

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA CONNAISSANCE IMMÉDIATE

Constantin MIHAI

Title: The Metaphysics and the immediate knowledge

Abstract: This text tries to underline the essence of Nae Ionescu's metaphysics starting from the immediate knowledge that is based upon the *mystic living*. Generally, the living has always the same source: emotion. But the mystic living relies upon the religious emotion that originates in our sorrow. Lived with intensity by the religious personality, this emotion becomes feeling and gets the form of mystic love seen as a *knowledge instrument*. We tried to follow the articulations of immediate knowledge starting from the difference between magic and mystic and stressing on the main aspects of Trinity, the metaphysical meaning of incarnation. The mystic symbolism (the typology of the Saint, Pilgrim and the Mystic is an illustration of the major sense of the immediate metaphysical knowledge, a revelation of the symbol of *living-comprehension*. This is an important stage of knowledge based upon the value of feeling.

Keywords: metaphysics, knowledge, immediate, love, magic, mystic, incarnation.

1. Une formule métaphysique impure

Ce sous-titre emprunté à l'ouvrage¹ de Ștefan Afloroaei qui s'intéresse à la problématique de la réception de la philosophie de Nae Ionescu, est significatif pour l'analyse de ce phénomène. Si pour Nae Ionescu et ses contemporains, la question de la délimitation de zones distinctes de la philosophie n'avait pas un caractère d'urgence, il en est autrement, pour nous. En fait, pour nous, c'est une question qu'on ne peut plus éviter. C'est pourquoi nous choisirons une certaine catégorie de problèmes que Nae Ionescu développe, catégorie tournant autour de la notion de métaphysique.

Une première discussion qui touche la zone de la pensée métaphysique se réalise, comme nous avons vu auparavant, dans le premier chapitre, sous la

¹ Cf. Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei (Comment peut-on philosopher dans l'Europe de l'Est)*, Iași, Polirom, 1997, p.88-91. On va suivre les lignes de l'analyse de l'auteur qui saisit l'essence de cette formule métaphysique.

forme d'une conférence, plus précisément, la leçon inaugurale tenue à l'Université de Bucarest, à l'automne de l'année 1919, et qui s'intitule *La Fonction épistémologique de l'amour* – leçon publiée plus tard dans les *Izvoare de Filosofie (Sources de philosophie)*, I, 1942, p.1-17. L'idée sera reprise dans une conférence ultérieure sur *L'Amour, instrument mystique de connaissance*. Ceux qui comptent sont les cours où la métaphysique est reconnue comme telle et pratiquée comme une manière spécifique de penser².

« Nae Ionescu refuse explicitement la signification de dictionnaire de la métaphysique, en la considérant, en dernier instant, une expérience personnelle. Si on tient compte de ces six ou sept formules métaphysiques existant dans la culture européenne, on peut remarquer que le philosophe roumain se rattache d'une certaine manière de la formule kantienne »³. Ce qui interpelle toujours Nae Ionescu est « la recherche des conditions et de la manière dont on comprend l'existence comme telle. La formule pratiquée est impure jusqu'à un point, car sur l'intention épistémique ou critique de la Métaphysique, s'articule une autre formule au caractère édificateur. Donc, la

2 Ce sont les cours de Nae Ionescu sur : *La Métaphysique. Le problème du salut chez Faust de Goethe* (1925-1926) ; *La Métaphysique. La Théorie de la connaissance* (1925-1926) ; *La Métaphysique I. La Théorie de la connaissance. La Connaissance immédiate* (1928-1929) ; *La Métaphysique II. La Théorie de la connaissance. La Connaissance médiate* (1929-1930) ; *L'Histoire de la métaphysique* (1930-1931) ; *Problèmes de métaphysique* (1936-1937) ; *Cours de métaphysique* (1937-1938). À tous ces cours, on peut ajouter des conférences, des lettres, des textes où la problématique métaphysique y est présente : *La Philosophie de la religion (Métaphysique et religion)* (1923-1924) ; *Péché et Création* (1928) ; *La Chute dans le Cosmos* (lettres) (1938-1939). Ou bien on mentionne aussi des textes que Nae Ionescu commente avec ses étudiants aux séminaires : *Schopenhauer, De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1922-1923) ; *Locke, Essai sur l'entendement humain IV* (1922-1923) ; *Sextus Empiricus, Courte exposition sur la philosophie sceptique* (1923-1924) ; *Descartes, Regulae ad directionem ingenii* (1925-1927) ; *Aristotele, La Métaphysique I* (1927-1928) ; *Aristotele, La Physique I* (1928-1929).

