

Herman Dooyeweerd, la « spéculation sur le logos » et la vérité

Sola scriptura – la jalousie de Dieu implique qu'aucune tradition humaine ne doit concurrencer l'autorité de la révélation biblique¹. Cependant, nous ne pouvons qu'être reconnaissants envers le Seigneur pour l'enseignement des docteurs (d'hier et d'aujourd'hui) qu'il a donnés à son Église. Parmi les grands noms du passé, l'étudiant d'Henri Blocher repérait vite un groupe d'auteurs moins connus, mais qui revêtaient manifestement une importance particulière : le courant dit « néo-calviniste », avec comme figure de proie Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd et Cornelius Van Til. Même si l'étudiant était souvent long à comprendre la signification de leur pensée², il avait conscience du bénéfice qu'il aurait à fréquenter leurs écrits. Grâce à l'encouragement ferme de mon professeur de théologie systématique et de pensée contemporaine, j'ai persévéré quand les textes – de Dooyeweerd et de Van Til surtout – se révélèrent, à la première lecture, d'accès ardu. L'effort a été récompensé : à divers moments de mon cheminement intellectuel, ils m'ont fourni des clés précieuses pour l'analyse épistémologique. Si cet article engage une discussion critique avec un aspect de la pensée dooyeweerdienne³, il faut y lire le reflet du grand intérêt que celle-ci continue à susciter. Que l'appréciation critique fasse intervenir des intuitions exprimées par Henri Blocher lui-même, souligne encore une fois l'importance de la médiation blochérienne du néo-calvinisme pour plus d'un de ses anciens étudiants.

1. Le projet dooyeweerdien

De même que Kant avait demandé comment les sciences de la nature étaient possibles, Dooyeweerd cherche à savoir comment la pensée théorique est possible. Il distingue entre l'expérience naïve, préthéorique, qui établit un contact immédiat avec la réalité, et la pensée théorique, « scientifique » (au sens de *Wissenschaft*). L'expérience naïve présente un « caractère intégral⁴ » ou holistique. En revanche, dans la pensée théorique, l'aspect logique de la pensée se porte sur la réalité concrète de l'expérience naïve

¹ Henri BLOCHER, *Prolégomènes : introduction à la théologie évangélique*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2006^{rev}, p. 57.

² Qu'il me soit permis d'évoquer ici un souvenir personnel : à la fin du cours dans lequel Henri Blocher avait exposé l'affirmation dooyeweerdienne selon laquelle « chaque idole ... évoque sa contre-idole », (H. DOOYEWEERD, « La base religieuse de la philosophie grecque », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 21), un camarade d'études se tourna vers moi pour faire remarquer que seuls trois étudiants avaient compris l'explication. Je lui demandai alors s'il m'avait comptée parmi eux. Comme il répondait par l'affirmative, je répliquai : « Alors, il n'y en a que deux. » Fait paradoxal : quand je dois aujourd'hui expliquer à quelqu'un la pertinence de la pensée de Dooyeweerd, c'est en général ici que je commence.

³ Mon intérêt pour la notion de *logos* chez Dooyeweerd est né d'une réponse que Gerrit Glas m'a invitée à apporter à la Christian Philosophy Conference qui a eu lieu du 16 au 19 août 2011 à l'Université Libre d'Amsterdam. Un texte complémentaire à l'article présent devrait être publié dans les actes de la conférence sous le titre « Beyond emergence: learning from Dooyeweerdian anthropology ? » (*The Future of Creation Order*, vol. 1, sous dir. Gerrit GLAS, Jeroen de RIDDER, Dordrecht, Springer, 2012, à publier). Je remercie en particulier Rob Nijhoff pour plusieurs échanges stimulants.

et isole différents domaines d'enquête des diverses disciplines scientifiques. Ainsi est constitué un objet de la pensée théorique, un *Gegenstand*. Dooyeweerd distingue quinze aspects qu'il appelle « modaux » ; ce sont « les divers points de vue sous lesquels les diverses branches de la science considèrent la réalité empirique⁵. » Il s'agit des aspects numérique, spatial, cinématique, physico-chimique, biotique, sensitif, logique⁶, historique, linguistique, social, économique, esthétique, juridique, moral et fiduciaire. Ces différentes facettes de la connaissance humaine ne peuvent pas être réduites l'une à l'autre. Selon le contexte, l'un ou l'autre aspect modal prédomine, même si les autres ne sont jamais complètement absents.

