philosophie académique, ont en commun surtout d'avoir arraché à l'oubli et à la médiocrité des manuels scolastiques¹³ la profondeur de "l'être" thomasien dont ils ont chacun, sous des modalités variées, exploré la profondeur positive de "néant". Chacun de ces auteurs, pour emprunter à Franz von Baader un terme heureux jadis opposé à l'*Aufhebung* hegelienne, a cherché à approfondir "l'élévation" ("Erhebung") de l'être à travers sa propre différence. C'est cette faculté à développer une dialectique de richesse et de pauvreté de l'être qui rassemble ces penseurs dans une "école" informelle, dont

⁸ *Id.*, 72.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ G. SIEWERTH, *Hans André's Philosophie des Lebens* (Salzbourg 1959).

¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, I-Apparition* (Paris 1965) 375, n. 1 ("La plus belle expression de ces données 'de philosophie de la nature' est celle de Hans André").

¹² Cf. par exemple H. U. VON BALTHASAR, *La Théologique, II-La vérité de Dieu* (Bruxelles 1995) 246, n. 7, 250ss. etc.

¹³ Voir E. TOURPE, "Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste": *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 3 (2001) 433-459; M. BIELER, "Gott und sein Ebenbild. Zur neueren Thomasforschung": *Theologische Literaturzeitung* 127 (2002) 1003-1024.

d'ailleurs les disciples sont aujourd'hui encore nombreux (Heirich Beck, Martin Bieler, Michaël Schulz, Andrei Wiercinski...) ¹⁴.

Enfants naturels des sermons latins de Maître Eckhart, Siewerth, André et Ulrich se sont affrontés aux fils illégitimes de la mystique rhénane et silésienne qui, de l'idéalisme allemand à Martin Heidegger, ont renversé le seul ordre de l'être et du néant qui pouvait seul rendre raison de l'*actus essendi* thomasiens dans sa profondeur d'acte dominant toute puissance en lui-même.

Gustav Siewerth, le plus puissant, le plus complet et le plus spéculatif des acolytes de ce "triumvirat", a surtout médité la richesse dialectique de l'être comme non-"non-être", autrement dit le surmontement du néant dans l'être. Cette inclusion positive du néant dans l'être est explorée par Hans André à partir de son expérience de biologiste, et le conduit à une philosophie de la nature supérieure, inédite et totalement oubliée. Ferdinand Ulrich, qui fut un intime à la fois de Siewerth et de Balthasar (au point d'avoir sur la dernière pensée de chacun d'eux une fécondité décisive), est un esprit radical doté d'un sens théologique hors du commun. Figure d'humilité, modèle apparemment de sainteté et de contemplation, ce penseur exceptionnellement profond est celui qui, de tous, a le plus contemplé le caractère proprement "datif" de la création, mais aussi du péché et de la rédemption: c'est dans le caractère de néant intime, dans la désappropriation de l'être créé non-subsistant, que se jouent à la fois la possibilité de l'autre, du monde, du dialogue, de la liberté, du mal, mais aussi de la kénose du Verbe, de la Croix du Christ, de la descente aux enfers.

Ces trois auteurs, en particulier Siewerth et Ulrich, trament secrètement le *leitmotiv* de Balthasar sur la "polarité de l'être et de l'essence" ¹⁵; originellement conçue dans le sens de la "rythmique" przywarienne, cette polarité a toujours plus, et toujours mieux été pensée dans son caractère spéculatif par un Balthasar éminemment sensible à la réflexion ontologique de ces amis et penseurs d'envergure. C'est parce que l'être est en lui-même non-être et qu'il porte en soi positivement cette différence, qu'il s'expose à l'intérieur de lui-même comme polarité, tant au plan des lois de la nature qu'à celui des voies de la Révélation et de la Rédemption. L'on ne peut vraiment comprendre la

¹⁴ Une *Gustav Siewerth Gesellschaft* a été récemment créée, sous l'efficace impulsion du Prof. M. SCHULZ (l'auteur remarquable des *Überlegungen zur ontologischen Grundfrage in Gustav Siewerths Werk, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln 2003). Cf. www.gustav-siewerth.de

¹⁵ Pour une première vue sur cette question, on peut renvoyer à E. P. HARO, *El misterio del ser. Una meditación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar* (Barcelona 1994).

théologie de Hans Urs von Balthasar si l'on n'a pas connaissance des doctrines, inspirées par l'ontologie thomasienne, de cette "triade" de l'être que forme le cercle amical de Siewerth, André et Ulrich. C'est une nécessité, à un moment en particulier où une dérive dans l'interprétation se fait jour, qui voit de moins en moins l'inclusion *réciproque* de l'*analogia entis* et de l'*analogia fidei*¹⁶ qui est l'attribut nuancé de la critique adressée par Balthasar à K. Barth¹⁷.

La fréquentation de ces *compages rerum* de l'être est également une garantie solide contre les orientations des théologiens "radical-orthodoxes" qui voudraient tout prendre de Hans Urs von Balthasar (ou de Maurice Blondel), sauf précisément cette part essentielle à leur œuvre qui a pour nom ontologie ou métaphysique dans le sens de saint Thomas¹⁸.

II. MÉTAPHYSIQUE. DU NÉANT COMME IDÉE AU POSITIF DE LA DIFFÉRENCE CHEZ GUSTAV SIEWERTH

L'irréductibilité de la théologie balthasarienne à la *Radical Orthodoxy* est définitivement établie dans une note, absolument capitale, de *Theologik II* où von Balthasar dresse, contre le "Dieu sans l'être" de Jean-Luc Marion, la statue de l'ontologie siewerthienne¹⁹. Loin que la théologie balthasarienne radie l'ontologie rationnelle, elle lui conserve une place centrale à condition que l'être soit bien pensé à l'exposant spéculatif auquel le pose un auteur comme Siewerth, à savoir que "ce n'est qu'à partir de la bonté absolue de

¹⁶ Voir par exemple la sous-estimation du caractère ontologique de l'œuvre balthasarienne dans B. BLANKENHORN, "Les noms divins selon la méthode de Hans Urs von Balthasar": *Nova et Vetera* 3 (2005) 3-27. Typique de cet obscurcissement du donné philosophique (en particulier thomiste, à l'école des trois auteurs ici cités), est l'obnubilation de la "fécondité" chez Hans Urs von Balthasar, sans laquelle les avancées opérées par le théologien suisse peuvent apparaître comme une forme de crypto-barthisme. Or, toute la pensée de Balthasar est régie en sous-œuvre par un "dialectique" de la fécondité, qui restitue les aspects dialogiques fonciers à l'intérieur d'un cadre d'éminence.

¹⁷ Balthasar est pourtant clair sur cette question des *preambulae fidei* et la "priorité relative" qu'il accorde (dans le sens de Przywara et de la tradition catholique) à l'ordre de la grâce "ultimement" prioritaire: "Der erste Adam hat ein bestimmtes Wesen, aber der zweite Adam ist der Grund und das Ziel dieses Wesen" etc. (H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth* [Einsiedeln 1976] 391).

¹⁸ Sur la dimension métaphysique foncière de Maurice Blondel, trop rapidement éludée par *Radical Orthodoxy*, cf. E. TOURPE (Coord.), *La métaphysique du 'dernier' Blondel* (Leuven-Paris 2000).

¹⁹ VON BALTHASAR, 1995, 146 n. 10.

Dieu que l'on *peut* penser l'idée d'un acte d'être non-subsistant (dans le domaine fini)". Marion "ne tient pas compte des passages où Siewerth, comme aussi saint Thomas, caractérisent le Bien comme dépassement immanent de l'être, ce qui par ailleurs n'oblige pas [...] à laisser tomber l'être (bien compris) comme n'étant qu'une donnée transitoire"²⁰.