3 Cf. Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei (Comment peut-on philosopher dans l'Europe de l'Est)*, p.89 : « La compréhension de la métaphysique comme : 1. une recherche de l'être en elle-même ou dans son Absolu (Aristotele et la tradition aristotélique) ; 2. *scientia transcendens* (Thomas d'Aquin et la tradition scolastique, surtout Duns Scott) ; 3. la connaissance des premiers et des derniers principes de l'existence (Descartes, Spinoza, Leibniz) ; 4. une recherche critique des conditions de possibilité de notre pensée (Kant et la tradition critique moderne), 5. une histoire de l'être et de son occultation (Heidegger) ; 6. exploration des suppositions de la connaissance humaine (Collingwood, Quine, Suppes) ; 7. jeu de langage ou événement de discours qui est en train d'être déconstruit (Wittgenstein, Foucault, Derrida) ».

métaphysique est, pour Nae Ionescu, aussi une compréhension du fait de l'existence, qu'une forme d'*aedificatio*, de juste positionnement de l'homme dans le monde »⁴.

Même si la métaphysique est envisagée comme un essai de la conscience pour percevoir la manière dont se constitue la réalité, elle se rapporte à ces intentions initiales. La question de la constitution du fait de la réalité est vraiment une question de type kantien. Comment notre connaissance et le phénomène sont-ils possibles ? c'est une question qui a été discutée par Kant, dans toute sa gravité.

Pour justifier un phénomène, il est nécessaire de connaître la manière dont celui-ci s'articule, la manière dont le temps, l'espace et d'autres données participent à sa constitution. Les conditions de possibilité sont libres quant à l'aspect de la temporalité et de la matière historique, ce qui détermine Nae Ionescu à les considérer comme étant de nature métaphysique. C'est ce que métamorphose notre rapport cognitif avec elles dans un rapport métaphysique. Et la réalité sensible devient alors le signe de l'existence d'une autre réalité.

L'intention traditionnelle de la métaphysique n'est pas abandonnée. La question de l'existence reste encore incontournable. La récurrence de la question *pourquoi* nous montre que le problème de justifier un phénomène et, en dernier instance, l'existence, reste prééminente.

2. La séparation de la métaphysique traditionnelle

Selon Ștefan Afloroaei, la métaphysique de Nae Ionescu « a une dimension pragmatique, un caractère thérapeutique. Elle ne s'identifie pas à la théologie, ne visant pas la révélation de l'Absolu. On se retrouve avec cette recherche dans la proximité de ce que Hans Georg Gadamer et Boehm ont appelé *la réhabilitation actuelle de la philosophie pratique* ou bien d'une variante éthique de la métaphysique de Lévinas »⁵. Cette manière de comprendre les choses réserve aussi au lecteur un autre détour intéressant, celui du déplacement de la métaphysique vers le discours de la vie dans la communauté et dans l'histoire. La métaphysique de Nae Ionescu se métamorphose plus tard en une métaphysique de l'histoire, tout comme chez Berdiaev. On peut saisir deux sources essentielles de la pensée de Nae

4 Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în Estul Europei (Comment peut-on philosopher dans l'Europe de l'Est)*, p.89.

5 *Ibidem*, p.98.

Ionescu : Origène, avec la théologie de l'histoire et la *philosophie de la vie* (*Lebens philosophie*) propre à l'espace allemand du début du XX^e siècle.

« Ce qui sont plus significatives pour notre horizon d'attente sont les explicitations de Nae Ionescu sur le *moi* (*ego*) et sur la personne. La métaphysique retrouve ainsi ses deux limites : une limite décrite par les sciences de la nature ou plus exactement par les mathématiques et une autre limite annoncée par la théologie. Depuis Descartes, elle n'a jamais abandonnée la proximité de ces deux zones de compréhension »⁶.

Un exemple de ce que signifie l'essence de la métaphysique de Nae Ionescu se manifeste dans la « topologie de l'existence ». Le philosophe thématise les cinq concepts fondamentaux de la métaphysique : le moi ou le sujet, le monde ou le non-moi, leur relation, leur essence et la réalité ou le monde réel qui supprime l'opposition entre le sujet et l'objet. « Cette pentade métaphysique annonce déjà l'espace conceptuel de l'être ».

« Les deux limites de la pensée métaphysique, l'une donnée par les sciences, et l'autre par la théologie, sont également explorées. Tout cela peut encore compter dans une recherche critique sur la métaphysique : les concepts mis en jeu ne valent plus comme des personnages de la métaphysique, comme substances ou noms, mais seulement comme des *topoi* de notre pensée. Il s'agit justement de ces *topoi* qui prétendent saisir les dernières significations du fait d'être. La perspective métaphysique traditionnelle est ainsi abandonnée. C'est dommage que le temps n'ait pas permis, après la guerre, de reprendre et de développer les questions de cette métaphysique, au caractère personnel et critique à la fois »⁷.

3. La Connaissance immédiate

3.1 Tableau général

Selon sa vision créationniste, Nae Ionescu refuse à l'homme la possibilité d'expliquer le monde. En fait, le philosophe opère une distinction nette entre *constater*, *éclaircir* et *expliquer*. Expliquer c'est connaître la genèse, l'origine du monde du point de vue métaphysique. Or comme Dieu est le seul qui ait créé le monde, c'est seulement Lui qui peut savoir ce qu'est le monde et comment, selon Son plan, il est organisé. Mais Dieu reste insondable. C'est pourquoi les attributs de l'homme consistent seulement

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p.99.

dans le fait de constater et d'éclaircir les choses. Et comme le monde est *un chaos organisé*, l'homme doit faire l'effort de le connaître pour la simple raison de savoir réagir ou de se réconcilier avec celui-ci.

