

Bruno Bérard e la “metafisica del paradosso”

par Aldo La Fata

Le terme « métaphysique », selon l’opinion la plus courante (toujours soutenue par la plupart des dictionnaires philosophiques) aurait eu une origine bibliothécaire en nommant le groupe de livres qui, dans l’ordre donné aux œuvres d’Aristote autour du premier siècle av. J.-C., sont venus « après » ceux qui constituent la physique. Bien sûr, les plus sages et les mieux informés savent que ce n’est qu’une hypothèse, et même un philosophe habituellement à contre-courant comme Martin Heidegger le savait bien. Pourtant, il y a de bons arguments pour croire, même sur la base d’une reconstruction historique-génétique et logique-systématique, que la physique, « science des premières causes », était pour Aristote la forme la plus élevée concevable de la connaissance. Ainsi, le terme métaphysique s’y adapte parfaitement. C’est en tant que « métaphysique », bien que dans un sens naturaliste – il ne faut pas oublier que pour les Grecs, comme l’a fait remarquer Goethe, « la nature est le vêtement vivant de la divinité » – que l’on peut définir les conceptions des présocratiques, à partir desquels, et ce n’est pas un hasard, Aristote a commencé l’« histoire de la philosophie ».¹

Mais le mot « métaphysique » a une histoire qui est trop longue et complexe et a subi trop de transformations et d’articulations au cours des siècles pour que nous ayons ici la prétention d’en dire quelque chose, même du plus haut. Nous nous référons donc aux études compétentes et éclairantes de Giovanni Reale et Enrico Berti.

Il a été dit que, depuis Nietzsche, une refondation rationnelle de la métaphysique est impossible. Nous sommes d’accord, parce que la vraie métaphysique ne peut en fait découler que du mythe et du symbole et donc seulement des formes intuitives, imaginaires et spirituelles de conception, et non rationnelles. En ce sens, nous croyons que nous pouvons légitimement parler d’une véritable « renaissance » de la métaphysique exclusivement dans l’enceinte du Sacré. Dans le contexte catholique, cela s’est produit au XX^e siècle avec ces mouvements qui ont été inspirés par la pensée de S. Thomas d’Aquin, comme le néothomisme et les néoscholastiques et dans le contexte de l’ésotérisme traditionnel, avec ces courants qui ont pris leur cours du magistère et de l’œuvre de René Guénon.

Dans le premier cas, cette renaissance a trouvé son incarnation emblématique chez les érudits de fort calibre tels que É. Gilson, J. Maritain, R. Garrigou-Lagrange, T. Tyn, F. Olgiate, C. Fabro, M. F. Sciacca, S. Vanni-Rovighi, A. Mosnovo, M. Gentile, R. Spiazzi, G. Reale, V. Melchiorre, V. Possenti, V. Mathieu (pour n’en nommer que quelques-uns) ; dans le second, dans des auteurs de niche, mais pour autant cultes, tels que A. K. Coomaraswamy, F. Schuon, T. Burckhardt et, en rapport avec le monde catholique, des L. Charbonneau-Lassay, H. Stéphane, A. Mordini, S. Panunzio, N. Dallaporta Xydias, M. Vereno, J. Borella, F. Chenique et plus récemment, A. Santacreu et B. Bérard.

S’il est vrai que le thomisme s’est imposé au magistère ecclésiastique au moins jusqu’à Jean-Paul II, il est tout aussi vrai qu’aujourd’hui il s’est arrêté dans une impasse et que sa voix est devenue si faible et inaudible, précisément dans le contexte catholique, qu’elle est devenue insignifiante. Au contraire, nous pensons que l’ésotérisme traditionnel de René Guénon a montré au fil du temps

¹ Le fait que la pensée des présocratiques n’était pas une pensée scientifique naïve ou simplement naturaliste, mais une connaissance métaphysique exprimée dans un langage poétique et sapientiel, avait déjà été bien compris avant Giorgio Colli par le philosophe padouan Marino Gentile.

une plus grande vitalité et encore une emprise considérable, en particulier sur les jeunes. Et ce n'est pas seulement pour son charme exotique ou pour son excellence théorique, mais aussi et surtout, pour ce concordisme spirituel et symbolique qui s'est avéré, paradoxalement, plus catholique (universel) et conforme à l'esprit de l'Évangile que le formalisme théologique de la matrice thomiste ne l'avait jamais été. Disons-le sans ambiguïté : sans l'apport fondamental de Guénon et de son « école », l'œcuménisme catholique et le dialogue interreligieux seraient probablement encore très en retrait (on sait par exemple avec certitude que des auteurs comme Thomas Merton et Raimon Panikkar s'en sont secrètement nourris et qu'ils n'ont pas été les seuls).