Gustav Siewerth, nous relate Balthasar lui-même dans un *Adieu* vibrant à son ami²¹, avait été "conduit à s'opposer à la substitution, par la conceptualisation de la plénitude de l'être, du '*conceptus entis*' à l' '*esse*' thomasiens"²². Toute l'œuvre de Gustav Siewerth est en effet une tentative, plus racée encore que celle de Gilson à la même époque, pour sauver l'être thomasiens de sa caricature basse-scholastique. Dès les premiers textes, qu'il rédige dans la foulée des impressions ambiguës que lui laissent les *Cahiers* du Père Maréchal, Gustav Siewerth a pour préoccupation foncière d'articuler la plénitude de l'être à sa propre différence.

Au début, comme le démontre M. Cabada Castro dans un ouvrage de référence²³, cette préoccupation prend la forme exclusive d'une réflexion sur le néant dans la pensée divine créatrice: le néant n'est pas une donnée de fait, mais est un produit de la pensée, et plus particulièrement de la pensée de Dieu²⁴. Si Dieu ne se pensait pas Lui-même par rapport à une idée de néant, Il s'égalerait Lui-même sans possibilité de laisser surgir un monde fini²⁵. C'est dans son chef d'œuvre *Der Thomismus als Identitätssystem*²⁶ que Siewerth affirme le plus nettement ceci, "qu'il n'est pas possible que Dieu se pénètre par la pensée, sans que le non-être, l'être-non-Dieu ou le 'non-être-infini' s'ouvre à la vue pénétrante"²⁷. La possibilité d'une création qui soit à la ressemblance du Créateur, et plus particulièrement d'un être médiateur entre

²⁰ VON BALTHASAR, 1995, 146 n. 10.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, "Abschied von Gustav Siewerth": *Hochland* 56 (1963) 182-184 (traduction intégrale dans E. TOURPE, "Introduction et présentation" [Numéro spécial *Gustav Siewerth et la métaphysique. Libres approches*]: *Revue philosophique de Louvain* 2 [1997] 201-212, cf. 206-209).

²² *Id.* (trad. Tourpe, p. 208).

²³ M. CABADA CASTRO, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Düsseldorf 1971) (trad. française *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth* [Louvain-Paris 1997]). Sur tout ceci, voir surtout M. SCHULZ, *Sein und Trinität* (St Otilien 1997) 270ss.

²⁴ CABADA CASTRO, *Sein und Gott*, 1971, 92ss; 175ss.

²⁵ *Id.*, 177.

²⁶ G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem* (Frankfurt am/ Main 1961).

²⁷ Cit. in CABADA CASTRO, 1971, 178.

Dieu et le monde qui soit exemplaire de l'être divin, est établie par ce néant intérieur à l'esprit de Dieu qui mesure l'abîme du non-être Dieu. "L'imitabilité de Dieu est médiatisée par l'idée du néant. Dieu n'est donc pas imitable du fait que les essences créées se suspendent, comme un *ordo* éternel, à son Essentialité, mais du fait que Dieu se connaît Lui-même pour ainsi dire productivement, en formant en soi ou en laissant surgir de soi le non-'être-Dieu' ou néant"²⁸.

Comme tel, le néant est le "transcendental oublié"²⁹: "la néantité surgit dans l'acte de la connaissance de l'être même... *comme une mesure constitutive comme telle de toute connaissance, de la connaissance de l'être même*"³⁰. Coextensif à l'acte de connaître, l'exposé du néant à l'intérieur de la pensée réflexive est donc également une marque de la raison créaturelle. La connaissance finie, en tant qu'idéalité, participe de l'Idée divine par laquelle Dieu, à travers la production d'un néant rationnel, se connaît Lui-même comme non-non-être.

En reconnaissant, à partir des textes de saint Thomas, ce processus de production d'un néant "seulement" rationnel à l'intérieur de vie divine, Gustav Siewerth se proposait surtout de rectifier l'idéalisme hégélien qui postule un néant effectif face à la raison. Il ouvrait ainsi un espace de dialogue avec l'idéalisme absolu, dont il était l'un des plus pénétrants interprètes.

Mais la démarche de Gustav Siewerth ne s'est pas arrêtée à cette considération, riche et originale, sur la production d'un néant à l'intérieur de la raison divine. S'il a maintenu jusqu'au bout cette ouverture du "possible" dans l'auto-compréhension divine, Siewerth a également de mieux en mieux pris en compte ce qu'il finira par appeler "le positif absolu de la différence"³¹. Siewerth a toujours mieux compris combien "l'Absolu porte en soi-même la différence comme détermination positive de son unité": "si l'Absolu n'était qu'unité simple, la différence et le non-être, comme d'ailleurs la multiplicité, seraient exclus du rapport de similarité qui les caractérisent"³². "Comment serait-il possible de conclure de l'altérité déficiente et de la pluralité de l'étant à la simplicité transcendente de *l'actus purus*, si la différence qui règne, intérieu-

²⁸ Cit., in *Id.*, 181.

²⁹ *Id.*, 93.

³⁰ Cit. in *Id.*, 164, n. 268.

³¹ Cf. *Id.*, 269ss.

³² Cit. in *Id.*, 273.

rement à l'étant, entre l'être et l'étant ou entre l'acte et la subsistance, n'avait elle-même un caractère de l'être"?³³.

C'est bien en thomiste, en postulateur du réel toujours premier, que Siewerth découvre le rôle médiateur du néant pour la pensée de l'être comme "non-non-être", puis, de plus en plus, la positivité foncière de la différence "ontologique" (*seinshaft*) au sein de l'étant lui-même entre l'acte d'être et la subsistance. En effet, comme nous l'avons écrit ailleurs, "dans la perspective qui est celle de Siewerth, la différence est [...] dominée par l'unité, laquelle apparaît alors comme le déploiement, ou le 'mode d'être' de l' 'un' et du 'même'. La différence n'est ce qu'elle est que par l'identité"³⁴. Ce *prius* de l'identité met en lumière l'abîme qui sépare la position de Siewerth de celles de Hegel et de Heidegger, avec lesquelles elle veut pourtant ouvrir un débat. La métaphysique de Siewerth conspire avec celles du philosophe d'Iéna et celle du maître de Fribourg en ce qui concerne l'insuffisance d'une hénologie indifférenciée: avec Hegel, Siewerth combat toute hénologie immédiate de l'Absolu, et se montre un allié de Heidegger dans sa lutte contre toute hénologie positiviste de l'étant-subsistant.

Une telle pénétration, à la fois métaphysique et spéculative, du mystère de l'être conduit Siewerth à éclairer d'une manière inédite son caractère "exemplaire" dans la création. "Idée des idées" (puisque Dieu pense toute essence créée à l'intérieur de l'idée d'être)³⁵, l'être est également "dans sa nature ultime, amour" affirme Siewerth dans son autre *opus maior*, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*³⁶.

Ces deux perspectives, l'être comme idée et l'être comme amour, ne sont pas étrangères ou hétérogènes l'une à l'autre. L'accent mis sur la bonté dans l'être est certes spécifique au "dernier" Siewerth (sous l'influence probable de

³³ Cit., in ID., 275.

³⁴ E. TOURPE, *Siewerth 'après' Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal* (Leuven-Paris 1998) 99. Cette surdétermination identitaire de la différence se retrouve avec bonheur chez un disciple immédiat et trop négligé de Siewerth et André tel H. BECK (cf. par exemple *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquin durch das dialektische Prinzip Hegels* (Frankfurt am/ Main et al. 2001), cf. 303 etc. Il est intrigant de constater que la descendance siewerthienne compte à la fois un heideggerien tel B. Welte, un hegelien tel H. Beck – et un "blondélien", si l'on peut dire, comme, F. Ulrich.

³⁵ Cf. CABADA CASTRO, 1971, 199ss.; E. TOURPE, 1998, 181ss.

³⁶ G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln 1959). Cit. in CABADA CASTRO, 1971, 135. Cf. E. TOURPE, 1998, 139ss.

