



DUBARLE, Dominique, *Dieu avec l'être : de Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*

Richard Bodéüs

Volume 44, numéro 3, octobre 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400406ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400406ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Bodéüs, R. (1988). Compte rendu de [DUBARLE, Dominique, *Dieu avec l'être : de Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique*]. *Laval théologique et philosophique*, 44(3), 401–403. <https://doi.org/10.7202/400406ar>

que cette référence, comme si souvent chez Rousseau, nous permet de nous sonder, de lire notre âme à ce sujet, comme le permet « l'état de nature » indépendamment, au fond, de sa véracité. Le travail d'Allard nous y aide et nous y pousse, et l'explicitation des masques de l'écrivain-Rousseau y est sans doute nécessaire. Mais c'est dans la mesure où, ce faisant, Allard parie sur tous ses lecteurs, en leur présentant les enjeux véritables au mieux de ses capacités, que je veux recevoir son entreprise et la recommander. À qui s'adresse-t-il ? demandais-je. Je serais tenté de répondre qu'à l'instar de Rousseau, c'est à ses monstres intérieurs, à son passé, à ses hantises. Mais tout comme Rousseau réussissait de cette manière à éclairer son siècle contre les Lumières, les singulières préoccupations d'Allard nous éclairent sur notre situation culturelle, sur ce difficile enchevêtrement de science et de religion où nous nous trouvons pris avec lui. Pour en apprendre davantage sur nous-mêmes, nous attendons ses *Confessions*.

Philip KNEE
Université Laval

Dominique DUBARLE, **Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas. Essai d'ontologie théologique**. Présentation de Jean Greisch (Collection « Philosophie » de l'Institut Catholique de Paris, t. 11. Paris, Beauchesne, 1986, 373 pages (21.5 × 13.5 cm).

Le Père Dubarle s'est vu offrir l'honneur de signer seul le volume qui marque la dixième année d'existence de la Collection dont il fut le promoteur. Hommage délicat, dont le hasard a fait une sorte de cadeau d'adieu, le Père Dubarle étant mort dans les mois qui ont suivi.

L'ouvrage, en fait, réunit cinq études déjà publiées antérieurement : un simple *reprint* photo-mécanique d'articles de revue non modifiés. Les références internes n'ont même pas été adaptées à la pagination continue. On compte aussi sur le lecteur pour faire le lien entre ces différentes études, présentées d'après l'ordre chronologique des philosophes qu'elles ont respectivement pour objets (Parménide, Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin). On suggère bien un thème commun (« Dieu avec l'être »), mais qui ne convient guère aux trois premières études. On indique, en sus, la nature prétendue du tout (« Essai — au singulier — d'ontologie théologique »), mais il s'agit plus évidemment d'essais — au pluriel — juxtaposés dans l'esprit d'une ontologie qui n'est vraiment théologique que dans les deux derniers chapitres. J. Greisch, dans la présentation, met beaucoup du sien pour nous éclairer sur le propos d'ensemble (« l'ouvrage refuse de s'enfermer dans l'alternative d'une métaphysique de l'exode qui voudrait identifier Dieu et l'être, et d'un exode radical de cette métaphysique qui mettrait Dieu hors de portée de l'être », p. 5) et, pour ceux qui aimeraient savoir, non seulement ce que l'ouvrage ne veut pas faire, mais ce qu'il veut faire, il ajoute : « Les cinq chapitres balisent ainsi une trajectoire historique qui récapitule les grandes étapes de la pensée ontologique en Occident ». Mais les chapitres en question n'ont pas été conçus pour baliser, de point en point, la même trajectoire, qu'ils postulent au lieu de l'éclairer. On a beau connaître à l'avance l'influence de la pensée de Hegel sur le Père Dubarle et la reconnaître ici dans de multiples détails, elle n'a pas été suffisante pour marquer d'une même couleur les étapes du trajet. Bref, en dépit de ce qu'on voudrait suggérer en multipliant les avertissements (titre, sous-titre, sous-sous-titre, présentation,...), ce livre manque d'unité. Le chapitre sur Platon est même franchement hétérogène et l'on a le sentiment qu'il n'est là que parce qu'il paraissait indécemment de sauter sans vergogne de Parménide au Stagirite.

On nous pardonnera donc, en présence d'une collection de textes si mal coordonnés, de ne pas tenter l'effort de synthèse que l'auteur s'est épargné, et de nous borner à quelques remarques dispersées sur des articles isolés.