La connaissance implique trois éléments : le moi, l'objet qu'on connaît et la connaissance qui en résulte à la suite de ce contact. La pensée humaine a une fonction de nature instrumentale, c'est-à-dire qu'elle met l'homme en contact avec l'objet à connaître.

Dans la perspective de la connaissance, celui qui connaît devient le sujet, celui qu'on doit connaître, l'objet, et le résultat de la connaissance peut être formulé du point de vue logique par le biais des concepts, jugements et raisonnements – en ce cas, il s'agit de la connaissance scientifique – ou des images artistiques, des sentiments, lorsqu'il s'agit de la dimension du vivre. Le concept est le résultat de l'invention, de la pensée logique, et a la qualité de *transcience*, c'est-à-dire qu'il subordonne une catégorie d'objets, une catégorie d'existences. Entre l'objet et le concept se réalise une liaison fonctionnelle qui a une grande valeur sur le plan de la connaissance.

Au sein de la connaissance scientifique, on opère avec des résultats objectifs qui sont assurés par la méthode utilisée : *il faut partir toujours des faits*. Selon Nae Ionescu, la vérité objective n'est pas universelle, mais il y a une valeur objective des vérités, c'est-à-dire une même valeur pour tout le monde à un moment donné. La formule, ou vérité scientifique, doit ainsi fournir une explication satisfaisante à une expérience donnée.

La connaissance logique, rationnelle n'est pas la seule forme de connaissance. Elle est la forme à travers laquelle se réalise la connaissance scientifique, nous donnant des vérités relatives, mais objectives par la source de leur contenu. Outre ce type de connaissance, l'homme dispose, selon Nae Ionescu, d'un autre type : la connaissance – *le vivre* qui se sépare en deux : *le vivre mystique (la connaissance immédiate)* et *le vivre – compréhension*.

En général, le vivre a toujours la même source : l'émotion. Mais *le vivre mystique* repose sur l'émotion religieuse qui a son origine dans notre douleur, issue de notre impuissance à être heureux dans le monde. Vécue intensément par la personnalité religieuse, cette émotion devient sentiment et revêt la forme de l'amour mystique.

3.2. L'amour comme instrument de connaissance

Que ce soit dans l'acte du vivre mystique ou bien dans celui de l'amour mystique – comme type de connaissance immédiate –, il se produit une

identification de ces deux termes de la connaissance. Il ne s'agit pas d'une identification proprement dite, car ce n'est pas une dissolution d'un terme dans l'autre, tout comme dans la religion hindouiste, mais c'est une *communication* entre personnes, chacune gardant son identité. La *communion* s'accomplit grâce à leur nature spirituelle qui ressemble en quelque sorte à la divinité. Au-delà du monde sensible, en communion avec la Trinité divine, hypostases ou modalités de manifestation de Dieu L'Un, l'homme acquiert le statut de *saint*. En obtenant sa rédemption, il ne peut rien communiquer à ses semblables. C'est la forme suprême à laquelle parviennent les individus dans le cadre de la connaissance immédiate.

Par conséquent, au sein de l'amour mystique, l'objet est extérieur, tandis que le sujet qui vit la réalité absolue d'une façon mystique réalise une synthèse, accédant à la connaissance de Dieu. La théologie interprète l'amour mystique comme une dissolution, une annihilation du moi dans l'objet à aimer – Dieu –, position que Nae Ionescu rejette. Conservant la polarité dans le processus de la connaissance : le moi – l'autre (Dieu) –, l'amour mystique n'implique pas un renoncement à soi-même ; s'identifiant à Dieu par l'acte d'amour, la personnalité religieuse réalise le type mystique de la connaissance de l'Absolu. Mais cette connaissance qui prend la forme propre au *saint*, ne communique plus aux hommes. L'Amour mystique est une manière de parvenir au Salut. Ce type de connaissance est encadré par la contemplation passive de l'Absolu. En ce cas, on peut affirmer que l'homme devenant saint par le biais de la contemplation religieuse (sur la voie de l'amour mystique), est revenu à son état originel d'homme adamique.

Pour Nae Ionescu, l'amour constitue instrument le plus significatif de la connaissance⁸. Il y a plusieurs théories sur la structure et la fonction métaphysique de l'amour : l'amour en tant qu'acte de création et l'amour en tant qu'acte de connaissance. La première interprétation de l'amour en tant qu'impulsion créatrice semble être valide pour la simple raison que l'amour est par lui-même une sorte de moteur, d'impulsion vers le dépassement de l'Être, une action qui tombe dans le domaine de la volonté et de la création.