Ce cadre posé, le problème de l'unité des différents aspects modaux surgit. La question de la possibilité de la pensée théorique prend précisément la forme suivante : « Comment nous est-il possible de faire la synthèse entre l'aspect logique et les aspects non-logiques de l'expérience, qui ont été dissociés et opposés l'un aux autres dans l'antithèse théorique⁷ ? » Dooyeweerd affirme que la solution ne peut se trouver du côté de la pensée théorique elle-même, car elle fait partie du problème à résoudre – ce qui pulvérise toute prétention à l'autonomie de la pensée théorique. Il faut un « moi » qui unit les aspects logiques et non-logiques : « C'est seulement le moi qui peut donner à sa pensée théorique cette direction centrale. Le moi est le joueur caché de l'instrument de la pensée⁸. » Ce moi transcende l'expérience temporelle, il est supratemporel. Dooyeweerd l'identifie au « cœur » dans lequel le Créateur a placé la pensée de l'éternité (Eccl 3.11)⁹.

La pensée théorique n'est d'aucun secours pour cerner ce moi : « Aussitôt que la philosophie s'efforce de le saisir dans un concept, il recule comme un fantôme¹⁰. » Car

le moi, ... le point central de référence de toute notre expérience temporelle, ... n'est rien en soi. Il n'existe qu'en une relation centrale avec d'autres moi, qui s'exprime en chaque moi individuel.

Mais cette relation centrale entre le moi et les autres moi n'existe pas non plus en soi et se dissout à son tour en un néant en tant qu'elle est absolutisée [...]

C'est que la connaissance de soi-même dans sa relation intrinsèque avec la connaissance des autres moi n'est possible qu'en liaison indissoluble avec la

⁴ H. DOOYEWEERD, « La prétendue autonomie de la pensée philosophique », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 11. (Dans les notes ultérieures, les écrits de H. Dooyeweerd seront cités par leur seul titre.)

⁵ H. DOOYEWEERD, « Philosophie et théologie », *Revue Réformée* IX, 3, 1958, p. 51.

⁶ Que l'aspect logique soit à la fois le point de départ de la pensée théorique et une de ses conséquences, constitue sans doute une tension irrésolue de ce système (William YOUNG, « Herman Dooyeweerd », dans *Creative Minds in Contemporary Theology : a Guidebook to the Principal Teachings of Karl Barth, G.C. Berkouwer, Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann, James Denney, C.H. Dodd, Herman Dooyeweerd, P.T. Forsyth, Charles Gore, Reinhold Niebuhr, Pierre Teilhard de Chardin, and Paul Tillich*, sous dir. Philip E. HUGHES, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1969², p. 284s).

⁷ « La prétendue autonomie de la pensée philosophique », p. 12s.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ H. DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, Jordan Station (Canada), Paideia Press, 1983, vol. I, p. 31, n. 1 (éd. originale 1953). Cet ouvrage peut être téléchargé à http://www.reformationalpublishingproject.com/rpp/paideia_books.asp (consulté le 25 novembre 2011).

¹⁰ *Ibid.*

connaissance de l'Origine absolue, du Créateur qui a exprimé son image dans le centre de l'existence humaine¹¹.

C'est pourquoi toute construction philosophique est dominée par la forme particulière qu'elle adopte « d'une triade d'idées transcendantales ». Celle-ci concerne l'unité des divers aspects de l'expérience, le moi comme « point de référence central » et « cette double relation centrale du moi avec les autres moi et avec l'Origine absolue¹² ». Ainsi l'orientation religieuse est décisive pour toute connaissance systématisée.

