



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Le principe d'Anselme : la lecture de l'argument d'Anselme par Charles Hartshorne

Manson, N.

### Citation

Manson, N. (2007, February 22). *Le principe d'Anselme : la lecture de l'argument d'Anselme par Charles Hartshorne*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/12291>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/12291>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

## Chapitre 2

# LE THEISME CLASSIQUE

**H**ARTSHORNE A CONSACRE une partie importante de son œuvre à expliquer les faiblesses et les incohérences du théisme classique. Examinons ici sa méthode et ses conclusions sur cette forme de théisme.

### A. « ANSELME ACCEPTE CETTE DOCTRINE GRECQUE »<sup>26</sup>

Anselme est pour Hartshorne sans aucun doute un penseur du théisme classique. Ce qui ne l'empêche pas de pouvoir s'appuyer sur Anselme pour développer son « Principe d'Anselme » dont il semble si satisfait. La critique faite par Hartshorne de certains penseurs classiques porte sur des points et des aspects toujours précis : ceux qui nuisent à un théisme cohérent et le réduisent à devoir justifier l'injustifiable. Nous les décrirons en abordant plus tard les paradoxes provoqués par le théisme classique. Malgré sa critique, Hartshorne sait aussi retenir les contributions précieuses de toutes traditions. Son nouveau théisme ne veut pas naître *ex nihilo* et tient toujours compte des apports passés. La marque de la pensée du *Process* sur la pensée de Hartshorne éclate ici dans toute sa splendeur. La Pensée du *Process* est une philosophie qui ne se démarque pas radicalement des éléments du passé. Au contraire, pour elle, chaque entité actuelle c'est-à-dire chaque être existant à un moment donné est formée de la synthèse des éléments passés. La personnalité de chaque entité est déterminée par la manière dont chacune d'elle réalise cette synthèse : ses choix déterminent son actualité et son originalité par rapport aux autres entités actuelles. La tradition avec ses erreurs n'est pas donc totalement délaissée par Hartshorne. Il sera même enclin à synthétiser à sa manière les apports du passé, son « Principe

---

<sup>26</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 29.

d'Anselme » concrétise exactement ce processus de création. Une reprise d'un point particulier du théisme classique d'Anselme sert aujourd'hui à redéfinir une nouvelle métaphysique et un nouveau théisme. Ce théisme porte un nom qui évoque à lui tout seul ce mécanisme de transformation et de synthèse : le théisme néoclassique. Il y a à la fois, nous le montrerons, un attachement au théisme classique et une contribution nouvelle traduits par la dénomination « néoclassique ». Plus tard nous décrirons les termes de ce théisme néoclassique. Les apports de la réflexion théologique et philosophique passées servent de fondement à la compréhension et à la constitution de celle d'aujourd'hui. Hartshorne n'envisage pas les propositions innovantes comme des ruptures avec celles de ses prédécesseurs. Dans son livre intitulé *Philosophers Speak of God* sont recensés les philosophes les plus marquants pour leur réflexion sur l'idée de Dieu. Hartshorne estime totalement être redevable de la pensée de la plupart de ces philosophes. Il n'est pas uniquement le pourfendeur un peu véhément de toute théologie classique que son livre *Omnipotence and Other Theological Mistakes* peut laisser croire. Là aussi, il faut raison garder. A l'instar d'Anselme, qui s'adressait aux croyants, Hartshorne dans ce livre ne s'adresse pas à l'origine à des théologiens et à des philosophes, avertit-il, qualifiés. Il se voulait aussi simple et déterminé que possible. Ce qui d'ailleurs rend ce livre plus facile d'accès que les autres et permet d'apprécier de manière explicite certaines grandes lignes de la démarche théiste et philosophique de Hartshorne. Cependant, cela ne permet pas de cristalliser Hartshorne dans une irréductible défiance à l'égard de toute la philosophie grecque, et, en conséquence, à l'égard de toute la théologie classique. Nous verrons que des nuances jalonnent les remarques de Hartshorne à leur égard. C'est pour cette raison qu'il définit son théisme néoclassique non seulement en contraste mais encore en correspondance avec le théisme classique.

Anselme de Cantorbéry est selon Hartshorne saturé d'idées platoniciennes : sa philosophie est grecque, trop grecque ! Son théisme est classique et devient alors source d'erreur. Cette