Ferdinand Ulrich³⁷, et sous l'effet certain de ses expériences pédagogiques qui l'ont mené à déployer une "métaphysique de l'enfance" dont l'amour est la clé³⁸); mais la compréhension de l'idéalité de l'être est maintenue fermement par Siewerth jusque dans son dernier *opus*³⁹. Cette capacité à maintenir l'idéalité de l'être permet à Siewerth de ne pas exagérer la portée de propositions telle que celle, citée avec faveur par Balthasar dans *Theologik II*, où le philosophe allemand affirme drument que "le bien est plus transcendantal que l'être et la vérité"⁴⁰. Parce qu'il se désapproprie, à partir de sa non-subsistance, dans sa propre différence qui est la subsistance, l'être est don, dotation, dilection⁴¹. En ce sens, effectivement, il se révèle dans son fond *amour*, plus transcendantal que la vérité elle-même.

Mais Siewerth n'abandonne jamais la propriété rationnelle de l'être, cette idéalité foncière qui seule permet de comprendre sa non-subsistance. Cette dernière n'est pas la marque seulement d'un évidement actif, d'une "nolonté", c'est-à-dire d'une néantisation comme fondement de l'étant, mais reste une marque de pensée. L'être est médiateur entre Dieu et le monde, non seulement parce qu'il se vide de lui-même en posant l'étant concret, mais encore parce qu'il est idée des idées dans sa non-subsistance. Celle-ci est grosse de toutes les effectivités posées ou que Dieu pourrait vouloir en les pensant; l'être non-subsistant reste complet et simple, parfait, il est la lumière de la raison humaine, le moteur du mouvement réflexif qui porte le fini à vouloir l'océan de substance, en lequel la différence de l'étant et de l'être trouve son origine et sa racine. L'être ne fonde pas seulement "autrui", la "liberté", le dialogue dans sa désappropriation, son appauvrissement foncier qui est exemplaire de la bonté divine: comme image de la pensée divine, il reste aussi le mystère de l'origine, le moteur du retour, la force de l'unification: sa richesse idéale d'être non-subsistant, *completum et simplex*, demeure, dialectiquement, la source et le soutien de sa pauvreté dans le don de soi comme autre (étant subsistant). L'être reste, de part en part, médiateur. C'est pourquoi chez Siewerth la question de la différence réelle reste mesurée à

³⁷ ...Que Balthasar lui-même compare à celle qu'exerça la pensée de F. von Baader sur le dernier Schelling (H. U. VON BALTHASAR, "Geleitwort", in: G. SIEWERTH, *Die christliche Erbsündenlehre* [Einsiedeln 1964] 7).

³⁸ G. SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit* (Einsiedeln 21963) (trad. fr. *Aux sources de l'amour. Métaphysique de l'enfance* [Paris-Saint Maur 2001]).

³⁹ Cf. CABADA CASTRO, 1971, 201-202.

⁴⁰ Cf. VON BALTHASAR, 1995, 146 n. 10, 191-192.

⁴¹ Cf. TOURPE, 1998, 139ss.

celle de l'identité spirituelle: Dieu se résout à Lui-même dans l'être créateur⁴², lequel est l'idée même par laquelle Dieu se pense et se veut et par quoi Il pense et veut out être créé.

Cette compréhension hautement spéculative de la médiation qu'exerce l'être, exemplaire de la pensée et de la volonté divines, entre le fini et l'infini, sur le fondement de l'archi-différence de l'être et de la subsistance, se double chez Siewerth d'une relecture critique de l'histoire de la philosophie. Avec une constance impressionnante, le philosophe allemand a lutté contre le dévoiement du thomisme qu'il observe dès le XIVe siècle. Au sens profond de l'être manifesté par saint Thomas, qui menait le docteur angélique à penser l'être comme idée des idées et donc comme principe de la *conceptio* dans la connaissance, a été substitué dans la *via moderna* le règne du *conceptus* de l'être. Les étapes de ce fourvoiement, qui conduit à occulter le mystère de l'être au nom d'une clarté immédiatement rationnelle, ont été décrites avec une détermination redoutable dans *Das Schicksal*. Duns Scot, Suarez, Kant ou Hegel –vis-à-vis desquels Siewerth démontre une expertise hors-normes⁴³– apparaissent comme les figures de l'oubli de l'être thomiste, le-

⁴² Sur tout ceci, cf. E. TOURPE, 1998. S'il nous semble maintenir, mieux que Ulrich, le caractère réflexif et médiateur de l'être grâce à son sens profond de l'idéalité noétique (identité rationnelle à soi) en laquelle Dieu se résout à soi unitivement, et donc, mieux mettre en place une "dialectique" intégrale de "richesse et de pauvreté" de l'être (qui confine sinon à une oscillation) – Siewerth nous paraît aussi marqué par la limite suivante: jusque dans ses derniers travaux, pourtant marqués par une appropriation poussée de la Révélation trinitaire, Siewerth ne parvient pas à déployer de manière convaincante le mystère de l'être à partir du réel absolu Lui-même. Deux possibilités, contradictoires entre elles, demeurent dans sa pensée: celle qu'a exploré Claude Bruaire par ailleurs, qui ne parvient pas décidément à fonder la réalité créée en raison de son sens encore idéaliste de l'idée d'être; celle parcourue par F. Ulrich, qui risque à tout moment de ne plus donner la "raison" du retour de l'étant crée à Dieu, du fait que la désappropriation de l'être en réalités finies semble elle-même absolue. Il ne reste donc que la possibilité de penser plus en amont encore que Siewerth lui-même, à travers une "ontologie trinitaire" décidée, qui permette de penser à fond, sous la forme d'une philosophie religieuse explicite, l'acte créateur à partir de la vie divine réelle. C'est alors seulement que l'idéalité de l'être sera définitivement articulée à la réalité, toujours première, de l'être absolu. C'est pourquoi il nous a paru cohérent de revenir aux apports, tellement oubliés et si intuitifs, de Franz von Baader et de son thomisme boehméen.

⁴³ Le remarquable P. Albert Chapelle relate, dans ses mémoires récemment éditées, sa "découverte d'un certain Gustav Siewerth": "il est le seul que j'ai jamais rencontré, capable de parler non pas de Hegel, mais de parler Hegel". "Il pouvait parler comme Hegel parle sur n'importe quel sujet pendant des heures. C'est un phénomène assez extraordinaire. Ce bonhomme a eu une influence assez considérable sur Balthasar, sur Welte et sur Ulrich" (A. CHAPPELLE, *Au creux du rocher. Itinéraire spirituel et intellectuel d'un jésuite* [Bruxelles 2005] 120).

quel, comme non-néant, ne pouvait être immédiatement identifié au concept ni ramené à la mesure de la raison humaine. Le sens du “mystère” thomiste de l’être paraît à Siewerth renouvelé, au moins partiellement, par Martin Heidegger dont notre auteur fut longtemps un disciple enthousiaste – avant de connaître, durant les années cinquante, une profonde et douloureuse déconvenue devant le durcissement de la position heideggerienne en un “néo-kantisme” incapable de porter en philosophie la question de Dieu (et donc de concevoir la dimension exemplaire de l’être)⁴⁴. Le “destin de la métaphysique de Thomas à Heidegger” lui apparaît ainsi être celui d’un négligence croissante de l’expérience thomiste de l’être comme mystère, idée des idées, médiation similaire, et amour⁴⁵.

Il n’est pas possible de signaler ici tous les domaines sur lesquels Siewerth a jeté son regard térébrant. Signalons toutefois, entre autres philosophèmes (le corps, l’architecture, la nature, l’enfance, le langage...) que Gustav Siewerth a également donné sur la “liberté” thomiste de riches enseignements; l’anthologie qu’il avait introduite de textes fondamentaux sur ce thème⁴⁶ reste d’ailleurs encore aujourd’hui une référence importante. La liberté est à la fois un don (*Gabe*) et une tâche (*Aufgabe*). De même que la pensée humaine est toujours déjà actualisée dans l’être, et vient à elle-même à travers la nature sensible qui lui est un “espace” de révélation, la volonté de l’homme “est toujours déjà, quand elle veut quelque chose, une volonté morale, qui vient à elle-même à partir de sa propre fin”⁴⁷. Il n’y a pas de volonté qui se rapporte à soi, pas plus qu’il n’y a de connaissance indépendante de l’être. La liberté est donc foncièrement une “résolution au bien”⁴⁸.