⁸ Nae Ionescu, *Iubirea ca instrument mistic de cunoaștere (L'Amour comme instrument mystique de la connaissance)*, in *Curs de metafizică. Teoria cunoaștinței metafizice. Cunoașterea imediată (Cours de métaphysique. La Théorie de la connaissance métaphysique. La Connaissance métaphysique)*, București, Humanitas, 1995, p.120.

L'amour est une voie, une possibilité pour l'être de se dépasser, une action qui n'existe pas comme création, mais, en principe, comme méthode, comme voie vers la connaissance. Si la connaissance vise l'identification à l'objet, et non pas son impression sur une plaque sensible, alors la fonction gnoséologique de l'amour acquiert du sens. Cela veut dire que par l'acte de l'amour, on a établi l'identification de ces deux termes essentiels: le sujet et l'objet. Cette vérité peut être incontestable, à une condition près : si l'acte d'amour est un acte transcendant.

Il y a aussi une interprétation immanente de l'amour où le sujet est suffisant à lui-même et, une autre, qui envisage l'acte de l'amour comme un processus reposant sur deux pôles. La monopolarité ou la bipolarité de l'acte d'amour décide, donc, de son utilisation comme voie vers la connaissance ou, pour la conception immanentiste, visant la dimension du vivre de la réalité, telle qu'elle est, avec la disparition de la personnalité humaine.

Toute solution qui ne se plie pas sur la conscience de l'existence humaine n'est pas une solution métaphysique, car elle mène au nihilisme, à la destruction de l'être. La métaphysique est un acte humain, elle doit donc s'identifier à l'existence de la conscience de l'homme. C'est pourquoi Nae Ionescu choisit la formule de la bipolarité du processus d'amour, puisque la monopolarité mène invariablement au nihilisme, à la dissolution de l'humain. La monopolarité est la forme corrélatrice du panthéisme, du vitalisme et du subjectivisme. La bipolarité suppose la personnalité : l'encadrement métaphysique, le problème de l'existence de l'homme.

3.3. Magique et mystique

Dans le cadre du processus spirituel, Nae Ionescu fait une distinction nette entre la magie et la mystique. L'activité magique s'appuie sur la volonté, son but étant une connaissance aseptisée de la réalité. Cela explique le fait qu'à l'origine de la science moderne il y a l'alchimie, qui se réclame de vertus magiques, tout en cultivant la même orientation spirituelle que l'activité scientifique en général.

La science moderne s'est développée à partir de l'alchimie et des autres activités analogues pour la simple raison qu'il n'y a aucune différence structurale entre ces activités magiques et l'attitude scientifique. Tout cela se vérifie aussi par le fait que l'Occident qui se construit spirituellement sur le droit romain et sur l'attitude romaine de valorisation la vie, est d'une part, scientifique, et ce, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, et, d'autre part

volontariste et panthéiste ⁹. Au fond, Nae Ionescu a essayé de donner une interprétation de l'esprit européen, à partir du *Faust* de Goethe, en montrant que cet ouvrage est l'œuvre capitale, monumentale du panthéisme et de l'attitude magique européenne. De plus, la conviction du philosophe roumain est que Goethe est vraiment un phénomène occidental spécifique et que *Faust* témoigne, de manière subsidiaire, de la liaison avec la civilisation panthéiste et, par le biais de l'Espagne, avec la pensée arabo-indienne.

Le fait magique est une attitude différente par rapport à celle de l'Orient. Il est vrai que la sorcellerie y existe également, mais l'Orient a dépassé cette formule. Il reste sous le signe de la *mystique, en tant que fait de vie*. Le fondement de l'attitude mystique réside dans le postulat de la transcendance. L'attitude mystique suit l'identification du sujet avec l'objet, tandis que l'attitude magique la nie. Plotin incarne une forme mixte, que l'on peut qualifier de magico-mystique; c'est pourquoi il parvient, à un moment donné, à certaines conclusions panthéistes.

Le trait saillant de l'activité mystique ne réside pas dans une connaissance aseptisée, mais dans le vivre de la réalité, c'est-à-dire dans la connaissance par le vivre. Il y a une discordance entre l'expression de l'activité mystique et le vivre. D'ailleurs, toute la littérature mystique représentant les résultats d'un processus spécifique de connaissance utilise des formules symboliques, ce qui rend un texte mystique difficile à lire. Par extension, l'art peut devenir une sorte d'expression de l'expérience mystique.

Il faut mentionner la tendance, presque générale au Moyen Âge et qui s'est prolongée jusqu'au début de la Renaissance, à traiter de musique. Par exemple, Hugues de Saint-Victor, théologien français du XII^e siècle, qui enseigne dans ses œuvres le fait que l'homme, pour parvenir à la vérité, doit unir prière et raisonnement, a écrit un traité sur la musique en tant que réalité cosmique. Pour lui, il y avait la musique des sphères, la musique cosmique, la musique des nombres qui constituaient des existences, formules d'expression de certaines réalités inexprimables par le langage logique. Par conséquent, la fréquence avec laquelle le Moyen Âge parle de la musique prouve l'écart qui existe entre l'expérience mystique et la possibilité de son expression dans le langage articulé.