philosophie grecque a façonné l'idée du dieu grec et a façonné le théisme classique. Les sources du théisme classique sont bien connues. Hartshorne annonce qu'elles remontent à Augustin, avant lui à Plotin, avant lui à Philon et avant tous ceux-là à Platon. Ce qui intéresse Hartshorne, c'est la notion de Dieu dans cette philosophie et le théisme qui découlent de cette notion. Dans son ouvrage *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, il n'accorde aucune concession à la vision grecque du monde. En revanche, lorsqu'il décide de s'adresser à des philosophes et des théologiens qualifiés, les nuances de ses critiques présupposent de leur part une connaissance quasi-exhaustive de l'histoire et du contenu de la philosophie et de la théologie. Cela se traduit sous la plume de Hartshorne par une absence d'explicitation de notions et d'expressions propres à chaque penseur cité. Hartshorne considère que le lecteur philosophe ou théologien doit naturellement posséder tout autant que lui une vision récapitulative, et une représentation documentée des siècles passés, en théologie, et en philosophie. Il reconnaît à ce propos, dans une entrevue publiée peu avant sa mort, dans laquelle il passe en revue les principaux éléments de sa démarche intellectuelle, qu'il aurait pu quelquefois être plus explicite sur certains points et sur certaines questions. Aussi peut-on conclure que l'évocation seule de Platon, Philon ou Plotin doit faire surgir chez le lecteur averti, l'univers de chacun des philosophes cités.<sup>27</sup> Hartshorne se contente en conséquence de relever ce qui lui semble pertinent pour la question en jeu.

Dans sa lutte contre les incohérences du théisme classique, Hartshorne réexamine deux millénaires d'histoire de réflexion sur la notion de Dieu. Encore une conception pérenne que Hartshorne tente de sortir de son illusoire légitimité. Il commence par retourner aux principes fondamentaux de la philosophie et à ceux qui en furent les porte-parole les plus notoires c'est-à-dire Platon et Aristote. Ne sont pas non plus négligés certains néoplatoniciens tel que Plotin. Pour Hartshorne le théisme classique repose sur

---

<sup>27</sup> Hartshorne, « Points of View: A Brisk Dialogue », page 42.

des fondements philosophiques qui tirent leur origine directement dans la philosophie de Platon. Toute la philosophie occidentale, écrit Alfred North Whitehead, dont Hartshorne a été l'assistant en cours de métaphysique à Harvard<sup>28</sup>, « consiste en une succession d'apostilles à Platon ». <sup>29</sup> L'influence de Platon sur la question de Dieu est telle qu'elle perdure encore. C'est l'idée de perfection conçue par Platon, et transmise jusqu'à aujourd'hui qui empêche de se défaire d'une déité figée parce que pensée comme parfaite. Hartshorne reproche à Platon d'avoir interdit à la notion de Dieu tout accès à des idées de progression ou de croissance. Cette incapacité donnée à Dieu, par définition, de connaître un quelconque accroissement est, selon Hartshorne, une des plus grandes faiblesses de la définition de la notion de la perfection en Dieu. Nous verrons qu'au cours de l'élaboration de son « Principe d'Anselme », Hartshorne remédie à cette erreur de conception du théisme classique et propose une autre définition de la perfection divine. En effet, « le vieil argument de Platon »<sup>30</sup> pose la perfection en Dieu comme un état maximum, et donc un état parfait. De telle sorte que cet être est complet. Il ne peut en conséquence recevoir davantage puisque son état est déjà à son maximum. Toute idée de croissance ou de progression en Dieu, être complet, ne pouvait selon Platon s'apparenter de ce fait qu'à un changement vers le moins bien en raison même de la complétude de l'être parfait. A telle enseigne que la capacité d'un changement est identifiée comme une déficience, comme un défaut chez le dieu de Platon. Hartshorne déplore cet état de fait qui de surcroît sous-tend toute la doctrine chrétienne sur la notion de Dieu. En quelque sorte, les caractéristiques du dieu du philosophe Platon sont devenues les attributs et les qualités du dieu des chrétiens.

---

<sup>28</sup> Hartshorne, « Some Causes of My Intellectual Growth », *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. Lewis Hahn, Open Court, La Salle, in *The Library of Living Philosophers*, Volume XX, page 24.

<sup>29</sup> Whitehead, *Procès et Réalité*, Gallimard, Paris, 1995, page 98.

<sup>30</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 29.

This argument, and others like it, all characteristically Greek, became almost the real deity of Christian philosophers. Anselm accepts this Greek doctrine.<sup>31</sup>

Dès lors disparaît la garantie que cette définition de Dieu exprime bien la foi, puisque, surenchérit Hartshorne, ce n'est plus tant un problème d'interprétation de la foi qui nous est proposé que le problème de l'interprétation de la philosophie grecque.

Afin de remédier à cette situation paralysante, Hartshorne avance sa propre version de la doctrine : le théisme néoclassique, qu'il appelle aussi le théisme platonicien moderne.<sup>32</sup> Cette dernière dénomination sonne bizarrement voire presque contradictoirement. Cependant, elle peut être expliquée. Elle relève aussi de ces idées pérennes mais non légitimes sur Platon. Hartshorne précise que la philosophie platonicienne n'est en rien identifiable avec la pensée achevée et mûrie de Platon. Il ajoute même que la lecture, très commune, faite de Platon à travers Aristote est formellement la plus mauvaise compréhension possible. Pour Hartshorne, Platon est avant tout, au stade le plus accompli de sa réflexion, l'un des plus grands philosophes voire le plus grand philosophe de son époque et même de tous les temps.<sup>33</sup> Aussi ce théisme platonicien moderne est-il l'un des meilleurs synonymes de la nouvelle conception théiste de Hartshorne.