Lorsque l'homme accepte de réfléchir à partir de la foi dans le Dieu transcendant, Créateur et Rédempteur, sa pensée est libre d'appréhender la réalité dans la multiplicité de ses facettes et des relations qui les unissent et les distinguent. De cette façon, chaque créature se voit attribuer la place qui lui revient dans le tissu du cosmos. A l'inverse, si l'homme rejette le point d'ancrage transcendant, il doit chercher l'appui de sa pensée à l'intérieur de la création. Il est ainsi nécessairement amené à diviniser une créature. Faisant d'une partie du monde son idole, l'homme perturbe l'équilibre conceptuel du cosmos : il négligera d'autres parties du monde, leur refusant la place qui leur revient dans l'ordre créationnel. Ce n'est alors qu'une question de temps pour que les parties négligées revendiquent leur droit et se voient divinisées à leur tour . Ainsi toute pensée autonome, qui ne se soumet pas au Créateur, ne peut être qu'antithétique :

En cherchant soi-même et son Origine divine dans un de ses aspects [de l'expérience], le moi pensant se rend à l'absolutisation du relatif. [...] L'absolutisation religieuse de certains aspects relatifs fait nécessairement surgir des corrélatifs négligés de ces aspects qui se mettent à revendiquer à leur tour, dans la conscience religieuse, une absoluité analogue, mais opposée à celle des aspects déifiés. En d'autres termes, chaque idole, issue d'une déification du relatif, évoque sa contre-idole. C'est ainsi qu'apparaît au sein des motifs idolâtres cette dialectique religieuse causée par leur dissociation en deux motifs opposés¹³.

2. Le refus de la « spéculation du *logos* »

La théologie chrétienne a fondé traditionnellement la possibilité de la connaissance humaine sur la doctrine du *logos*. La correspondance entre sujet et objet, entre l'homme qui connaît et le monde à connaître est garantie par la double présence du *logos* : l'être humain est créé à l'image de Celui qui a aussi mis en place l'ordre du monde. C'est pourquoi l'ordre créationnel est à la fois objectif et accessible (au moins partiellement) aux humains. Pour Dooyeweerd, l'antithèse entre sujet et objet ne fait pas partie de l'expérience naïve, pré-théorique. Elle est introduite par le moi, quand il exerce l'aspect logique de la pensée sur l'expérience immédiate et constitue ainsi le *Gegenstand*, l'objet de la pensée théorique. Étant

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

¹² H. DOOYEWEERD, « La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 67.

¹³ « La base religieuse de la philosophie grecque », p. 21.

donné que l'opposition entre sujet connaissant et objet à connaître résulte de l'activité théorique du moi, celui-ci est aussi capable – en tant qu'unité transcendant le temps – de garantir la synthèse nécessaire à la connaissance. Dans ce sens, l'expérience pré-théorique du moi supratemporel occupe, chez Dooyeweerd, la place qui revient au *logos* dans la théorie de connaissance chrétienne traditionnelle¹⁴.

Dooyeweerd est conscient du remplacement qu'il opère. Sa condamnation de la « spéculation sur le *logos* », selon sa formule, est sans équivoque¹⁵. Non seulement il rejette des conceptions non pleinement trinitaires du *logos* des premiers siècles de l'Église (il indique les Pères apologistes, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène) ; mais il soumet sa « forme "orthodoxe", définitive dans la pensée d'Augustin d'Hippone » à l'examen critique. Dans l'analyse de Dooyeweerd, elle fait partie des conceptions que ce Père de l'Église importa de la philosophie païenne :

Augustin a adopté la théorie plotinienne des degrés de réalité, bien qu'il ait restreinte celle-ci au cosmos créé. Il a aussi adopté la théorie stoïcienne des raisons séminales du monde matériel, dans une adaptation semi-plotinienne de celle-ci au motif scripturaire de la création. De façon décisive, il a adopté à la fois la théorie du Logos comme siège des idées divines à la base de la création et toute la théorie de l'actualisation de ces idées dans le monde matériel. Toutes ces doctrines philosophiques spéculatives étaient inséparablement liées au motif fondamental de la forme et de la matière, de nature religieuse et intrinsèquement païenne. Ceci cependant ne fut perçu ni par Augustin ni par les scolastiques qui le suivirent, ni par Kuyper, Bavinck et Woltjer, qui suivirent Augustin dans leur théorie du *logos*.