⁹ Nae Ionescu, *Mistica, fapt de viață (La Mystique, fait de vie)*, in *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice. Cunoașterea imediată (Cours de métaphysique. La Théorie de la connaissance métaphysique. La Connaissance métaphysique)*, p.145.

3.4. *Emanentisme, immanentisme et Trinité*

L'expérience mystique n'est pas une activité théorique mais pratique, dans le sens d'un fait de vie. Elle n'est pas une attitude de notre conscience, mais une nécessité de l'existence de l'être spirituel. Pour la mystique, la réalité ne se résout pas dans l'acte de connaissance. Au sein de l'activité mystique de l'humanité, telle qu'elle est envisagée dans la littérature mystique, se distinguent deux types de solutions qui visent les mêmes problèmes : la place de Dieu dans l'Univers et le rapport entre le Créateur et le Cosmos.

La première solution considère l'Univers et Dieu en tant que réalités qui se confondent. La position émanentiste réclame, donc, deux existences particulières, l'une étant subordonnée à l'autre, dans le sens où l'une est la création de l'autre. La différence de nature entre la création et le Créateur réside à l'origine de la conscience du péché originel. Celui-ci n'est pas un fait affirmé uniquement par le christianisme, mais par toutes les attitudes de valorisation émanentiste de l'existence. Le péché originel est la conscience sourde de la distinction essentielle entre la création et le Créateur. Les religions émanentistes sont de nature pessimiste. L'attitude émanentiste implique l'identification de l'Univers avec l'Être Suprême. *Deus* a la même racine que *dies*, qui signifie jour ou lumière; *Theos* signifie en grec prière, ce qui renvoie plutôt à la vie intérieure.

Deus et *Theos*, qui semblent provenir de la même famille de mots, représentent deux attitudes spécifiques : d'une part, celle représentée par l'attitude émanentiste et par l'usage du terme *Deus*, c'est-à-dire l'Être Suprême, qui est une lumière extraordinaire, et, d'autre part, celle représentée par l'attitude immanentiste et par le terme *Theos* et qui signifie le contraire. La position émanentiste vise la conscience du péché et la tendance douloureuse vers Dieu, tandis que la position immanentiste vise l'existence permanente de Dieu en nous-mêmes, d'où l'optimisme qui est en étroite relation avec cette position.

La tentative de réaliser la synthèse entre ces deux positions se retrouve dans le dogme de la Trinité. Dieu, en tant que hypostase du Père, représente l'existence pure; en hypostase du Saint Esprit, Il représente Dieu en nous-mêmes. Entre Dieu-le-Père et Dieu-le-Saint Esprit, il y a Dieu-le-Fils qui constitue, pour le Christianisme, le *Logos* incarné. Le Christ, Dieu-le-Fils, est l'intercesseur entre Dieu-le-Père et Dieu-le-Saint Esprit ou entre le Dieu émanentiste et le Dieu immanentiste, le Dieu qui fait l'existence et le Dieu qui est en nous-mêmes. Cette théorie de la Trinité,

esquissée par sainte Thérèse d'Avila, accentue le rôle de l'image christique dans l'économie du dogme trinitaire.

3.5. La signification métaphysique de l'Incarnation

Évidemment, le fait que Dieu est envisagé dans le christianisme par le biais de trois hypostases, ne résulte pas d'une attitude métaphysique consciente. En effet, étant en même temps un nombre magique, le nombre 3 est, historiquement, en étroite relation avec les préoccupations religieuses et métaphysiques de l'ancien temps. Par exemple, pour Pythagore, 3 est le nombre de Dieu et renferme toute la divinité. Par conséquent, on peut établir certains traits communs avec la pensée antique relative au nombre 3 qui s'accorde à l'Être suprême et à l'essai d'introduire entre ces deux positions (transcendantaliste et immanentiste) un troisième terme qui est redevable sans doute au nombre 3, mais qui représente à la fois une position originale¹⁰.

Les analogies qui s'établissent d'habitude entre la structure générale de l'homme et le caractère trinitaire de Dieu ne prouvent rien contre la valeur du dogme ou contre certaines de ses affirmations fondamentales ; elles peuvent, au moins, provoquer des confusions, notamment si on part de l'homme dans une possible construction. En fait, l'anthropomorphisme est réellement dangereux parce qu'il est anthropocentrique ; mais il cesse de constituer un péril, devenant une tendance naturelle de l'homme qui peut mener à des résultats notables dans un théocentrisme.

Selon Nae Ionescu, si le caractère trinitaire de l'Être suprême est invariablement d'origine théocentrique, l'anthropocentrisme n'est plus une fausse perspective, ne pouvant signifier notre projection en dehors ou la construction d'un Dieu à partir de nos indications personnelles. En ce cas, l'anthropocentrisme, consiste purement et simplement dans notre retour en Dieu, dont nous nous sommes séparés par Son acte de création.