La date d'apparition et de création du théisme néoclassique de Hartshorne est difficilement évaluable, car sa formation est aussi un processus d'évolution qui ne connaît pas de jour précis d'apparition. Notons cependant qu'en tant que doctrine technique, elle plonge ses racines dans les quatre derniers siècles.<sup>34</sup> Cette doctrine technique se démarque de la doctrine essentiellement

---

<sup>31</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 29.

<sup>32</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany, 1984, page ix.

<sup>33</sup> Hartshorne, « Why Classical Theism Has Been Believed by so Many for so Long? », *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1997, page 87.

<sup>34</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 30.

grecque (Philon, Augustin et Anselme) dans sa manière de qualifier la notion de Dieu. Le théisme néoclassique de Hartshorne se différencie du théisme classique sans cependant abandonner tout l'héritage dont elle lui est redevable. Seulement les aspects facteurs de paradoxes stérilisants sont modifiés par Hartshorne. Aussi faut-il nuancer le rejet de la notion grecque de Dieu par Hartshorne. Cette nuance est à entendre dans le « presque » de la citation déjà mentionnée :

This argument, and others like it, all characteristically Greek, became almost the real deity of Christian philosophers. Anselm accepts this Greek doctrine.

Ce presque, en anglais « almost », laisse encore la possibilité que certains philosophes aient pu échapper à la notion classique de Dieu. Le théisme classique n'a pas régné de tout temps sans partage. Le déploiement du théisme néoclassique a seulement connu une plus grande expansion dans les derniers siècles. A ce titre Hartshorne précise que les cent cinquante dernières années et plus nettement les quarante dernières années ont connu des développements considérables, à travers des auteurs tels que Gustave T. Fechner et Jules Lequier ou encore Whitehead, W. P. Montague, Nicolas Berdiaev, pour ne citer qu'eux.<sup>35</sup> Développements qui ont engendré une nouvelle approche de la notion de Dieu, que Hartshorne a classé sous le titre de « métaphysique néoclassique » ou « théisme néoclassique ». Malgré l'existence de cette résistance à l'hégémonie du théisme classique, Anselme reste tributaire de la définition grecque et classique de Dieu.

Nous pouvons voir à présent ce que Hartshorne reproche au théisme classique.

---

<sup>35</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity - A Social Conception of God*, Yale University Press, 1948, pages vii et viii.

## B. LES PARADOXES DU THEISME CLASSIQUE

Qu'est-ce que Hartshorne reproche au théisme classique ? Son incapacité, en raison des nombreuses apories rencontrées sur la notion de Dieu, à proposer une définition de Dieu logique et cohérente qui ne viole pas l'entendement commun. Hartshorne, en tant que philosophe, se réfère au corpus philosophique et au découpage méthodologique reconnu par le monde de la philosophie. Ainsi communément les ouvrages d'introduction à la philosophie situent la période de l'époque classique entre 470 et 324 avant Jésus Christ. Elle est déterminée par des figures importantes telles que Socrate, Platon et Aristote. Cette époque classique a, selon Hartshorne, marqué de manière décisive et essentielle toute la philosophie occidentale. Or, comme nous l'avons dit, la presque quasi-totalité des philosophes chrétiens ont adopté l'idée de Dieu véhiculée par cette philosophie classique et grecque. L'expression « théisme classique » doit être comprise comme s'apparentant à la conception philosophique classique de la notion de Dieu transposée chez les auteurs chrétiens. La transposition de la notion de Dieu chez Platon en doctrine chrétienne ne va pas sans mal. Elle fait surgir des paradoxes apparemment insolubles et des dilemmes délicats. L'idée grecque de Dieu traduite en matière religieuse a porté un coup fatal, affirme Hartshorne, à l'idée de Dieu en théologie. Il précise même que ce coup fatal a été porté non seulement au théisme mais surtout à l'idée de la déité en général.<sup>36</sup> Les erreurs et les

---

<sup>36</sup> Hartshorne, « Some Causes of My Intellectual Growth », pages 7 ; 15 ; 16.

De sorte qu'aucun corpus confessionnel ne s'attache précisément à un théiste. Il est avant tout une personne qui croit en Dieu, avant d'être un chrétien, un juif ou autre chose. Cela ne signifie pas non plus que Hartshorne ne s'inscrive dans aucune culture religieuse. Pour Hartshorne, le protestantisme a accompagné sa croissance. Son père ancien Quaker, en raison de son goût pour la théologie, est devenu un pasteur épiscopalien. Dans son autobiographie, Hartshorne ne dit jamais explicitement qu'il croit, tellement cela à l'air naturel. En revanche, en qualifiant certains de ses collègues, certains philosophes et universitaires qui ont croisé sa route, il précise qu'un tel est athée voire agnostique. Ces remarques faites, il soutient quand même la possibilité de discuter avec des personnes ne partageant pas les mêmes opinions que lui.