Nous concédons que l'adaptation de ces conceptions païennes aux doctrines scripturaires de la Trinité et de la création en a transformé le sens dans une certaine mesure. Il est également vrai, cependant, qu'à cause de ce processus d'adaptation, le motif chrétien fondamental [de création-chute-rédemption] a cessé d'être perceptible de façon non altérée dans la pensée philosophique et théologique¹⁶.

Dooyeweerd offre une critique élaborée de la « théorie spéculative du *logos* » dans sa conférence « Kuyper's [*sic*] Wetenschapsleer [La philosophie des sciences de Kuyper] »¹⁷. La théorie du *logos* résulte d'une « orientation logiciste-idéaliste¹⁸ », qui donne la priorité à l'aspect logique, au lieu de reconnaître pleinement la souveraineté des sphères, ce qui permettrait à chaque aspect modal d'apporter sa contribution, unique et irremplaçable, à l'expérience humaine¹⁹. Il discerne une profonde harmonie d'esprit entre l'acceptation de la

¹⁴ C'est une remarque d'Henri Blocher, dans son cours de *Pensée contemporaine*, qui a déclenché ma réflexion sur la place du *logos* chez Dooyeweerd (*Pensée contemporaine*, cours enseigné à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, 1991/92, notes de cours établies par Laurent Clemenceau).

¹⁵ Par ex. *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. I, p. 177s, 181, 560, n. 2 ; vol. II, p. 506 (éd. originale 1955).

¹⁶ H. DOOYEWEERD, *Reformation and Scholasticism in Philosophy*, Lewiston (N.Y.), Edwin Mellen Press, 1997, Vol. II (<http://www2.redeemer.ca/dooyeweerd/series-a-excerptsA6.php>, consulté le 25 novembre 2011), trad. Jacques E. Blocher.

¹⁷ Publié dans *Philosophia Reformata* 4, 1939, p. 193-232. Je remercie Danie Strauss de m'avoir transmis sa traduction anglaise (non publiée) de ce texte.

¹⁸ *Ibid.* p. 224.

¹⁹ *Ibid.* p. 219 ; cf. p. 214f.

théorie du *logos*, le réalisme concernant les idées (au sens platonicien) et le dualisme entre corps et esprit – autant de conceptions qu'il rejette avec vigueur.

3. La conception trinitaire du *logos*

Celui qui en est venu à apprécier les outils d'analyse que Dooyeweerd met à notre disposition n'écartera pas à la légère sa critique sévère de la théorie du *logos*. Néanmoins, c'est justement le souci partagé d'une pensée chrétienne conséquente, véritablement fidèle à la vision biblique, qui peut ici nous faire hésiter. En effet, n'est-ce pas l'évangéliste Jean qui, le premier, désigna le Christ préexistant par ce titre ? Et l'épître aux Hébreux ne discerne-t-elle pas dans le Fils celui qui confère consistance au monde « par sa parole » (Hb. 1.3 ; cf. Col 1.17) ? Certes, il serait erroné de surcharger ces textes de toutes les conceptions qui se sont développées à leur suite. Toutefois, les auteurs néotestamentaires ne pouvaient pas ignorer les connotations que revêtait le terme de *logos* pour quiconque baignait dans la culture hellénistique. Selon la tradition, Jean écrivait à Éphèse ; l'épître aux Hébreux manifeste certaines affinités avec la synthèse qu'opéra Philon entre la Torah et le platonisme. Affirmer le rôle du *logos* dans la création jetait un pont entre la tradition vétérotestamentaire au sujet de la parole créatrice (Gn 1.3 etc. ; Ps 33.6) et de la sagesse à l'œuvre dans la création (Prov 8.22ss) d'un côté, et la conception grecque du *logos* comme Raison universelle qui anime le monde et lui confère son harmonie et son ordre, de l'autre²⁰.