Peu de philosophes ont démontré une puissance spéculative, mais aussi un talent métaphysique et une maîtrise de l’histoire de la pensée tels que ceux dont témoigne l’œuvre de Gustav Siewerth. Siewerth est un penseur de premier ordre, dont seul l’effacement de la philosophie première du champ des préoccupations contemporaines explique l’oubli actuel dans lequel est plongé son nom.

Balthasar ne s’y est pas trompé, qui s’appuie si régulièrement, et surtout si essentiellement, sur la pensée de Siewerth. Ce n’est pas en effet seulement

⁴⁴ Sur tout ceci, cf. TOURPE, 1998, 69ss.

⁴⁵ Cf. CABADA CASTRO, 1971, 76ss. (b. Le durcissement scolaire de l’interprétation).

⁴⁶ *Thomas von Aquin: die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre*, trad. P. Wehrbrink, intr. de G. Siewerth, pp. 9-134 (Düsseldorf 1954).

⁴⁷ Cit. in CABADA CASTRO, 1971, 131.

⁴⁸ *Id.*, 132.

tout “l’espace” historique de la métaphysique qui a été inspiré par Siewerth⁴⁹, mais plus encore plusieurs aspects fondamentaux de la doctrine du théologien suisse: ainsi de la question des “sens spirituels” du premier volume de *Herrlichkeit*⁵⁰, de la thématique de la liberté dans la *Theodramatik*⁵¹, de celle du langage dans la *Théologik*⁵²... “Libre” par rapport à saint Thomas, comme il l’est par rapport à tout auteur, Balthasar n’est pas “sans” saint Thomas – et un saint Thomas qui, par la médiation notable de Siewerth, détermine de fond en comble la conception que se fait Balthasar de l’être et des transcendants. C’est dire s’il n’y a pas de sens à opposer la théologie balthasarienne à une métaphysique de l’être créé.

III. ARCHI-PHYSIQUE. LE MYSTÈRE DE L’ÊTRE DANS LA NATURE CHEZ HANS ANDRÉ

Quand on sait quelle dévotion presque outrée Gustav Siewerth a portée à l’auteur de *Sein und Zeit*⁵³, on mesure l’importance de l’éloge qu’il fit de la pensée de Hans André “encore plus profondément éclairante que celle de Martin Heidegger”⁵⁴. Exprimée pour l’essentiel dans trois forts et difficiles volumes publiés entre 1943 et 1952 (*Vom Sinnreich des Lebens, Wunderbare Wirklichkeit, Annäherung durch Abstand*⁵⁵), la “philosophie de la vie” de

⁴⁹ VON BALTHASAR, 1990, 72: “Sans lui [Siewerth] le troisième volume de *Herrlichkeit* n’aurait pas reçu sa figure”. Cette marque de reconnaissance est à mesurer à la *maestria* dont Balthasar avait fait preuve dès *Apokalypse der deutschen Seele* en ce qui concerne la connaissance de l’histoire de la pensée.

⁵⁰ VON BALTHASAR, 1965, 333-338.

⁵¹ Voir surtout H. U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine*, II. Les personnes du drame, 1. L’homme en Dieu (Paris-Namur 1986), 193ss. etc.

⁵² VON BALTHASAR, 1995, 276.

⁵³ Voir H. OTT, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie* (Paris 1990) 285. Voir à ce propos, du même: “Gustav Siewerth – Leben in Kontext”, in: P. REIFENBERG-A. VAN HOOF (Coords.), *Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen* (Mainz 2001) 121-131.

⁵⁴ H. BECK, “Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinseignung im Denken von Hans André”: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 12-13 (1968-1969) 95-127, cit. 95. Le Prof. Beck relate ici une conversation privée qu’il eut avec Siewerth (lettre à l’auteur du 3 novembre 2005).

⁵⁵ Trilogie à laquelle il faut ajouter surtout *Natur und Mysterium* (1959) et *Licht und Sein* (1963). Voir sa note 1 dans H. ANDRÉ, “Ereignismacht im Schönen. Vorbemerkungen zu einer

Hans André vise avant tout selon Siewerth “l’ouverture de l’horizon transcendantal de l’être, et son déploiement spéculatif rigoureux”⁵⁶.

Bien qu’elle soit consacrée à un dialogue rigoureux et constant avec la science, cette doctrine de H. André ne peut être considérée comme une “métaphysique spéciale” appliquée à la nature. Au contraire: elle se positionne comme “philosophiquement-philosophique”⁵⁷, c’est-à-dire comme l’acte le plus radical de la pensée philosophique qui tient à la fois la profondeur de l’être et la richesse des étants concrets.

Une citation, un peu longue mais nodale, du livre de Siewerth, nous introduit au cœur du problème posé par André: “Le ‘philosophiquement-philosophique’ rend compréhensible, et fonde dans le Tout, la structure cohésive de la réalité comme être de *l’étant* – à savoir, de la réalité spécifiquement distinguée et individuellement déterminée, de la réalité qui a en soi sa propre ‘instance’ comme aussi de la réalité qui se trouve (accidentellement) hors d’elle-même comme agente ou patiente. Un tel développement à partir de l’être présuppose d’une part une expérience phénoménologique des modes d’être de la réalité - à la fois le fait qu’ils soient, et qu’ils soient cohérents; il comporte d’autre part une clarification complète des manières d’apparaître de l’étant et des facultés de connaître de l’homme qui leur sont ordonnés, c’est-à-dire qu’il mesure de part en part le cercle entier de ‘l’abstraction’ des divers modes de la réalité, et qu’il éclaire la signification, mais aussi la portée de la mesure intégrale (*mensuratio*) qualitative et selon l’être (substantielle) de l’étant; il ouvre par là en même temps à la fondation constitutive de l’étant, dans la mesure où les différents degrés d’être éclairent chaque fois les principes régnants et l’architecture métaphysique de l’étant”⁵⁸.

C’est donc à l’orbe totale de l’être et de l’étant, à leur copropriation essentielle, qu’est consacrée la philosophie exceptionnelle de Hans André: “Si l’être est vraiment éclairé comme être de l’étant, alors le penseur ne descend pas seulement de l’horizon transcendantal jusque dans l’étant en ses ultimes façonnages et possibilités; il doit – conformément à l’unité et à la simplicité de l’être – concevoir la multiplicité et le divers lui-même comme un mode *de*

Ontologie und Theologie des Ästhetischen” (H. Beck (Coord.) in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XIX (1974), 283-314, 283-284).

⁵⁶ SIEWERTH, *Andrés Philosophie des Lebens*, 1959, 7.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Id.*, 7-8.

l'être ; ainsi y a-t-il en même temps une loi de déploiement, de différenciation, mais aussi d'unification et de réflexion"⁵⁹.

La grande tâche que se donne André est donc de fonder les diverses sciences spécialisées sur un sens renouvelé du tout et de l'être: il combat surtout ces "philosophies spécialisées" (philosophie de la *res extensa*, de l'élan vital etc.) qui n'ont pas laissé place au développement propre des sciences spéciales et se sont substituées à la métaphysique englobante. "Le danger épochal, la calamité ("Unheil") qui menace tout, ce n'est pas l'arme mortifère de la technique, mais la 'philosophie spécialisée' des sciences spéciales, dont le fléau ("Unwesen") sectaire et borné déconcerte, et mène à la confusion les esprits et les cœurs depuis trois siècles"⁶⁰.