Si ce qu'on vient de dire devait être pris pour un blâme, plutôt que pour le simple constat d'un fait, empressons-nous de corriger l'impression par un éloge : les textes réédités ici, à l'exception de celui sur Platon, sont d'une remarquable sagacité et d'une profondeur rare. Que l'on partage ou non le point de vue du Père Dubarle, il faut le noter.

Voici nos remarques, comme promis, dans le désordre. Les pages consacrées à Augustin (167-258) méritent la plus grande attention, qui veulent indiquer comment l'évêque d'Hippone a jeté les bases de bien autre chose que cette onto-théologie décriée par Heidegger. On admettra volontiers que la positivité reconnue par les *Confessions*, VII à l'infini de la divinité-principe entre pour beaucoup dans la nouveauté de cette ontologie théologique. Mais dira-t-on également que celle-ci n'est pas essentialiste, contrairement à ce que l'on croit volontiers ? Quoique renouant avec Parménide, Augustin ne fait pas, certes, de l'*esse divinum*, l'*esse commune*, à quoi correspond plutôt, semble-t-il, l'être de Parménide. Mais y reconnaîtra-t-on pour autant « la nomination ontique différentielle de Dieu » (p. 217) ? La démonstration sur ce point n'est peut-être pas entièrement convaincante, mais elle ouvre de sérieuses perspectives. — Dubarle propose, par ailleurs, d'appeler « projective » (pp. 223-224), plutôt qu'analogique, la connaissance que l'on peut avoir de cette *essentia*, située au delà de l'essence, comme l'est le Bien pour Platon. C'est une heureuse suggestion. Détail non moins remarquable : il débrouille avec bonheur la sémantique du terme *essentia*, expliquant pourquoi, chez Augustin, l'identité de l'*essentia* et de l'*esse* n'est pas caractéristique de Dieu. — Au terme de son analyse, l'auteur observe, à juste titre, selon nous, que si l'identité de l'*est* suprême avec le Dieu de la Foi se trouve vécue par Augustin, elle suppose l'esprit croyant, qui aboutit à la pensée de l'être, « non l'inverse » (p. 254). Dubarle, qui fait sien la position d'Augustin, concède, partant, que la liberté de croire ou de ne pas croire n'est pas sans retentissement sur l'ontologie et peut donc se solder en définitive par le refus d'une véritable « science » de l'être, de même que l'ontologie peut être ou n'être pas « un instrument légitime au service de la pensée des objets de la conviction religieuse » (p. 257), car elle n'est pas obligatoirement cela. Il conclut modestement que l'ontologie augustinienne ne s'impose pas universellement à tout esprit, bien qu'elle lui paraisse l'exemple de « ce que pourraient être les possibilités d'une ontologie bien faite » (p. 258). Mais on ne voit pas toujours clairement la raison de cette valeur paradigmatique proclamée.

Ce qui intéresse l'auteur chez Thomas d'Aquin, c'est la « réflexion intellectuelle conquérante d'une rationalité », dont la *ST*, Ia Iae, q. 2-26, est « le procès verbal » (p. 269), une entreprise, qu'il a raison encore une fois de juger bien différente des systèmes de purs concepts intellectuels, décriés sous le nom d'onto-théologie. D'Aristote à Thomas, Dubarle tente d'apprécier ce qu'en termes hégéliens, il appelle 1° le passage de la « représentation » (de la substance première, posée individuellement) au « concept » (du Dieu qui est sa propre essence et n'est d'aucune façon un être posé. Bien ! Mais on ne réussit pas à comprendre ce que l'emprunt à la terminologie hégélienne ajoute à l'appréciation des faits, somme toute assez juste sous ce rapport. Dubarle, qui craint, pour la théologie, qu'elle soit séduite par les prestiges de l'irrationnel, nous dit redouter l'ascendant de la représentation sur le concept et avoue plaider en faveur de la « décloture » du concept, comme si le modèle hégélien constituait l'antidote intellectuelle par excellence permettant de vaincre les menaces d'une pseudo-philosophie. C'est une prétention irritante, qu'on regrette si franche, c'est-à-dire, aussi unilatérale. — Notre auteur, observons-le encore, se trouve, avec Thomas d'Aquin, en mesure de répéter, en d'autres mots, la leçon tirée de son exposé concernant Augustin : la compréhension ontologique *peut* être un instrument de la pensée correcte de ce qui est donné à l'intelligence, « *si cela lui est donné* » (p. 350). C'est là, visiblement, son principal message.