La synthèse entre la position transcendantaliste et la position immanentiste se manifeste aussi au niveau du dogme de l'Incarnation qui signifie la transformation du *Logos*: le *Logos* est devenu corps. Logiquement, cette affirmation est incompréhensible. *Logos*, la sagesse de Dieu, a pris visage humain, devenant homme, c'est-à-dire Jésus Christ, la deuxième hypostase

10 Nae Ionescu, *Semnificația metafizică a Incarnăției (La Signification métaphysique de l'Incarnation)*, in *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice. Cunoașterea imediată (Cours de métaphysique. La Théorie de la connaissance métaphysique. La Connaissance métaphysique)*, p.159.

de Dieu, homme réel comme nous-mêmes. Mais il y a évidemment une différence : dans la perspective de la nature humaine du Christ, Il a vécu au maximum tout ce qu'un homme peut vivre ; il a souffert au maximum et il a accompli les fonctions humaines selon un maximum de possibilités. Du point de vue humain, Jésus Christ se distingue, donc, quantitativement des autres ; il représente une sorte de perfection humaine.

Mais alors quelle est la signification du dogme de l'Incarnation ? Et quoi de plus caractéristique dans la tentative pour unir le ciel et la terre que Dieu qui devient homme dans la plénitude du mot, mais qui ne cesse à aucun moment de se manifester comme Dieu ! Le dogme de l'Incarnation présente beaucoup de difficultés que Nae Ionescu essaie de saisir avec le regard du métaphysicien, et non pas avec celui du théologien.

Il y a une double nature en Jésus-Christ : Dieu et homme. Dieu est devenu corps, descendant d'une certaine manière la divinité sur la terre, en se mettant à la portée des hommes. Par Jésus-Christ, on a réactualisé la liaison directe avec Dieu. C'est le corps du Christ qui a souffert, qui est mort, qui est ressuscité et qui est monté au ciel. S'Il est monté, cela veut dire qu'il y a la possibilité de relier la terre au ciel. Une autre question se pose, en ce cas : peut-on dire que le corps de Dieu est dans le ciel ? Pour Nae Ionescu, c'est une question complexe et impossible à résoudre sous sa forme métaphysique car, théologiquement parlant, cela renvoie au problème de la foi¹¹.

Selon Nae Ionescu, l'Incarnation, sous sa forme métaphysique, ne cesse jamais, puisque Jésus-Christ est toujours présent parmi nous par l'acte de transsubstantiation¹². Si l'acte de l'Incarnation perdure, alors cela veut dire que le corps humain est passible, en quelque sorte, d'obtenir sa rédemption. Autrement dit, le christianisme établit l'unité indissoluble des éléments constitutifs : corps et esprit – la pratique religieuse mettant l'accent sur l'esprit. Alors la forme possible pour réaliser cette union entre le transcendant et l'immanent serait l'incarnation de la divinité. C'est ici que réside la difficulté métaphysique : peut-on peser la signification de l'Incarnation en tenant compte de ces éléments définitoires que sont le corps et l'esprit ?

11 *Ibidem*, p.162.

12 La Transsubstantiation est la transformation de la substance du pain et du vin dans le corps et du sang de Jésus-Christ par ce qu'on appelle l'Eucharistie, par opposition à la *consubstantiation* – présence du Christ dans le pain et le vin de l'Eucharistie, selon le luthéranisme (dogme défini en 1551 au concile de Trente).

L'Incarnation a la Naissance comme moment décisif. La Naissance n'a pas seulement une signification historique, mais aussi une signification mystique. L'Incarnation de Dieu dans cette deuxième hypostase, celle de Dieu-le-Fils, constitue notre possibilité de revenir au Créateur. La compréhension du sens et de la fonction du Christ mène au dépassement de notre être, marquant l'ascension vers le royaume de Dieu.

3.6. Le symbolisme mystique

La formule mystique implique toujours une formule symbolique. Le symbole utilisé par la mystique résulte justement de la tentative de forcer les champs notionnels du langage logique, la réalité mystique ne se pliant pas au moule de la réalité essentielle. La nature symbolique du langage de la mystique réside dans un principe fondateur : le mot symbolise l'objet.

Le symbole n'est pas purement et simplement signe; il est plus qu'un signe, c'est l'essence de la réalité. Le langage mystique est similaire au langage poétique: l'état où vit le mystique est un état d'exaltation, analogue à celui de l'inspiration poétique.

L'ancienne théorie des types sur la valorisation métaphysique de l'existence est appliquée par Nae Ionescu dans le domaine de la mystique. Ces trois types distincts (le transcendentalisme, l'immanentisme et le troisième type donné par la solution chrétienne concernant la trinité) peuvent être identifiés au niveau de l'expression symbolique de l'activité mystique.