L'œuvre de Hans André, note dès lors Siewerth, "est ainsi exposée aux pires incompréhensions. Le chercheur spécialisé que limite sa méthode ne peut pas comprendre le caractère impératif des propositions philosophiques de cette oeuvre, s'il ne se sent pas troublé par elles; au 'penseur abstrait' manque la plénitude de l'expérience empirique ou l'accès originel à la métaphysique de l'être du thomisme aristotélicien ; mais aux 'thomistes' fait souvent défaut la descente ("Abstieg") spéculative à partir de l'être de l'étant dans la plénitude de la réalité, afin d'apercevoir, dans la remontée ("Rückstieg") à travers les structures d'édification et la 'voie de devenir' ou le 'chemin itinérant' de la chose, le mystère de l'histoire de l'être"⁶¹.

Comme penseur "total", consacré à déployer dans leur extrême unité de tension la métaphysique et les sciences, l'être et l'expérience de l'étant, la doctrine de André se tient pour ainsi dire "entre" la réduction atomiste de la réalité et l'abstraction idéaliste⁶². André veut explorer dans son fond ce que la division aristotélo-thomiste de l'être en acte et en puissance porte comme enseignement le plus profond.

Cette distinction de l'acte et de la puissance au sein d'un discours sur l'être met en effet en lumière, selon André, que la puissance elle-même participe de l'être: elle n'est pas du pur non-être, mais au contraire une potentialisation de l'être lui-même. Le "non-actuel" "est ce qui est rendu possible ("das Ermöglichte"), ou la possibilisation ("die Ermöglichung"), ou la puissance ("die Potenz"), en quoi l'acte se rend possible à lui-même. Ainsi André pense-t-il l'être dans sa pure et divine actualité ou force de communication, mais aussi

⁵⁹ *Id.*, 9.

⁶⁰ *Id.*, 13.

⁶¹ *Id.*, 13-14.

⁶² *Id.*, 14.

en même temps dans son 'pouvoir d'autopossibilisation', où l'être se déploie dans la multiplicité des essences et de l'*Universum* des modes étagés comme dans sa propre puissance, afin de se réaliser à travers les essentialités⁶³. "André", poursuit Siewerth, "tire la conséquence interne de la doctrine thomiste. Si c'est comme advenue du propre ("Ereignung") de tout étant et de tout ce qui est d'ordre essentiel, si c'est ainsi qu'il est un pouvoir communicateur, actualisant, générateur, dès lors: il lui convient, s'il veut se donner entièrement en propre, ou s'il veut manifester sa profondeur totale et fontale, non seulement de mener à la subsistance les essentialités (les âmes et les 'superstances'), mais de leur donner la possibilité, conformément à l'opération d'être, d'exister elles-mêmes comme des formes actantes dans une pure puissance d'être, et de venir ainsi dans l'histoire de l'advenue à soi propre"⁶⁴.

La "nature" qui vit et se développe, qui crée ses propres formes et se tient dans la génération, la mort et la succession des puissances, cette nature infiniment variée dans ses formes, est donc fondée sur l'être lui-même, l'être pur et simple, qui en même temps se "rend possible", se potentialise en lui-même à travers ce jeu des puissances et essences naturelles. Loin d'apparaître comme du moindre-être, du non-encore actuel, le monde naturel s'enracine dans l'être lui-même: le devenir est un mode de l'être lui-même, participant activement à son acte, et patientant ardemment, énergiquement, à son accomplissement intégral.

C'est pourquoi aussi l'expérience de la nature ne se ramène pas à du quantifiable, du mesurable, mais démontre que la vie surgit à partir d'une profondeur d'attente, un attachement radical au tout de l'être dont l'autonomie générative de la nature et des puissances créées procède. Les propres recherches de André, "en particulier la transformation de petits boutons de fleur en pousses de feuille chez la symphorine, mais aussi la 'restauration complète' d'un de ses marronniers dont la cime avait été ôtée, ont éclairé ce penseur jusqu'à la certitude sur la profondeur 'double, active et passive', de la faculté de la vie ; celle-ci n'opère pas comme un agent à part 'la mise en oeuvre de la structuration formelle des boutons de fleur', mais demeure 'soutenue' par une faculté entéléchique de totalité - de sorte que le 'matériel' n'est pas seulement intégré de manière positive: il peut aussi être réduit à la plasticité embryonnaire pour être traité par une nouvelle formation et être disposé 'du point de vue de la cause instrumentale' en un autre mode opératoire"⁶⁵.

⁶³ *Id.*, 16-17.

⁶⁴ *Id.*, 17-18.

⁶⁵ *Id.*, 20.

L'attention de André va donc se porter sur les médiations ontiques et par lesquelles s'opère et se maintient l'unité d'acte ou d'être. Ces médiations qui traversent "énergiquement" la nature pour lui offrir à la fois unité et unicité sont le fonds matériel de la nature, l'infinie variété des individus ou encore la cohésion indispensable de ces individus en un "cosmos". Il lui paraît significatif, par exemple, que "dans le milieu des espaces intercosmiques, des masses formidables d'hydrogène, que l'on peut reconnaître par la radioastronomie, se trouvent compressées en nuages immensément diffus et relaient (par-delà leur 'éther propre', en tant que 'éther du monde') sur des distances inimaginables la médiation palpable comme un tissu conjonctif du tout entre toutes ses articulations"⁶⁶.

Ainsi donc, pour André, "aucune 'compréhension du monde'" n'échappe comme dit Siewerth "à la dimension de la différence de l'acte et de la puissance. Celui qui voudrait individuer formellement les ultimes *quanta* ou parties serait la proie d'insolubles antinomies. Rien déjà que le type de mesure relationnelle (*relationale*) propre aux sciences de la nature rend impossible une telle hypothèse, parce qu'une 'partie' isolée de la structure mesurée ne serait plus une partie et tomberait tout simplement en dehors de la réalité. Elle tomberait dans l'abîme 'de ce qui n'est plus mondain', de ce qui est sans relation, et relèverait par là de l'incommensurable et de l'inconnaissable; si bien qu'une détermination d'énergie ou de mesure (toujours relative) n'aurait plus de sens"⁶⁷.

Dans une telle compréhension des choses, l'actuation veut dire la même chose qu'une "centration" toujours renouvelée rassemblant du distinct pour le configurer en une forme individuelle originale. Chaque apparition d'un phénomène de la vie est donc tendu, en profondeur, par les médiations énergiques qui soutiennent dans l'unité avec l'acte l'ensemble des éléments disjoints. Loin de se présenter comme une idéalité que viendraient simplement "composer" les essences (c'est l'interprétation étroite que donnait Cornelio Fabro de la participation thomiste), l'être est chez André "unification de part en part réfléchie et uniforme de chaque partie au tout"⁶⁸. C'est pourquoi dans la conception que se fait André de la nature "la conférence circulaire ou sphérique et sa centration dans le milieu comprimant de la masse ont pour sens une ouverture et une couverture maximale, universelle des principes dynami-

⁶⁶ *Id.*, 27.

⁶⁷ *Id.*, 29.

⁶⁸ *Id.*, 37.

ques d'inclination"⁶⁹. Le même être qui les "rassemble" en des unités toujours nouvelles et variées, "ouvre" ces individualités à une dynamique totale, les poussant à se réunifier toujours à nouveau sous de nouvelles variétés.