paradoxes du théisme classique ont rejailli et entravé toute possibilité de penser une déité dans quelque tradition et dans quelque métaphysique que cela soit. Ce coup fatal discrédite toutes tentatives de construire un théisme rationnel et cohérent parce que ce dernier sera toujours assimilé aux aberrations et aux absurdités commises par le théisme classique sur la question de Dieu. Le théisme classique est donc cette réflexion sur la notion de Dieu, sur ses attributs, sur sa nature telle qu'elle a été menée à la période dite classique. L'origine de cette notion classique de Dieu commence avec Platon, mais il ne faut cependant pas uniquement se focaliser sur les philosophes des quatrième et troisième siècles avant Jésus Christ. Hartshorne les comprend comme fondements et axes généraux qui déterminent et influencent une certaine idée de Dieu. Néanmoins, ces axes traversent les époques, et il est concevable au vingt et unième siècle d'être un philosophe fidèle au théisme classique – en ce sens que l'idée de Dieu serait comprise à partir des fondements propres aux grandes lignes classiques (penser Dieu comme immuable, comme purement transcendant, par exemple). Findlay, que nous étudierons dans des développements ultérieurs, pourrait être un de ces philosophes marqués par une telle fidélité à une notion de Dieu classique.

Dans son « candid book »<sup>37</sup>, Hartshorne énumère six grandes notions définissant de manière grecque et classique la notion de Dieu : la perfection et l'immutabilité, la toute-puissance, l'omniscience, la bonté non-sympathique (au sens de non-participante), l'immortalité et enfin l'infailibilité de la Révélation<sup>38</sup>. La définition par le théisme classique de ces six notions établit, selon Hartshorne, les erreurs majeures du discours classique sur Dieu. Ces erreurs sont récurrentes et sous-tendent

---

<sup>37</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, page x.

<sup>38</sup> Hartshorne, *ibid.*, page 5. L'idée de la révélation, précise Hartshorne, se définit comme l'idée de la possession par quelques personnes d'une connaissance spéciale de Dieu, ou d'une connaissance d'une vérité religieuse. Seules ces quelques personnes possédant cette connaissance et cette vérité religieuse se chargent alors de la transmettre aux autres.

tout le théisme classique. La question se pose alors de savoir en quoi ces notions des attributs divins sont considérées comme des erreurs par Hartshorne. La réponse est : en ce que leur mauvaise compréhension par le théisme classique et leur définition de Dieu génèrent des paradoxes. Avec un regard critique Hartshorne analyse la notion de Dieu. Les erreurs liées à l'idée de Dieu peuvent être classées à partir de deux paradoxes principaux : d'une part le Dieu immuable des Grecs, l'*actus purus*, le Dieu qui se suffit à lui-même, la pensée de la pensée qui n'a de telle sorte aucune relation, aucune dépendance avec le monde, et d'autre part le Dieu grec transcendant qui dans sa grandeur infinie, une, ne peut être surpassé et ne peut connaître de changement puisque ce Dieu est déjà la perfection, unique. Mais avant d'étudier ces paradoxes, il est nécessaire d'énoncer un défaut de conceptualisation selon Hartshorne, une manière grecque d'aborder et de penser les attributs de Dieu qui traverse toute la réflexion classique sur Dieu : la *via negativa*.

## 1. Via negativa

Selon Hartshorne notre connaissance de l'idée de Dieu est, certes, infinitésimale<sup>39</sup>, mais il n'en demeure pas moins que nous devons poursuivre la réflexion sur la déité. Les êtres humains sont des êtres finis face à la connaissance, des êtres relatifs et conditionnés. Les limitations humaines ne peuvent cependant servir à excuser les contradictions de la métaphysique. Ce n'est pas parce que l'on traite du mystère théologique insondable de Dieu que l'être humain est dispensé de rester attentif à l'emploi et à la signification de son vocabulaire, et de ses mots humains<sup>40</sup>, s'offusque Hartshorne. Aussi les paradoxes en théologie tirent-ils communément leur source d'une allégeance excessive à la tradition, à une espèce de tyrannie ecclésiastique selon Hartshorne. Les contradictions plongent leur racine dans une

---

<sup>39</sup> Hartshorne, *The Logic of Perfection*, Open Court, La Salle, Illinois, 1991, page xiv.

<sup>40</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity - A Social Conception of God*, page 5.

humilité artificielle, celle de l'être humain qui, de peur d'offenser la déité suprême, de peur de ne pas lui rendre justice, se garde bien d'user de ses capacités d'analyse.<sup>41</sup> Autrement dit, ce n'est pas parce qu'il est question de Dieu que toutes nos facultés d'analyse et de critique doivent être occultées.