Selon le philosophe roumain, dans la littérature mystique, il y a d'une part des auteurs d'essence transcendantaliste au niveau de l'expression ou d'essence immanentiste, et d'autre part, il y a des auteurs dont le ressort est l'amour dans le sens d'*agape*, plutôt que d'*éros*. Au niveau du langage symbolique, les premiers types qui appartiennent au registre transcendantal utilisent un langage dominé par l'image, créant ainsi un univers différent du nôtre : c'est le type du pèlerin, du voyageur en terre sacrée. Le deuxième type, incarné par le type immanentiste, tend vers un perfectionnement de la vie : c'est le type du Saint, tandis que le dernier type, qui correspond à l'amour, au mystère des noces, c'est le type du marié mystique¹³.

13 Nae Ionescu, *Simbolismul mistic (Le symbolisme mystique)*, in *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice. Cunoașterea imediată (Cours de métaphysique. La Théorie de la connaissance métaphysique. La Connaissance métaphysique)*, p.169.

La littérature du pèlerinage, qu'elle soit de nature spirituelle (le traité d'initiation mystique de Jean Climaque) ou de nature méthodique (*Divine Comédie* de Dante), argumente sur le besoin d'évasion de l'homme. Elle a comme fondement un voyage du corps ou de l'âme; elle est l'image ou l'analogie essentielle de ce voyage symbolique qui a l'homme comme point de départ – son état réel, actuel – en vue de transgresser les limites de la réalité sensible. Ce type de littérature, celle de voyages mystiques, n'est pas l'apanage du christianisme; la littérature mystique persane abonde elle aussi en voyages mystiques.

Le symbole des *noces*, qui est caractéristique des religions transcendantalistes, surtout du christianisme, est utilisé par la mystique. Ce symbole des *noces* qui fonctionne à l'intérieur de l'expérience de la mystique et de la métaphysique est plus qu'un simple symbole : on peut parler de symbole au moment où il ne s'identifie pas à l'acte d'amour ; si on suppose que l'acte des *noces* s'appuie sur un acte d'amour, alors le symbole devient une réalité. La nécessité du symbole est, en tout cas, évidente dans toute la littérature mystique, mais c'est une confusion que Nae Ionescu éclaircit¹⁴.

Ce symbole se prête à une double interprétation: corporelle et spirituelle (*Le Cantique des Cantiques*). Si on annule sa signification corporelle, il n'en reste plus qu'une, la signification spirituelle qui converge autour de l'acte d'amour : par cette identification, le symbole perd de sa valeur. Dans la mystique, le sens spirituel de l'amour est primordial. Même s'il y a une mystique du corps, elle n'est possible que par un effort de sublimation de la matière. La mystique du corps est elle-même une aberration, car le corps est essentiellement quelque chose de matériel.

La mystique est une évasion au-delà de toutes les limites; le corps est justement la négation de la mystique, car il reste marqué du sceau de l'individuation. Par conséquent, il faut attribuer au poème *Le Cantique des Cantiques*, ou à l'acte d'amour, une interprétation strictement spirituelle, tandis qu'il faut attribuer à l'acte des *noces* une interprétation strictement intellectuelle, car ce symbole est un mystère pour le christianisme.

14 Nae Ionescu, *Tipul mirelui (Le Type du marié mystique)*, in *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice. Cunoașterea imediată (Cours de métaphysique. La Théorie de la connaissance métaphysique. La Connaissance métaphysique)*, p.173.

Nae Ionescu analyse l'acte des noces du point de vue spirituel, argumentant une fois de plus en faveur de la valeur du mystère que les noces acquièrent dans le christianisme. Autrement, les noces seraient purement et simplement un processus historique. Le philosophe roumain explique pourquoi les noces constituent un mystère équivalent à celui de la communion ou du baptême. Car l'acte des noces renferme des éléments qui dépassent le concret, la catégorie de l'historique. Il s'agit de deux éléments : le premier est inclus dans l'affirmation selon laquelle *la femme doit suivre son mari*, c'est-à-dire que le mystère des noces une fois accompli, ces deux-là ne peuvent plus jamais se séparer, tandis que le deuxième élément est inclus dans la prescription de la création¹⁵.

L'impossibilité de séparer ces deux-là lorsqu'ils sont vraiment marqué par le mystère des noces provient du fait qu'ils ne sont plus deux êtres humains, mais qu'ils n'en constituent plus qu'un seul, différent de chacun d'entre eux pris individuellement. Autrement dit, il s'agit de la constitution d'une synthèse spirituelle qui donne naissance à un nouvel être spirituel, d'où résulte l'impossibilité de divorce. Cette liaison devant Dieu est indestructible, car tout ce qui se lie sous le signe de la divinité est inséparable. Et comme il s'agit d'une logique d'une impériosité absolue – c'est le monde de l'Église qui opère par d'autres réalités –, en admettant que le mystère des noces existe comme une réalité, ayant de l'efficacité, il faut admettre que c'est *une liaison indissoluble*. La première signification du mystère des noces réside, donc, dans cette *liaison indissoluble*.