On l'aura compris, malgré l'impression d'*obscurium per obscurius* que laisse la glose épaisse de Siewerth, le coup de génie de André tient à sa façon de penser non pas la différence ontologique de l'être et de l'étant, mais l'unité de cette différence à travers l'acte et la puissance. André scrute, avec une longanimité peu commune, le mystère de *l'être de l'étant*. Au lieu de s'abîmer dans les vertiges de *Schwärmer* dont n'est pas indemne le poème heideggerien de l'être "contre" la technique et la science, André tient tout ensemble, dans un effort de concentration inouï, l'être *et* l'étant, la métaphysique *et* la physique. C'est à partir de la pensée de l'être qu'est fondée l'autonomie de l'étant – bien plus que son autonomie: son énergie de liaison, de centration, de renouvellement et d'extension. Ce que requiert André de la physique est une conception dynamique et unifiante de la nature: ce qu'il exige de la philosophie est une attention scrupuleuse aux médiations par lesquelles seulement l'être est lui-même, se donne en partage et vient à la subsistance à travers la matière, l'individualité ou le cosmos. Il faut bien reconnaître que, depuis Hegel et vonBaaden, aucune spéculation n'avait eu cette faculté de tenir ensemble, à ce point, l'ordre si onéreux de la différence entre le fondement comme acte et le fondement comme puissance.

Exempt de la "contradiction" hégélienne, partant au contraire de la généreuse et fontale capacité d'auto-possibilisation de l'être, le discours de André est encore bien distinct de celui du penseur d'Iéna, puisqu'il n'y a chez lui aucune trace de nécessité et d'exigence réflexive. En même temps, toute limite essentielle, chaque "instance" substantielle présente une mesurabilité et calculabilité scientifique, mais qui est une "centration" venue de l'être, c'est-à-dire une unité dont le caractère de transcendance se marque par l'inclination à une nouvelle unité, plus totale encore, qui dénote l'extrême variété des possibles. C'est par son attente, sa disposition au toujours plus, que la nature atteste de la force en elle de l'être actuel – ce que André appelle "la loi de la richesse comme par manque"⁷⁰.

Beaucoup serait à dire encore sur les innombrables conséquences de cette compréhension tout en tension de l'être et de l'étant, qu'il s'agisse de la question de la lumière, des couleurs, de la photosynthèse, de la déhiscence, ou même de cette dimension "d'offrande" que Balthasar a particulièrement

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Id.*, 48.

retenue de André. Il faudra aussi un jour étudier la très grande coïncidence de vue entre l'esthétique figuraliste de von Balthasar et la compréhension néo-goethéenne de la nature chez Hans André⁷¹.

Pour l'essentiel, il importe surtout dans le cadre du présent exposé de concevoir la ligne ontologique de fond caractérisant la position de André. Comme Siewerth, André conçoit l'intimité du non-être à l'être - mais cette fois à travers le règne naturel tout entier, scruté avec une expérience et une extension incomparables. On pourrait presque dire de la métaphysique de André qu'elle est une "archi-physique", si ce terme pouvait signifier la tension unitive de l'acte et de la puissance au sein du monde de l'étant comme marque dynamique du règne de l'être dans la pauvreté du concret. C'est en effet dans la "terre" des étants, non pas distendue dans l'évocation sacrale d'un ciel comme dans le *Geviert* heideggerienne, mais de la terre comme "Bethléem" de l'être - c'est dans le sens de la terre que s'atteste pour André "vraiment et effectivement le lieu de la grandeur comme par petitesse, de la richesse comme par pauvreté, de l'accomplissement comme par manque, du retour comme par exil, de la montée comme par déclin, de la fruition comme par enracinement"⁷².

IV. MÉTA-ANTHROPOLOGIE. L'AUTRE AU CŒUR DE L'ÊTRE SELON FERDINAND ULRICH

Si Gustav Siewerth a été, parmi les noms que nous évoquons ici, sans doute le plus spéculatif des trois, Hans André s'est donc montré le plus "archi-physicien" par son attention soutenue au fondement unifiant de la nature et au caractère d'attente de celle-ci. A Siewerth, le talent du *verum*, à André, celui de la *res*; à Siewerth, la transformation ardue de la tradition ontologique en un monument spéculatif de l'être comme médiation exemplaire, à André la rétention du geste calculateur et mesureur des scientifiques en direction du fondement même des limites et de la centration dynamique dans l'expérience.

Il revenait à Ulrich de couronner ces deux tentatives, faites pour prolonger saint Thomas à travers la prise en compte du non-être dans l'être, par une démarche profondément "méta-anthropologique", manifestant cette fois le *bonum* de l'être, et liant d'une manière extraordinairement novatrice les deux

⁷¹ Voir le texte édité par Hans Beck: H. ANDRÉ, "Ereignismacht im Schönen", 1974.

⁷² SIEWERTH, *Andrés Philosophie des Lebens*, 1959, 64.

domaines de l'ontologie et de la théologie. A la parole sur l'être de Siewerth, à celui sur la nature de André, succédait dans le temps le discours puissant et inspiré de Ulrich sur l'action libre, aimante, et dialogique de l'esprit. Croisement improbable de la philosophie réflexive française (Blondel, Lavelle, Nédoncelle...) et de la métaphysique thomiste passée au crible de Siewerth, la pensée de Ulrich (admirablement servie par les commentaires de S. Oster et de M. Bieler aujourd'hui) est une stupéfiante merveille dans le paysage de la philosophie contemporaine.

C'est certainement vers cet auteur que s'est tourné avec le plus de faveur Hans Urs von Balthasar, qui a reconnu dans son œuvre l'assiette philosophique providentielle de sa théologie et de la mystique d'Adrienne. Non sans risques d'ailleurs (la doctrine d'Ulrich semble par moments même trop proche de la position du théologien de Bâle, et ne parvient pas de ce fait à en corriger les failles d'ordre systématique et ontologique), Balthasar a toujours d'avantage confié à Ulrich l'ordre des pétitions philosophiques de la Trilogie. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple significatif, des pages ulrichiennes sur le « don » qui sont au cœur du dispositif de *Theologik* III⁷³, lesquelles font chorus à celles que *Theologik* II avait déjà réservées à la différence intratrinitaire, qui à leur tour répètent des passages essentiels de la *Theodramatik* IV etc.

Il ne sera pas possible ici d'explorer toutes les facettes d'une œuvre inachevée, difficile, éloquente et qui bénéficiera certainement dans le futur de nombreuses attentions. Nous nous concentrerons ici sur la dimension la plus originaire et la plus fondatrice, à savoir celle qui porte sur l'être et le non-être chez Ulrich. Cette doctrine a été exprimée dans le chef d'œuvre de Ulrich qu'est *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*⁷⁴.

Simple dans son principe, comme l'est sans doute toute intuition profonde, l'ontologie ulrichienne peut être en effet caractérisée d'emblée comme une pensée de l'*Entäusserung* (désappropriation, extranéation, extériorisation...) bonitative de l'être, c'est-à-dire comme une auto-altération de l'être en tant que don. Il importe de bien garantir ce caractère de "bien" de l'être, qui fonde la désappropriation, faute de quoi le processus entier de différenciation aboutirait à la pure réalité positive, à un règne de l'étant sans être. H.U. von Balthasar a lui-même insisté sur cette nécessité d'interpréter la position de Ulrich

⁷³ H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, III-Der Geist der Wahrheit (Einsiedeln 1987) 207ss.

⁷⁴ F. ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (Einsiedeln 1961) 346-437. Johannes Verlag a réédité récemment cette œuvre majeure, avec une introduction de M. Bieler, et édité la plupart des ouvrages de Ulrich.

dans ce sens⁷⁵. Il n'est pas certain que ce rappel de principe suffise pour indemniser l'ontologie ulrichienne de tout soupçon de néguontologie⁷⁶; mais enfin il importe de l'exprimer en ouverture, afin au moins que l'*intentio vultus* soit affichée.

⁷⁵ VON BALTHASAR, 1987, 210. Il renvoie à des passages cruciaux de *Homo Abyssus*, 346-437, par ex. p. 436: "Si le 'Bien' ne transcendait pas la désappropriation de l'être, il se situerait à part entière dans le 'renoncement à soi' de l'être, et alors le terminus de néantisation de l'être serait la pure réalité positive".