La critique de Dooyeweerd à l'encontre des spéculations portant sur le *logos* est précieuse en ce qu'elle met au jour des relents païens qui persistent chez des penseurs chrétiens. Cela est plus facile à déceler dans des versions primitives de la théorie du *logos*, qui ne sont pas pleinement trinitaires ; car elles attribuent un rang divin inférieur au *logos*. Toutefois, Dooyeweerd démontre toute sa perspicacité quand il ose mettre en cause saint Augustin lui-même, qui par ailleurs, a contribué comme peu d'autres théologiens à la formulation orthodoxe de la doctrine de la Trinité. Augustin a recours aux idées platoniciennes pour rendre compte de la création. Comme pour le théologien chrétien, elles ne peuvent avoir d'existence indépendante de Dieu, il les inclut dans la pensée divine. C'est à partir d'elles que Dieu a créé le monde, ce qui garantit que la création n'est ni arbitraire ni sans raison²¹. Pourtant une telle conception est-elle encore strictement monothéiste ? Si la pensée divine contient déjà un prototype du monde — sous la forme des idées —, le monde devient, de ce fait, (quasi-)éternel et se dresse en égal de Dieu. Au final, sa construction attribue aux idées le rôle qui, dans le Nouveau Testament, revient au Fils de Dieu par rapport

²⁰ Henri BLOCHER, « La venue du Fils-Logos, Remarques sur le prologue de Jean », *Ichthus* n° 47-48, nov.-déc. 1974, p. 2-7, repris dans H. BLOCHER, *La Bible au microscope : Exégèse et théologie biblique du Nouveau Testament*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2010, p. 9-16.

²¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres de saint Augustin*, vol. XII, *Les révisions*, livre I, chap. III, 2, trad. du latin G. BARDY, Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 287.

à la création. On court ainsi le risque « que les formes platoniciennes *quasi*-éternelles remplacent de manière effective le médiateur coéternel et personnel de l'œuvre créatrice de Dieu. Les *logoi* évincent le *Logos*²². »

Il existe assurément des versions insatisfaisantes de la théorie du *logos*. Cependant, cela n'implique pas qu'il faille l'abandonner. Le Nouveau Testament en fournit la base, et il revient au philosophe chrétien d'en élaborer les conséquences épistémiques. Conscient des glissements du passé, il doit certes être sur ses gardes. Il convient, en particulier, d'accorder toute sa place à la distinction entre le Créateur et la création : « *Le point de départ, comme l'enseigne l'Écriture, est le rapport Créateur-créature*²³. » C'est précisément la raison pour laquelle nous devons nous mettre à l'écoute de *l'Écriture* pour en cerner les contours, plutôt que de concevoir la distinction entre Créateur et créature selon les modalités d'une antithèse²⁴. Il n'est manifestement pas contraire à la transcendance divine d'envisager l'activité structurante du *logos* dans le monde. De même, les auteurs bibliques ne craignaient pas de corrompre la pureté de leur enseignement en ayant recours à des catégories employées par des philosophes grecs²⁵. Dieu étant le Créateur, toute vérité lui appartient, même quand elle est énoncée par un païen. C'est pourquoi la vision biblique n'est pas l'opposé de la pensée grecque.