Pour notre part, nous croyons que le « point de vue traditionnel », dont la désignation de « pérennialisme » n'a été acceptée que bien plus tard (même si, en fin de compte, le pérennialisme ne coïncide pas toujours avec l'ésotérisme traditionnel), capable de philosophiquement harmoniser et réduire à l'unité toute la connaissance métaphysique et religieuse de l'humanité, a finalement donné le meilleur de lui-même lorsque ceux qui ont compris et assumé ses principes et ses caractéristiques générales sont restés alors bien ancrés dans leur religion. Et ce fut sans doute le cas de Bruno Bérard (1958), aujourd'hui protagoniste au pays de France d'une nouvelle renaissance intellectuelle de la métaphysique. Quatre titres ont été proposés par cet auteur sur le sujet : *Introduction à une métaphysique des mystères chrétiens : en regard des traditions bouddhique, hindoue, islamique, judaïque et taoïste* (2005), *Jean Borella, la Révolution métaphysique : après Galilée, Kant, Marx, Freud, Derida* (2006) ; *Initiation à la métaphysique, les trois songes* (2009), *Métaphysique du paradoxe* (2019)[2]; de tous, ce dernier est aussi le plus volumineux : deux volumes pour un total de plus de six cents pages dont s'est chargé la prestigieuse maison d'édition L'Harmattan.

Certes, il ne faut pas se cacher que le texte dans son ensemble présente quelques complexités et que son impressionnant appareil de notes demanderait presque une lecture séparée. Mais l'ensemble se lit finalement assez facilement, notamment grâce à la capacité de l'auteur à exposer les différents thèmes avec une simplicité et une clarté extrêmes.

Le premier volume est divisé en deux parties. La première traite largement des paradoxes, que l'auteur divise par domaines en cosmologique, anthropologique, théologique et sociologique ; dans la seconde, des « limites de la connaissance et du savoir », du fait que l'évidence est croyance, par exemple, et de la distinction entre vérité et réalité. Enfin, en annexe, un « petit lexique » des paradoxes les plus célèbres.

Le second volume traite de la « métaphysique du paradoxe », précisant ce qu'il faut entendre par raison, intelligence et connaissance, ainsi que les rapports entre croire, savoir et connaître ; il aborde ensuite ce que l'auteur appelle la *connaissance paradoxale*, qui confine à l'intuition suprarationnelle et à l'expérience mystique.

Bérard démontre que dans tous les domaines de la connaissance, sans exception, nous n'avons qu'une longue série de connaissances et de conclusions paradoxales ; sophismes, paralogismes, idiosyncrasies, contradictions, pétitions de principe, raisonnements imparfaits, démontrent, d'une part, l'impossibilité humaine de parvenir à une connaissance certaine et, d'autre part, l'inanité de la pensée systématique autoréférentielle. Le point de départ de cette vision partielle et déformée de la réalité et de la vérité au sens philosophique est le fameux couple épistémologique objectif-subjectif, postulant l'existence de deux dimensions irréductibles l'une à l'autre, voire de deux modes de connaissance différents et opposés. On pense ici à Coleridge, selon lequel les hommes naissent platoniciens ou aristotéliens, idéalistes ou réalistes, sans que ces deux orientations, dans l'histoire de la philosophie et de la pensée, ne parviennent jamais à trouver un véritable point de synthèse.