Avec Philon d'Alexandrie, la technique grecque qui s'évertue à honorer la déité en refusant de lui attribuer les mêmes attributs que ceux des humains est déjà parfaitement mise en place.<sup>42</sup> Cette technique propre au théisme classique est celle de la *via negativa*, théologie négative. Philon est, selon Hartshorne, le fondateur de la théologie négative en ce qu'il déclare fréquemment la totale impossibilité de décrire Dieu.<sup>43</sup> Les deux désignations, théisme classique et théologie négative sont une seule et même chose pour Hartshorne.<sup>44</sup> La théologie négative, par crainte d'être taxée d'anthropomorphisme abusif, nie toute forme d'analogie possible entre les attributs humains et les attributs divins. Elle fait de Dieu un amour qui n'est pas simplement un amour, une fidélité qui n'est pas vraiment une fidélité, une volonté qui n'est pas simplement une volonté.<sup>45</sup> Si Hartshorne critique la *via negativa*, il ne dénigre pas, comme nous l'avons déjà dit, l'ensemble de l'époque classique. Celle-ci est en effet parsemée de bredouilllements encourageants, trop inaudibles cependant, et qui ont été étouffés par la pesante tradition. Aussi faut-il citer F. Socin<sup>46</sup>, une des figures exceptionnelles mais négligée qui a tenté, avec d'autres, d'orienter autrement le raisonnement mais sa voix trop faible n'a pas été retenue. La victoire, c'est la *via negativa* qui l'a emportée. Hartshorne reconnaît la difficulté de parler de Dieu, et encore plus celle de vouloir définir et qualifier Dieu. La frontière entre une majestueuse révérence et une excessive allégeance à l'égard de la déité est extrêmement mince. Il pense,

---

<sup>41</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity - A Social Conception of God*, page 4.

<sup>42</sup> Hartshorne, *ibid.*, page 35 et voir aussi *Anselm's Discovery*, page 31.

<sup>43</sup> Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 77.

<sup>44</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 31.

<sup>45</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, page 31.

<sup>46</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, page 31.

fortement d'ailleurs, que de Dieu, nous ne pouvons dire que peu de choses, et n'en connaître presque rien. C'est pourquoi, il entend bien la prudence du théisme classique. A l'aide d'une formule très expressive, il nuance la sévérité de sa critique contre les partisans de la théologie négative : « Ils savaient qu'ils patinaient sur une mince couche de glace ».<sup>47</sup> De sorte que les théologiens utilisant la *via negativa* ont patiné avec circonspection, en tentant d'éviter les endroits où la glace est la plus mince. Provoquant ainsi un patinage qui ne peut rien avoir de distingué et d'élégant. Ces patineurs ne pouvaient que se contenter de regretter d'être des malhabiles :

We know only what God is not, we do not know what God is positively.<sup>48</sup>

On peut résumer et retenir que la théologie négative, identifiable au théisme classique, engendre des contradictions dans la qualification de la notion de Dieu. Elle est motivée par cette révérence excessive à l'égard de la notion traditionnelle de Dieu. En dépit des balbutiements prometteurs rencontrés, précise Hartshorne, chez Socin, pour remédier au paradoxe de cette théologie négative, cette dernière est demeurée majoritaire. La *via negativa* paraît inciter l'abdication intellectuelle des théologiens face à la notion mystérieuse de Dieu. Certes, la découverte de la théorie de la relativité d'Albert Einstein influence la connaissance et la vision de la réalité des théologiens actuels, il n'en demeure pas moins que la capacité d'abstraction, la capacité de penser l'infini par la pensée, par le conceptuel, *in intellectu*, est constante. Les penseurs d'aujourd'hui ne sont pas plus favorisés que ceux d'hier : Anselme et Socin en sont, aux yeux de Hartshorne, des témoignages manifestes.

Etudions à présent les paradoxes liés à la définition de la notion de Dieu par le théisme classique.

---

<sup>47</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, page 31. « They were skating on thin ice. »

<sup>48</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, page 31.

## 2. Paradoxe lié à la théorie de la connaissance

Prenons l'exemple de cette théorie de la connaissance chez Thomas d'Aquin. Thomas d'Aquin avance que celui qui connaît est réellement en relation avec celui qui est connu par lui. Alors que celui qui est connu, lui, n'est pas en relation avec celui qui le connaît. L'exemple de l'animal et du pilier illustre bien cette théorie.<sup>49</sup> Un animal se tient à côté d'un pilier. Seul l'animal, qui sait où il est, qui connaît sa position, qui peut choisir de changer de place, est en relation avec le pilier. En revanche, le pilier, qui est connu de l'animal, mais qui ne connaît pas l'animal, n'est pas en relation avec l'animal. Le type de rapport de l'animal au pilier est simple : l'animal est en relation avec le pilier par la connaissance que l'animal a du pilier. Hartshorne précise de façon non anodine, que manifestement le plus relatif des deux est l'animal, et que cela est dû à sa supériorité. En raison de la supériorité de l'animal sur le pilier, l'animal est celui qui entre en relation avec le pilier. De plus, avec un autre exemple, qualifié de plus scolastique par Hartshorne, les mêmes conclusions peuvent être tirées quant à la supériorité de celui qui est en relation ; comme avec l'exemple de l'homme et de son ombre. La transposition s'impose presque naturellement avec le nouveau couple : Dieu et le monde. Dieu est supérieur au monde donc serait en relation avec ce monde. Dieu connaît le monde comme l'animal connaît le pilier. Nul n'est besoin de s'appesantir sur la supériorité de Dieu face à l'humanité. Il n'est pas négligeable pour Hartshorne que celui qui est supérieur soit celui qui est en relation. Arrivée à cette étape de raisonnement, la théorie de la connaissance de Thomas d'Aquin pourrait s'ouvrir sur la conclusion que Dieu est en relation avec le monde en raison de sa supériorité d'une part, et en raison de sa connaissance infinie du monde d'autre part. Cela est sans compter avec le goût immodéré du théisme classique pour les paradoxes ! Une tendance à