4. La vérité comme correspondance à la réalité

La réticence de Dooyeweerd à propos de la théorie du *logos* se reflète dans sa conception de la vérité. Il rejette fermement la conception traditionnelle de la vérité comme « *adaequatio rei et intellectus* », comme l'accord entre la réalité et la pensée :

Car la définition visée par cette formule traditionnelle ... reste fondée sur une Idée fautive. Celle-ci implique que la pensée, dans sa fonction transcendantale *a priori*, transcende la réalité incluse dans l'horizon temporel. Mais l'horizon transcendant de la vérité nous apprend que notre fonction logique de pensée ne peut avoir de sens et d'existence que dans la cohérence de sens du temps cosmique²⁶.

²² Colin GUNTON, « The Trinity, natural theology, and a theology of nature », dans *The Trinity in a Pluralistic Age : Theological Essays on Culture and Religion*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1997, sous dir. Kevin J. VANHOZER, p. 93. Cf. L. JAEGER, *Ce que les dieux racontent : la science à la lumière de la création*, Nogent-sur-Marne/Cléon d'Andran, Éditions de l'Institut Biblique/Excelsis, 2008, p. 65s.

²³ Henri BLOCHER, « Divine immutability », dans *The power and weakness of God : impassibility and orthodoxy*, Third Edinburgh Conference in Christian Dogmatics, 1988, sous dir. N. M. de S. CAMERON, Edinburgh, Rutherford House, 1990, p. 16.

²⁴ C'est un des paradoxes de Dooyeweerd : tout en confessant l'autorité de la révélation divine verbale, il n'entre pas en dialogue serré avec le texte biblique. Par ailleurs, on peut se demander si, malgré ses meilleures intentions, sa conception du « cœur » comme supratemporel ne porte pas atteinte à la distinction entre Créateur et créature (humaine).

²⁵ Cf. l'emploi par Paul d'un vers des *Phénomènes* d'Aratos (III^e siècle av. J. C.) qui exprime la continuité entre Dieu et l'humanité : « Nous sommes aussi de sa lignée » (Ac 17.28).

²⁶ *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. II, p. 573 ; cf. p. 566. René VAN WOUDEBERG, « Two Different Analyses of Knowledge », dans *Ways of Knowing in Concert*, sous dir. John H. KOK, Sioux Center (IA), Dordt College Press, 2005, p. 101-122, attire mon attention sur le traitement de la vérité comme correspondance chez

Tout en résistant à la notion traditionnelle de la vérité comme correspondance aux faits, Dooyeweerd recourt au thème de la correspondance pour exprimer sa propre conception de la vérité (de la pensée théorique²⁷). Il s'agit de la « *correspondance entre la synthèse de sens a priori du côté subjectif, quant à son sens intentionnel, et la structure modale du "Gegenstand" de la pensée théorique*²⁸. »

Nous ne chercherons pas à éclaircir tous les aspects de la conception (complexe) de la vérité que Dooyeweerd défend. Toutefois, il apparaît clairement que celle-ci ne fait pas directement intervenir un contact entre esprit humain et monde à connaître²⁹. Cette retenue est-elle justifiée d'un point de vue biblique ? La place que l'on est prêt à accorder au thème du *logos* structurant la création est ici décisive. Quand on accepte d'accueillir ce discernement néotestamentaire, on aboutit à une théorie de la connaissance qui honore, dans son orientation principale, la définition traditionnelle de la vérité comme correspondance aux faits³⁰. L'homme se trouve devant un monde structuré, accessible (au moins partiellement) à l'exploration rationnelle. Cet ordre à connaître lui est donné ; il n'en est que le « ré-interprète fini³¹ », selon l'expression d'un autre néo-calviniste Cornelius Van Til.

Néanmoins, la référence au *logos* nous montre que la conception classique est, tout en étant justifiée, incomplète. En effet, la connaissance vraie ne réside pas simplement dans la correspondance entre la pensée et les faits, mais provient d'un accord entre pensée et pensée : l'homme connaît quand sa pensée saisit la structure de la réalité, créée par la parole divine³². Puisque la connaissance humaine répond au *logos* divin, qui n'est autre que la deuxième personne de la Trinité, elle est foncièrement *personnelle* : elle n'existe pas à l'état abstrait, mais appartient toujours à un sujet qui connaît. Dans la perspective du *logos*, tout savoir, jusque dans les sciences dures, comporte une dimension personnelle – ce qui rejoint l'accent récent en épistémologie sur l'enracinement historique et culturel de toute connaissance humaine³³.