⁷⁶ Cf. TOURPE, 1998, 399-426. Notre position selon laquelle Ulrich est précisément interrogé à propos de sa capacité à maintenir, à partir du Bien de l'être, l'identité au cœur de la différence (et en particulier l'identité idéale mise en valeur par ailleurs chez Siewerth), est dénoncée par S. OSTER, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich* (Fribourg-München 2004) 28 (cf. n. 41); cf. aussi p. 229, n. 89. Oster renvoie le lecteur de *Siewerth*, 'après' Siewerth à M. BIELER, *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf* (Wien 1991) 261-266. Je renvoie pour ma part à E. TOURPE, "La liberté comme don. A propos d'un ouvrage récent de M. Bieler": *Laval philosophique et théologique* 2 (1998) 411-422. Derrière ce petit jeu de renvois réciproques se cache une réelle difficulté d'interprétation de F. Ulrich, sur laquelle je ne prétends pas avoir le dernier mot, mais des questions sans réponse qui pour l'instant sont seulement éludées. Des passages de *Homo Abyssus*, comme ceux sur lesquels insiste à raison Balthasar dans *Theologik* III sont de nature à relativiser profondément mes critiques initiales. Il reste que rien dans l'interprétation, ni de Oster, ni de Bieler, ni dans la lecture directe de Ulrich, n'a pour le moment levé un doute rémanent sur la capacité ultime de la dialogique ulrichienne à maintenir le *prius* de l'identité dans l'être. Si certains doutes identiques vis-à-vis de Balthasar lui-même, dus à certaines expressions ou traductions malheureuses, peuvent être levés (cf. E. TOURPE, "Dialectic and Dialogic. The identity of Being as Fruitfulness in Hans Urs von Balthasar", à paraître dans les actes de la conférence de Communio US à Washington DC 2005 [*Love alone is credible*]), rien encore ne me semble garantir la systématisme de la position de Ulrich. L'identité est-elle maintenue sur le seul plan de l'intériorité et de la cordialité (il est trop facile de faire tomber cette solution à partir de la conscience malheureuse de Hegel), ou y a-t-il, chez Ulrich, une foncière prise en compte de la dialectique qu'impose une interprétation dialogique de Thomas? La priorité de la réalité sur toute "idéauté" (qu'il s'agisse de l'être comme idée de la raison ou de l'être comme bonté non-subsistante) est maintenue dans le "thomisme" de Ulrich, ou l'insistance sur la désappropriation de l'être ne finit-elle pas par capter toute l'attention, au point que la réalité posée semble n'avoir de bien qu'au delà d'elle-même, et constituer une position "hors" de l'être?. Bref: Ulrich voit-il assez que la réalité à laquelle l'être est "donné" réalise l'être lui-même, qui s'y accomplit et revient à soi? En se focalisant à ce point sur la non-subsistance de l'être, sait-il assez l'identité que forment la subsistance et la non-subsistance dans leur différence "dative"? C'est ce que je ne vois pas encore clairement; mais si vraiment la pensée de Ulrich ne confine pas à une néguontologie cachée et à un règne abyssal de la différence, alors sa métaphysique est la plus avancée de toutes; et les critiques développées, sans doute trop rapidement, dans *Siewerth* 'après' *Siewerth*, devront être retirées. Nous réserverons un prochain texte à l'étude approfondie de *Homo Abyssus* pour déterminer ce qu'il en est de l'impression d'intuition (non-entièrement maîtrisée en regard de l'exigence hégélienne et siewerthienne) que nous laisse de prime abord la méditation profonde de Ulrich.

Tout ce que Ulrich a écrit ou pensé se ramène ainsi à une proposition, simple en elle-même, et qui cherche à approfondir la proposition thomiste selon laquelle créer c'est *donner* l'être⁷⁷: l'être est don, amour⁷⁸.

Comme acte des actes, perfection de toute réalité finie, l'être non-subsistant est un effet de Dieu qui livre en lui sa plénitude fontale⁷⁹. Liberté absolue, qui n'est contrainte par rien que son amour, Dieu imprime dans l'être créé la ressemblance de sa propre bonté sans limite. En tant que similitude de la bonté divine, l'être non-subsistant est pur et simple don. En tant que don il est cependant détaché de son Donateur, qui ne le tient pas à soi mais le libère comme un autre "afin précisément de montrer par là sa présence qui demeure comme donateur"⁸⁰. C'est par son retrait du don que le donateur se révèle comme donateur. Mais l'être non-subsistant lui-même, exemplaire de l'amour de Dieu ne reste pas comme un "quelque chose" entre Dieu et la création. Il n'est pas une hypostase: il n'est "rien" entre le Créateur et la créature, c'est-à-dire rien d'étant. Dans sa pure actualité, plénitude, perfection et richesse, l'être créé non-subsistant et non-étant est en même temps la plus radicale pauvreté et dépossession de soi qui soit. C'est ainsi, dans cette désappropriation de soi, qu'il est au maximum similitude de la bonté de Dieu. L'être non-subsistant s'extranée dans l'autre qu'il *fait être*. L'être lui-même *n'est pas*; ce néant ne signifie pas une négativité au sens d'un manque de réalité, il s'agit bien plutôt de la manifestation de son acte supérieur d'offrande que rien ne limite, qu'aucun étant n'épuise. "Nous ne voyons", dit ainsi Ulrich, "aucune contradiction dans le fait d'appeler l'esse, en tant qu'il est *completum et simplex*, un 'néant', car de la sorte c'est sa 'non-subsistance' qui est exprimée. [...] Plus originellement l'être est conçu comme une plénitude *communiquée*, plus intensivement sa non-subsistance jette sa lumière"⁸¹.

L'être créé se donne donc foncièrement et essentiellement à l'étant et à travers l'étant, ne conservant rien pour lui-même dans sa pure non-subsistance ou néantité. Si l'être ne s'identifie à rien d'étant, rien d'étant n'est extérieur à l'être qui est à la fois ce qu'il y a de plus intime et de plus profond

⁷⁷ "Creare autem est dare esse" (I Sent. 37.1.1).

⁷⁸ OSTER, 2004, 31.

⁷⁹ *Id.*, 226.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Cit. in *Id.*, 227.

à toute réalité⁸². La “crise”⁸³ de l’être en l’autre que soi est un véritable *abandon* de soi⁸⁴, de sorte qu’il est impossible de le penser sans penser en même ce mouvement de venue à la subsistance ou de limitation⁸⁵. De sorte que Ulrich s’oppose à Heidegger en lui objectant le risque dans lequel il se trouve d’hypostasier l’être (non-subsistant) si n’est pas pensé le caractère de bonté de la venue à la subsistance⁸⁶. De même, Ulrich s’oppose à Siewerth en arguant que dans le processus de différenciation de l’être (sa “crise”), l’être qui témoigne en faveur du néant du fait de sa non-subsistance ne peut “repousser” (“abweisen”) le “non-être” de lui-même sans préalablement être substancié par rapport à lui⁸⁷. C’est pourquoi l’ontologie de Ulrich peut être qualifiée comme une réconciliation, par la “bonté”, de l’idéalité et de la réalité⁸⁸: dans le moment de la bonté (“Bonität”), l’être s’associe la réalité et l’idéalité, sans devoir supprimer ces deux moments. “Dans le *bonum* l’être s’ouvre en son cœur”⁸⁹.

Mais il importe de nous tourner vers le second aspect le plus important de l’ontologie ulrichienne, à savoir que la différence ontologique y est pensée comme une différence “dialogique”. C’est à une “ontologie dans l’intersubjectivité”⁹⁰ que nous invite Ulrich – et c’est à cette dimension de la

⁸² *Id.*, 226. Comme on l’a dit plus haut, c’est cette affirmation qui ne nous paraît (pour le moment) pas entièrement fondée et articulée chez Ulrich, au sens où l’accomplissement de l’être dans l’étant n’y paraît pas assez réfléchi.

⁸³ Cit. in *Id.*, 233.

⁸⁴ *Id.*, 234.