---

<sup>49</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity - A Social Conception of God*, page 7.

abdiquer dans les raisonnements logiques au nom d'une fidélité aveugle à la tradition ou d'un respect démesuré et finalement trompeur à l'égard de la déité, décide que la théorie de la connaissance ne s'applique pas à Dieu. La doctrine thomiste pose Dieu comme une exception au principe de la connaissance. Et peu importent les contradictions qui surgissent. De sorte que cette attitude justifie et ratifie ses propres paradoxes. Dès lors, Dieu connaît toutes les choses sans être en relation avec elles, de telle manière que son indépendance et son absence de relativité sont conservées.

Autre paradoxe, la théorie de Thomas d'Aquin met en évidence l'exception de la déité, en inversant le principe même de la connaissance quant il s'agit de Dieu. Le pilier n'est pas en relation avec l'animal, car c'est lui qui est connu de l'animal, dans la théorie thomiste de la connaissance. En revanche, avec le couple Dieu et le monde le principe s'inverse, le monde, les choses, les créatures connues de Dieu sont en relation totale avec Dieu, et dépendent entièrement de Dieu, parce que c'est Dieu qui les connaît. Selon Hartshorne, cette inversion de la relativité cognitive est une contradiction flagrante.<sup>50</sup>

En résumé, on peut noter que la même trame, génératrice de paradoxes, est récurrente à propos des qualificatifs divins. La perfection de Dieu exclut le changement. La perfection de Dieu exclut la relation au monde. Cette doctrine grecque, truffée de contradictions tient sa particularité de son attitude à l'égard de la déité. Sauvegarder la supériorité divine revient à violer la logique des raisonnements sur Dieu. C'est pourquoi nous avons un Dieu relatif, dans un sens qui ne sera propre qu'à lui seul, sens qui ne s'apparentera en rien au sens commun du mot relatif.<sup>51</sup> Le refus d'appliquer à Dieu la logique de nos raisonnements humains provoque, inévitablement, des contradictions.

---

<sup>50</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity - A Social Conception of God*, page 8.

<sup>51</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity - A Social Conception of God*, page 34.

### 3. Paradoxe lié à la grandeur de l'unité de Dieu

Un autre paradoxe gouverne la définition classique de Dieu : celui de l'unité entendue comme la perfection dans l'être divin. La question de la grandeur de l'unité de Dieu rejoint celle de la beauté absolue de Dieu. L'unité de Dieu est ce qui fonde la beauté, l'absolu, la perfection de Dieu. Ce qui est parfait est forcément beau car ce qui est un est forcément beau. Une habitude grecque est de considérer l'unité pure et simple de Dieu comme un attribut glorieux.<sup>52</sup> Dieu est grand en ce que Dieu est le plus grand des êtres. La perfection de Dieu surpasse tous les êtres. Cette perfection est simple, c'est-à-dire une. Concevoir Dieu, Un et Grand, est source de paradoxe affirme Hartshorne. Il le démontre à l'aide de l'idée platonicienne de la beauté absolue. Cette « grande vision platonicienne »<sup>53</sup> est selon toute vraisemblance une véritable contradiction, déplore Hartshorne.

Il est nécessaire, comme prémisse à cette démonstration, d'analyser plus finement la notion même d'unité. On ne peut, en effet, dégager le paradoxe de la beauté absolue sans étudier préalablement celle de l'unité divine. Dans *La République*<sup>54</sup>, Platon exalte l'Un qui dans cette forme une et de pure unité se situe au-dessus de toutes choses.<sup>55</sup> Pour Hartshorne, cette affirmation de la supériorité de l'unité sur la multiplicité et la diversité est une affirmation douteuse en métaphysique bien qu'elle prétende s'appuyer sur la logique. Or, cette logique est illusoire, pense-t-il. La théorie de la beauté de Plotin, héritière de celle de Platon, permet d'expliquer l'aspect illusoire de cette logique. Grâce à ce dialogue fictif<sup>56</sup>, Hartshorne démontre que l'unité ne vaut ni plus ni moins que la diversité. « Sans unité, à quoi les choses se réduiraient-elles ? », se demande Plotin, « à

---

<sup>52</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 27.

<sup>53</sup> Hartshorne, *ibid.*, page 28.

<sup>54</sup> Platon, *La République*, Gallimard, Paris, 1993.

<sup>55</sup> Hartshorne & Reese, *Philosophers Speak of God*, page 211.