Le deuxième élément vise *l'indication de la création*, c'est-à-dire la nécessité pour l'homme de se dépasser dans le temps. C'est l'idée de la transcendance qui revient dans le mystère des noces : l'idée de quelque chose qui transcende l'homme. Il peut, donc, continuer son existence, non pas comme une seule personne, mais par le biais d'une certaine synthèse. Autrement dit, ce deuxième moment implique la continuation du nouvel être au-delà des limites possibles d'une personne isolée, non pas dans sa forme spécifique, mais comme quelque chose d'elle qui passe dans une autre. C'est la communauté des ancêtres qui vit par nous, tout comme nous allons vivre jusqu'à la fin des siècles, non pas dans le même équilibre¹⁶. Ce sont, par conséquent, deux éléments essentiels dans le mystère des noces : tout d'abord, la création d'un nouvel être par une *liaison indissoluble*, par une

15 *Ibidem*, p.175.

16 *Ibidem*, p.176-178.

fusion de deux personnes différentes, puis, la continuation de ce nouvel être par l'acte de création.

Les moments du mystère des noces sont importants dans la mesure où on peut comprendre l'emploi de ce symbole dans la pratique mystique. Il y a deux types d'analogies entre la vie mystique et celle des *noces* – le type à trois degrés (*les fiançailles*, *le mystère des noces* et *la fusion*) et le type à quatre degrés (*les fiançailles*, *le mystère des noces*, *la fusion* et *le fruit*). Ce dernier type est représenté par les écrits mystiques de Richard de Saint-Victor et Jean Climaque. Dans la vie mystique, *les fiançailles* correspondent au désir de l'âme de chercher Dieu. Dans la littérature mystique, l'âme qui cherche Dieu, dans l'allégorie des *noces*, est qualifiée de religieuse. Le deuxième moment du mystère des *noces*, dans la littérature mystique, représente l'instant où l'âme connaît Dieu. Le troisième moment correspond à la diffusion des âmes en Dieu, la fusion, c'est-à-dire le moment extatique de l'expérience mystique où l'individualité s'annule. Le dernier moment, *le fruit*, est quant à lui un point de départ vers un autre processus mystique.

La chute dans le temps équivaut à la béatitude contemplative et à l'appropriation de la souffrance; l'âme, qui s'est déifiée par la diffusion en Dieu, retombe en un plan humain, acte de douleur correspondant à l'acte de douleur de la création dans le mystère des *noces*. Dans les trois hypostases de Dieu, le type du «marié» qui utilise le symbole des *noces* correspond à la fonction de Dieu-le-Fils. C'est pourquoi, dans le christianisme, Dieu, pour ce type d'expérience mystique, s'appelle toujours le *marié*, et qu'il s'identifie à l'hypostase de l'intercesseur, le Christ.

Le symbole de la vie sainte ou le symbole de la pureté part du fait vécu selon lequel Dieu est en nous-mêmes. Dans l'acte de connaissance mystique, qui s'appelle Révélation (*apocalypsis*), l'objet qui doit être connu (Dieu) s'ouvre à la conscience humaine. Dans la théorie de la connaissance, tout acte de connaissance implique un processus d'identification. Sur le plan de l'expérience mystique, la connaissance ordinaire ne se réalise pas à l'intérieur de l'objet même, mais au sein même de l'Être suprême. Il s'agit aussi de la transfiguration de la réalité par un être différent par rapport à nous : la transfiguration de la réalité dans le cadre de l'acte de l'amour ;

c'est une expérience mystique, car nos pouvoirs spirituels se concentrent sur un objet extérieur qui constitue la loi de la réalité, son essence¹⁷

L'acte d'humiliation qui est essentiel pour le type du «saint» dans la littérature mystique facilite la séparation du sujet et de l'objet. L'humiliation, l'une des vertus du christianisme, qui accentue la différence entre la création et son Créateur, constitue un moment fécond de l'expérience intérieure. L'importance thérapeutique de l'humiliation consiste dans la révélation du péché à la conscience et assure l'équilibre de l'homme concret. L'humiliation s'oppose à l'orgueil, car celui-ci tend à identifier l'homme concret à l'Être Suprême, annulant ces deux pôles qui contribuent à la réalisation du rapport mystique, tandis que l'humiliation tend à l'amplification du processus mystique¹⁸. La taxinomie du pèlerin, du marié mystique et du saint, est une illustration de la signification majeure de la connaissance métaphysique immédiate, une révélation du symbole du *vivre-compréhension*. C'est une phase de connaissance qui s'appuie sur la valeur du sentiment.

17 Nae Ionescu, *Le Type du saint*, p.186-187.

18 *Ibidem*. Comme outil interprétatif voir aussi Marie-Madeleine Davy (dir.), *Encyclopédie des mystiques* II, Paris, Seghers, 1977, p. 1-98, le chapitre dédié à la mystique byzantine, coordonné par Jean-Pierre Renneveau et Jean Marcadet. Pour une nouvelle approche de la théologie mystique, voir aussi Patrice Cambronne, *Chants d'exil. Mythe et théologie mystique*, Périgueux, William Blake and Co.Arts, 1997.