⁸⁵ *Id.*, 238. Mais est-ce là penser la « réflexion » de l’être non-subsistant dans la subsistance? La critique que fait le P. Oster de la position de Siewerth selon quoi l’être doit venir à lui-même dans la subsistance (cf. *Id.*, 270-271, n. 223) passe peut-être à côté de ce que Siewerth veut dire, et que Ulrich semble négliger, à savoir qu’il y a dans la subsistance une identité de l’être avec lui-même que la notion ulrichienne de “don” ne valorise pas suffisamment. S’il y a du sens à apparier Ulrich et Derrida, n’y en aurait-il pas davantage encore à le confronter plus rigoureusement, et critiquement, à Hegel?

⁸⁶ *Id.*, 239.

⁸⁷ Cit. in *Id.*, 239 n. 117. C’est une critique un peu étonnante, dans la mesure où la position de Siewerth consistait à penser le néant à partir de la réalité accomplie, et à mesurer toute “puissance” restante de cet accomplissement à partir de l’être comme acte. C’est pourquoi chez Siewerth le “non-être” de l’être est bien pensé, non à partir de l’être lui-même comme le suggère ici Ulrich, mais justement à partir de la réalité parfaitement accomplie, c’est-à-dire de Dieu.

⁸⁸ Cf. par ex. *Id.*, 261 etc.

⁸⁹ *Id.*, 264.

⁹⁰ *Id.*, 286.

pensée ulrichienne que paraît avoir été le plus sensible Balthasar. L'homme se présente en effet comme la fin même de la donation d'être⁹¹, de sorte que l'on peut parler d'une unité profonde de l'ontologie et de l'anthropologie à travers le don.

Dans la mesure où l'auto-accomplissement de l'homme ne peut être distinct de la "tâche" ("Aufgabe") que représente l' "abandon" ("Aufgabe") de l'être à l'autre que soi, la liberté humaine offre une figure dialogique avec l' "autre": le monde, l'histoire, autrui, Dieu⁹². L'homme récapitule en tant que relation, parole, la création toute entière, dans la mesure où c'est en lui que "le devenir par soi-même à travers la réception de soi-même"⁹³. Le propre de l'homme est de se recevoir lui-même, non pas certes à la façon dont une pure puissance est déterminée par son autre (l'amour de soi est la condition de l'amour du prochain), mais au sens où "un prochain m'a toujours déjà aimé"⁹⁴. "Ainsi l'homme s'accomplit-il comme la figure personnelle de l'unité de la richesse et de la pauvreté de l'être comme don. [...] L'homme subsiste en lui-même à travers la relation à soi-même et à l'autre. Il est en lui-même '*relatio subsistens*'. Mais il n'est cela que parce que, et dans la mesure où il se reçoit de la main d'un Créateur, qui est en Lui-même déjà relation substantielle. La tenue à soi de la liberté est donc une 'relation en elle-même fondatrice', sans que par là la singularité, le caractère irremplaçable et incomparable de la personne soit relativisé pour autant. Car l'homme n'est à la vérité chez lui que là où il vit la pauvreté de l'obéissance d'être personnelle par rapport à l'autre, qui se montre et se communique à lui 'de soi' de manière indériverable"⁹⁵. Cet achèvement interne de l'ontologie en dialogie ne réduit pas l'être à une "grandeur" humaine; il rend plus évident le fait que l'être n'est pas objectivable ou essentialisable, mais est bien sur-essentiel puisqu'il déploie la relation d'amour de Dieu à ses créatures⁹⁶.

La position de Ulrich revient donc à radicaliser dans un sens ontologique la démarche foncières des grands dialogistes juifs, de Buber à Lévinas en passant par Rozensweig. Il ne se contente pas de rompre le solipsisme cartésien par le dialogue du Je et du Tu, mais il montre comment, à partir de

⁹¹ *Id.*, 212ss.

⁹² *Id.*, 286ss.

⁹³ Cit. in *Id.*, 340.

⁹⁴ *Id.*, 342.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Id.*, 225.

l'être lui-même, la constitution de la liberté suppose la relation de don pour être à elle-même. De même, il dépasse la position de P. Ricoeur dans la mesure où son sens métaphysique lui permet de ne pas végéter dans la description des phénomènes, mais de fonder sur l'être en tant que similitude de la bonté divine la structure "altérée" de la liberté qui n'est que relation. Cela permet à Ulrich de penser autrement que Ricoeur la possibilité du mal, mais aussi de la rédemption, dans la mesure où, à travers la désappropriation de l'être, ces deux possibilités sont inscrites: le péché de l'homme, mais aussi l'obéissance du Fils, la kénose du Verbe ne suivent pas un autre chemin que celui de l'être désapproprié...

V. LA SYMPHONIE DE L'ÊTRE

L'esquisse ici donnée laisse clairement apercevoir que Siewerth, André et Ulrich, démontrent chacun un don propre spécifique. Siewerth est celui, sans aucun doute, à le plus et le mieux cherché à montrer l'auto-différenciation exemplaire de l'être en sa propre subsistance ainsi que son idéalité. André s'est plutôt installé à l'intérieur de la tension de l'être et de l'étant, au cœur de cette identité différenciée dont la nature est manifeste par ses principes énergiques de centration et d'extension. Ulrich a particulièrement pensé l'acte kénotique de l'être, c'est-à-dire sa désappropriation qui est le creuset même du don.

Ce serait un jeu rhétorique un peu facile que d'en appeler à une vue stéréoscopique et complétive sur ces trois auteurs. Ils ne sont pas simplement "complémentaires", au sens où de vraies difficultés subsistent pour coordonner leur points de vue. Ainsi, la venue à soi-même de l'être non-subsistant dans la subsistance ne trouve pas de possibilité dans le système de Ulrich, qui ne laisse pas de place à une dialectique par crainte que la dialogique du don ne soit ramenée à de la plate identité.

Mais ces trois penseurs ont en commun une compréhension supérieure et sans équivalent dans la philosophie du "néant" de l'être. Face surtout à Hegel et Heidegger, ils ont fait valoir que ce néant appartient en propre à l'intimité de l'être qui en reste la forme et le principe. Le néant est la marque, non de la carence ni de l'indifférence à l'étant de l'être, mais au contraire la plus profonde et la plus riche note de sa plénitude (idéale chez Siewerth, réelle chez André, dative chez Ulrich). C'est à cette symphonie concertante de l'être dans la chambre du néant, que l'oreille musicale de von Balthasar a été tellement sensible au point d'en avoir fait résonner les accords à travers toute son œuvre. C'était là, il faudra en convenir, laisser aussi, et de ce fait, la voix

de saint Thomas s'élever plus haut, plus fort qu'on ne le croit d'habitude dans le concert des styles où le théologien suisse puise son inspiration.

Resumen.- La teología de Balthasar está en deuda, en su dimensión filosófica, con las grandes obras metafísicas de Gustav Siewerth y Ferdinand Ulrich, y también de Hans André. Estos tres autores, en el transfondo de la obra del pensador suizo, representan una especie de "triumvirato" que tenía como preocupación pensar la actualidad del ser y su relación con la nada de una manera que renovase profundamente la interpretación del ser tomista. La interpretación correcta del pensamiento de von Balthasar hace necesario el conocimiento, al menos básico, de estos autores, que bien podrían, a pesar del total olvido en el que han sido dejados, poseer ciertas claves del futuro de la metafísica.

Summary.- *The theology of Balthasar is indebted, in its philosophical dimension, to the powerful metaphysical works of Gustav Siewerth and Ferdinand Ulrich, and also to Hans André. These three authors, at the background of the work of the Swiss thinker, represent a "triumvirate's" kind that had as a concern to think the actuality of being and its relationship about nothingness of a manner that renews deeply the interpretation of the Thomist Being. The correct interpretation of von Balthasar's thought makes necessary, at least of the basic knowledge of this originator, who would be able to well, in spite of the total oblivion in which they are let, to possess some keys of the future of the metaphysics.*