<sup>56</sup> Hartshorne & Reese, *ibid.*, page 220. « Without unity, what could things amount to? Asks Plotinus, and answers, "Nothing." We agree; but we put another question: "Without multiplicity, what could things amount to?" and we answer, "Nothing." »

*rien* », répond-il. Ce qui lui permet d'affirmer la supériorité de l'unité. Hartshorne demande alors : « Sans multiplicité, à quoi se réduiraient les choses ? », « à rien », répond également Hartshorne. L'unité est toujours l'unité de quelque chose qui auparavant n'était pas une simple unité. L'identité, poursuit-il, n'est significative qu'en raison de l'existence de la différence. De même pour la ressemblance et le contraste. Cette manie grecque, si flagrante dans cet exemple chez Plotin, de glorifier la pure unité, sacrifie la logique au respect de la tradition. Alors que l'unité ne peut se prévaloir d'une quelconque supériorité à l'égard de la diversité. L'unité, cette absence de parties si prisée en Dieu par les Grecs, ne doit dès lors plus être considérée comme une marque de mérite et d'avantages. Être un n'est pas supérieur à être multiple. Cette réforme de la notion de l'unité de Dieu, et les conséquences qui en découlent sont des fondements importants de la métaphysique de Hartshorne. Cette nouvelle argumentation trouve des échos dans l'affirmation de Hermann Cohen selon laquelle l'unité ou l'unicité de Dieu ne signifie pas d'emblée son indivisibilité.<sup>57</sup> Cette nouvelle théorie est aussi la révocation de toute l'ancienne méthode, propre au théisme classique. De sorte, qu'à présent, il est possible de rétorquer que l'unité et la diversité sont toutes les deux des notions équivalentes. Aussi la grandeur peut-elle se trouver à la fois chez l'une et chez l'autre.

En vertu de ce nouveau principe, il est possible d'évaluer la grandeur ou la valeur de quelque chose en estimant son degré de complexité, de variété et non pas seulement d'unité, puisque l'unité est avant tout une unité de complexité et de diversité. La beauté est alors une unité de la variété, de la diversité. Plus la diversité est riche et complexe, plus la valeur de l'unité réalisée par la beauté est grande. Il en va de même avec un accord musical.<sup>58</sup> Un accord est l'union en une unité de quelques notes au piano. Mesurer sa valeur à l'aide du nouveau principe de l'unité entendue comme unité de la diversité revient à estimer son degré

---

<sup>57</sup> Hermann Cohen, *La Religion dans les Limites de la Philosophie*, Cerf, Paris, 1990, page 42.

<sup>58</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 28.

de variété. Un accord de piano est alors moindre comparé à un accord réalisé par un orchestre symphonique. Cet accord symphonique éclipse par sa complexité, par sa diversité et sa variété l'accord de piano. A telle enseigne que la valeur de l'accord de piano moins varié, moins multiple est inférieure à la valeur de l'accord symphonique. Cette prémisse posée sur la valeur équivalente de l'unité et de la diversité, il est à présent possible de révéler le paradoxe inhérent à la grande vision platonicienne de la beauté absolue.

Avec Platon, l'Un est beau, l'Un est parfait : l'unité de Dieu fonde sa perfection, l'unité de Dieu fonde sa beauté absolue. Or, la beauté absolue est, par définition, celle qui incarne, en elle seule, toute la variété des beautés possibles et diverses. Elle est absolue parce qu'elle représente et récapitule, en quelque sorte, tous les types de beautés possibles. « Que devons-nous comprendre par 'la plus grande variété concevable' ? »<sup>59</sup>, demande Hartshorne. Cela signifie « toute variété possible ». Mais si cette « toute variété possible » doit être unifiée afin de constituer une unité appelée « telle que rien de plus grand ne puisse être concevable », alors continue Hartshorne, nous nageons en eaux troubles. Pourquoi nageons-nous en eaux troubles ? Quel paradoxe rencontrons-nous ici ? Prenons pour essayer de comprendre, un exemple, celui des compositeurs de musique et recommençons le raisonnement de Hartshorne. Peut-on dire que l'œuvre musicale de Jean Sébastien Bach a atteint la beauté et la perfection parfaites ? Ce qui reviendrait à se demander si l'œuvre de Bach représenterait et récapitulerait la plus grande variété concevable d'harmonies musicales. Comme le demande Hartshorne précédemment, mais en le transposant à notre exemple, posons-nous cette question : qu'est-ce que la plus grande variété concevable ou possible d'harmonie musicale ? Cela serait « toute variété musicale possible ». Mais si « toute variété musicale possible » doit constituer une unité – en J. S. Bach, par exemple – appelée « telle que rien de plus grand ne

---

<sup>59</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 28. « What could be meant by 'greatest conceivable variety' ? »

puisse être concevable », alors avec Hartshorne nous confirmons que nous nageons en eaux troubles. Car cela signifierait que la musique de Bach serait telle que rien de plus grand ne peut être conçu. De sorte que toute la variété possible de musique serait contenue dans celle de Bach ! Qu'advient-il de l'œuvre musicale des compositeurs postérieurs à Bach, comme sont Chopin ou Debussy ? Leur musique est-elle déjà récapitulée dans celle de Bach ? La perfection musicale de Bach contient-elle en une unité toutes les musiques possibles ? Non. C'est pourquoi « toute variété possible » n'est ainsi qu'une confusion, dit Hartshorne, une confusion remplie d'incompatibilités réciproques.<sup>60</sup> Leibniz le dit clairement lorsqu'il affirme que tous les possibles ne sont pas compossibles.<sup>61</sup> Si Platon définit la beauté absolue comme l'unité de toutes les variétés possibles de beauté, alors la contradiction est manifeste.