De même, les distinctions tranchées entre raison et intellect, comme s'il s'agissait de deux facultés mentales distinctes, ou les distinctions tout aussi captieuses entre le rationnel et l'irrationnel sont à rejeter. La « métaphysique du paradoxe » de Bérard poursuit donc les objectifs suivants : dépasser toutes les idées et conceptions dichotomiques de la réalité ; reconnaître par la « méthode paradoxale » les limites du rationalisme prétentieux, exorbitant et ultra-mental et l'illusion sophistique des soi-disant philosophes à la Kant et à la Hegel ; renoncer à avoir des idées claires et distinctes au sens formel et conceptuel ; se libérer du charme intellectualiste non concluant ; s'efforcer de comprendre qu'il y a une conformité de l'intelligence aux choses et une conformitabilité des choses à l'intelligence, qui est alors, essentiellement, la conformité des choses à l'intelligence absolue dont elles dépendent ; admettre que la vérité que nous appelons « Dieu » n'est pas et ne peut pas être un produit de l'esprit humain, mais qu'elle existe indépendamment de soi. Si l'on suit résolument et avec honnêteté intellectuelle ce cheminement pas à pas dans la compréhension et la connaissance, on peut réellement aspirer à faire l'expérience de Dieu. Ce n'est qu'alors que la métaphysique devient *ancilla theologiae*, en ce sens qu'à travers elle, l'intelligence, dans un acte suprême d'humilité, se prépare à recevoir la vérité (*l'adaequatio rei et intellectus* thomasiennne). Une métaphysique, donc, qui, comme nous l'avons déjà dit, plonge ses racines les plus profondes dans le Symbole qui, en participant ontologiquement au modèle archétypal qui l'a engendré, rend le contemplateur participant de son « contenu » spirituel (sur le rapport entre symbole, théologie et métaphysique, comme le suggère Bérard, les livres de Jean Borella font école). Mais attention : cette participation à la vérité, cette entrée en communion avec elle, ne se fait jamais dans un processus dialectique linéaire avec un point d'arrivée dans le *hic et nunc*, car entre Dieu et l'homme il y aura toujours un écart, toujours une distance infranchissable (les "deux traits d'archer" métaphoriques et symboliques dont parle le Coran)². Reconnaître cette inaccessibilité de Dieu, comme l'ont pratiqué et théorisé les mystiques chrétiens à travers les âges, signifie admettre sa propre insuffisance et son inadéquation (comment le fini peut-il contenir l'Infini ?). Par conséquent, il faut non seulement reconnaître les limites de la raison humaine face à l'insondable abîme divin, mais aussi renoncer radicalement à la connaissance suprême, le « *sacrificium intellectus* » (Silvano Panunzio parlait de même de « crucifixion intellectuelle »). Non pas renoncement à la *ratio* et encore moins à l'intelligence, mais renoncement à leur idolâtrie ; non pas diffamation de l'intellect ou de l'ordre logique du discours, mais reconnaissance de l'existence d'une faculté supérieure. Telle est, pour Bérard, la prémisse gnoséologique et ontologique de la véritable gnose, « connaissance », qui est, plus profondément, comme le dirait saint Paul, « épignose », ou « supra-connaissance » ; autrement dit : la transcendance par la sanctification.

À partir de ce qui a été exposé en résumé jusqu'ici, et qui est traité dans les nombreuses et denses pages du formidable livre de Bérard, on peut ainsi mesurer toute la distance considérable qui sépare une authentique métaphysique religieuse et chrétienne, qui a des racines plus profondes que l'être qui nous anime, des nombreuses parodies immanentistes, athées et profanes qui en ont été faites au cours du XX^e siècle. Y compris celle, pseudo-ésotérique, d'un certain pérennialisme ultrareligieux et ultra-métaphysique qui a eu l'audace de corriger et de juger d'en haut, c'est-à-dire d'un point de vue prétendument omni-angulaire et totalitaire, voire d'une révélation. Mais, quelle que soit la validité relative de ces positions dans lesquelles, comme nous l'avons déjà dit, Bérard lui-même a puisé et mûri, il est certain qu'après avoir lu son livre, on ne peut s'empêcher d'en apprécier la signification et surtout la portée.

² « Je m'approchai de nouveau de mon Seigneur jusqu'à ce que je me trouve à la distance de deux traits d'archer ou moins de Lui » (Coran, sourate An-Najm, L'Étoile, 53, 9).