N'était le manque de place, nous aurions ici beaucoup à dire et parfois à redire touchant la doctrine aristotélicienne de l'analogie et plus encore touchant « normalisation rationnelle »,

dont parle le chapitre III. Mais il nous faudrait en l'occurrence nous étendre inutilement sur le reproche que nous venons de faire d'un abus de la perspective hégélienne dans l'analyse. Qu'il nous suffise de dire l'impression de simplisme que laisse la conviction selon laquelle, seule, l'identification hégélienne de la réalité divine et du concept brise l'alternative entre un « divin conçu » théologiquement et une « vie théologale » tout à fait étrangère au concept, donc à la pensée (p. 155). Cela dit, portons au crédit de l'auteur d'avoir mis en garde (p. 145) contre la confusion entre la primauté de l'être que la théologie reconnaît à Dieu et le primat conceptuel du premier analogué, dont parle la doctrine de l'analogie, même s'il nous apparaît difficile, sinon incongru, de voir, par ailleurs, dans la philosophie de Spinoza « l'accomplissement véritable de l'intention la plus profonde de l'analogie aristotélicienne de l'essence » (*Sic.* p. 130).

Terminons par quelques mots approbateurs concernant les pages consacrées au poème de Parménide, ... bien que celles-ci commencent, on n'en est pas surpris, par un hommage à Hegel associant l'Éléate à « la première accession de la pensée au Concept » (p. 12). Car, Dubarle, cette fois, a trouvé, chez le philosophe allemand, de quoi unifier *épistèmè* et *doxa* dans une synthèse plausible. Il suggère que l'opinion, pour Parménide, a une fonction épistémologique, lorsque, prenant conscience de sa non-vérité, elle se mue en recherche du savoir, tandis que la saisie de cette vérité, de son côté, conduit à la reprise éclairée de l'opinion. Pour le reste, la reconstitution des idées parménidiennes passe en audace ce que Hegel lui-même a écrit. Mais elle est d'un véritable philosophe qui s'efforce de mesurer avant tout l'incidence de ces idées sur l'évolution de la pensée occidentale. Et, de ce point de vue, Dubarle n'est pas le seul à penser : qu'importe, après tout, ce que les misérables fragments de Parménide disent vraiment ?

Richard BODEÛS
Université de Montréal

Konrad CRAMER, Hans Friedrich FULDA, Rolf-Peter HORTSMANN et Ulrich POTHAST (hrsg. von) : **Theorie der Subjektivität**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

Un des thèmes organisateurs de l'assez grande diversité des courants philosophiques sur lesquels se clôt notre siècle, est sans conteste le concept de subjectivité. Sous cette rubrique, se confrontent la plupart des discours qui cherchent, soit à prendre en charge l'héritage et l'avenir du principe même de la modernité, soit à montrer à quel non lieu ce principe continue de nous mener et comment on peut en démasquer le caractère illusoire. L'ouvrage collectif *Theorie der Subjektivität* reconstitue les principaux éléments d'un débat dont nous ne sommes vraisemblablement pas près de voir la fin, si tant est que des clivages très nets se sont désormais solidement institués, dont la réconciliation apparaît improbable.

On a tenu la subjectivité comme le fondement de toute connaissance objective, l'aune méthodologique ou transcendantale de toute théorie de la vérité, en même temps que se validaient en elle l'indice de la liberté et les normes de l'agir. Que quelque chose comme une « unité synthétique d'aperception » soit le garant de l'objectivité du jugement, ou que la loi morale dans le sujet soit l'instance ultime de la validation des normes de l'agir, ne fait plus aujourd'hui l'unanimité. À dire vrai, il faut bien l'avouer, cette unanimité n'a pas plus existé du temps de Descartes et de Kant, qu'à l'époque de Wittgenstein et de Heidegger. Ce qui est sans doute nouveau par contre, c'est de voir à quel point le principe de subjectivité tel qu'il a constitué l'indice de la modernité, est battu en brèche de toutes parts, bien entendu par la plupart des philosophes anglo-saxons, dans la lignée des *Linguistic et Pragmatic Turn*, mais aussi par maints philosophes « post-modernes », allemands et français, surtout d'obédience