Cependant, malgré la logique du raisonnement de Hartshorne, une question reste pour nous en suspens. La Pensée du *Process*, comme nous l'avons comprise, définit Dieu comme le seul être capable d'englober et de sentir toutes les possibilités possibles à un instant précis. Dieu peut de manière totale intégrer tous les événements sans aucune distorsion, et Dieu peut ressentir tous les datas de manière intégrale. L'être exceptionnel, Dieu, semble donc être le seul à pouvoir englober de manière holistique toute la réalité. En conséquence, est-ce que Dieu ne devrait pas aussi 'composer' – en s'inspirant du vocabulaire de Leibniz – tous les possibles à sa manière divine, unique et exceptionnelle ? Apparemment Hartshorne accentue autrement son reproche à l'égard de la grandeur de l'unité de Dieu. Ce qui le dérange le plus c'est que cette idée platonicienne de l'unité divine bloque toute chance d'évolution, puisque l'unité parfaite serait forcément détériorée par un quelconque changement. Le Dieu de Platon reste donc bloqué dans sa perfection et incapable de la moindre variation.

---

<sup>60</sup> Hartshorne, *Anselm's Discovery*, page 28.

<sup>61</sup> Hartshorne, *ibid.*, page 28.

Que retenir des paradoxes du théisme classique ? Que la *via negativa* est cette méthode propre au théisme classique qui dénature la notion de Dieu et occasionne ainsi des paradoxes indéniables qu'elle s'efforce non sans mal d'intégrer. Un respect infini de l'humain face à la déité insondable est à l'origine de cette maladresse conceptuelle. Ce n'est que pour mieux préserver la majesté et la souveraineté de Dieu, que la théologie négative s'enlise dans les contradictions.

L'idée de Dieu souffre de sa perfection, mal défendue, mal définie par le théisme classique. La relativité est considérée comme une véritable déficience. Or, l'excellence suprême de Dieu ne peut souffrir de déficiences. C'est pourquoi dans le théisme classique Dieu fait exception à la théorie de la connaissance et se trouve ainsi exclu de toute notion de relativité d'une part, et la grandeur de Dieu et son unicité lui refusent toute possibilité de prendre réellement part à la diversité des choses de ce monde d'autre part. Alors se demande Hartshorne, se mettre au service d'un tel Dieu a-t-il un sens ? Ce Dieu est tellement parfait qu'il reste coupé des choses, coupé en ce que sa perfection même réalise déjà de manière éternelle toutes les valeurs possibles. De sorte que rien ni personne ne peut contribuer à cette perfection autosuffisante et toujours à son maximum absolu. Quels que soient les choix et les actions des êtres humains, la perfection n'en subit aucune influence, n'en ressent aucun effet. A quoi cela peut-il donc rimer de se mettre au service d'un tel Dieu que ce service n'affecte en aucune manière ?<sup>62</sup>

Comment résoudre les paradoxes engendrés par la conception classique de Dieu, sans perdre de vue que le théisme classique est le corpus duquel quelques solutions – non retenues – ont émergé ? C'est le cœur de la préoccupation de la critique du théisme classique par Hartshorne que de répondre à cette question. Hartshorne ne désire nullement se départir, de manière radicale, des apports précieux du théisme classique, théisme qui, selon lui,

---

<sup>62</sup> Hartshorne, *Beyond Humanism - Essays in the New Philosophy of Nature*, Willett, Clark & Company, Chicago - New York, 1937, page 42 et *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, page 8.

ne s'égarer finalement qu'en raison de sa trop grande, mais hélas déformante vénération de la notion de Dieu. Il est vrai que la contradiction atteint son paroxysme, lorsque pour éviter, en vertu de la *via negativa*, de qualifier Dieu avec nos mots humains, il est fait recours à la double négation. Dieu n'est pas bon comme n'importe quelle créature, cela réduirait en effet la déité à un anthropomorphisme dégradant. Mais Dieu est défini comme non non-bon, on atteint ici l'acmé du paradoxe !

Résumons. La notion de Dieu définie par Anselme, nous dit Hartshorne, comme « le tel que rien de plus grand ne peut être pensé » ne peut s'épanouir dans le théisme classique. Elle doit, pour fructifier, s'en extraire et se développer dans un milieu plus propice. La critique du théisme classique et sa reconstruction en théisme néoclassique répondent au souci de Hartshorne de donner au « Principe d'Anselme » – relecture de l'argument d'Anselme – un milieu adéquat pour se développer.