Cette conception de la connaissance permet de prendre en compte une critique que l'on avance souvent contre le réalisme : comment comparer les faits et leur interprétation (en

Dooyeweerd.

²⁷ Il en distingue la « dimension transcendantale *a priori* » de la vérité (*A New Critique of Theoretical Thought*, vol. II, p. 573).

²⁸ *Ibid.*, p. 575.

²⁹ Cf. sa critique du réalisme critique de Bernhard Bavink (Dooyeweerd 1953:560, n. 2). (*A New Critique of Theoretical Thought*, vol. I, p. 560, n. 2).

³⁰ Henri BLOCHER, « Qu'est-ce que la vérité? », *Hokhma* 12, 1979, p. 7-13, et *Hokhma* 13, 1980, p. 38-46, montre que telle est bien la connotation première de la vérité dans les textes bibliques, même s'il convient de la compléter, comme nous verrons. L'article a été republié (dans une version corrigée) dans *Hokhma* 100, 2011, p. 54-79.

³¹ Cornelius VAN TIL, *In defense of the Biblical Christianity*, vol. II, *A survey of Christian epistemology*, 1969, Ripon, Den Dulk Christian Foundation, p. 203.

³² Auguste LECERF, *Introduction à la dogmatique réformée*, Paris, Je sers, 1931, vol. I, p. 138, 154, 284.

³³ Cf. *Ce que les cieux racontent*, p. 130-132, 140-152, 211-213.

pensée ou en parole), étant donné qu'il s'agit de deux catégories très différentes ? Comment établir le rapport entre une entité linguistique (ou propositionnelle) et l'élément factuel qui est censé lui correspondre ? La création par le *logos* permet de faire justice à cette objection, puisque le caractère interprété de tout fait est reconnu. La réalité « factuelle » n'existe jamais à l'état brut ; elle est toujours déjà in-formée par la parole divine. La raison humaine n'affronte donc pas un matériau d'expérience qui lui serait étranger : « Le sensible ne s'oppose pas à l'intelligible. Le sensible est intelligible par constitution³⁴. » Ainsi, l'antinomie entre fait et pensée (ou discours) n'a pas lieu d'être – ce qui rejoint l'intuition dooyeweerdienne selon laquelle la vision biblique permet de surmonter les antinomies de la pensée autonome.

Conclusion

Quelle conclusion tirer du chemin parcouru à la lecture de Herman Dooyeweerd ? Nous avons pu une fois encore mettre à l'épreuve les outils d'analyse qu'il offre à une pensée philosophique qui cherche à épouser la vision biblique : l'importance de partir de la création et non d'une idée préconçue du rapport entre Dieu et le monde, le caractère antinomique de toute pensée autonome, la vigilance qui est de mise pour éviter des compromissions avec des philosophies non chrétiennes. Reste pourtant aussi le sentiment que Dooyeweerd à son tour ne réussit pas totalement à se défaire de l'influence de certains de ses partenaires de discussion privilégiés, comme Kant et Husserl. Alors qu'il les soumet à un examen critique approfondi, sa propre pensée laisse apparaître certains relents d'idéalisme. Dooyeweerd a raison quand il souligne que la créature « n'est rien en soi », isolée des autres créatures et surtout isolée de son Origine transcendante³⁵. Cependant a-t-il laissé suffisamment de place au revers de la médaille : que l'acte de création confère à la créature le privilège d'être ? « Car c'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17.28).

Lydia Jaeger

Institut Biblique de Nogent-sur-Marne

³⁴ Claude TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, 1955, p. 8.

³⁵ « La prétendue autonomie de la pensée philosophique », p. 17.