

**Rapport sur la thèse présentée par Mme Marie Kopecka-Verhoeven
en vue de l'obtention du Doctorat (mention : Religions et systèmes de pensée)**

RAIMON PANIKKAR ET L'INTERCULTUREL

Racines théologiques et environnement philosophique d'une ontologie relationnelle
Direction en cotutelle : Prof. Claude Langlois (EPHE) et Prof. Tomas Halik (FFUK)

Vu 26/11/2009
H. Bon

La thèse analyse la philosophie de Raimon Panikkar (né en 1918) comme pensée d'un dialogue interculturel et d'une ontologie relationnelle, à partir d'un double enracinement religieux de l'auteur, christianisme et hindouisme, interprété par lui-même à travers une équivalence des doctrines de la Trinité et de la Non-dualité.

À la suite d'une brève biographie, la première partie présente les axes de la pensée de Panikkar sous la forme d'une série de termes-clés. En fait, elle s'éloigne de plus en plus de la méthode annoncée pour des développements, parfois mal identifiés, qui n'évitent pas des répétitions. Il eût été préférable, d'une part d'exposer ici les thèses majeures de Panikkar, théologien et philosophe, d'autre part de reporter en annexe un lexique à l'utilité avérée.

La 2^{ème} partie parcourt d'abord les rencontres, à l'époque contemporaine, entre l'hindouisme et le christianisme, en privilégiant trois religieux catholiques qui, à partir d'un vécu monastique à même la culture hindoue, se sont interrogés sur une possible conciliation entre la Trinité et la Non-dualité : Monchanin, Le Saux, Griffiths. Les trois parcours se trouvent clairement différenciés, seuls les deux derniers annonçant Panikkar, soit par un abandon du concept pour l'expérience, soit par une conception pluraliste de la vérité. L'étude se poursuit en montrant comment Panikkar se détache de la conception la plus classique de la Non-dualité (séparation entre l'Absolu non-manifesté et l'Absolu manifesté ; identité de l'Absolu et du Soi) en conciliant celle-ci avec la Trinité dans l'affirmation, tout aussi peu traditionnelle, du caractère cosmo-thé-andrique de la réalité. Ce développement, qui marque le seuil des difficultés de compréhension, non pas de la thèse mais de son sujet, s'ouvre sur l'analyse de 2 œuvres majeures : *The Unknown Christ of Hinduism* (1964) et *The Trinity and the Religious Experience of Man* (1973). Alors que le Christ de la foi se trouve radicalement coupé du Jésus de l'histoire, Dieu devient l'une des trois dimensions constitutives de la réalité, ce qui confirme le caractère exclusivement relationnel de celle-ci, comme des expériences et des discours, des religions et des philosophies qui s'y rapportent. Cette introduction d'un pluralisme de droit et non seulement de fait justifie que la 2^{ème} partie s'achève sur la détermination symbolique de la pensée. À la différence des concepts, les symboles ne s'excluent pas.

Avant de définir comme pluraliste la philosophie interculturelle, relationnelle ou encore dialogique de Panikkar, la 3^{ème} partie traverse quelques philosophies contemporaines de l'altérité ou du dialogue. Leur sauvegarde ou non de la dualité à l'intérieur de la relation dialogale trace une ligne de partage entre, d'un côté Buber et Lévinas, de l'autre côté Marcel et Monchanin. Par-delà des problèmes d'interprétation, n'aurait-il pas été plus utile d'esquisser une problématique générale de la pensée du dialogue ? Ce dernier se retrouve en position centrale dans la méthodologie de la philosophie interculturelle : dialogue dit dialogal par opposition au dialogue dit dialectique. Alors que celui-ci, ancré dans la tradition occidentale, asservit l'échange à la vérité de la réalité, au droit des choses mêmes, celui-là donne vie à la relation en reconnaissant à l'autre, aux autres, d'être également dans le vrai. On ne peut comprendre autrui, estime Panikkar, sans croire ce qu'il croit. Cependant, comme les diverses interprétations demeurent incommensurables, on ne saurait reconnaître entre elles qu'une équivalence fonctionnelle, comme entre la Non-dualité hindoue et la Trinité chrétienne. Si ces interprétations n'ont pas de vue commune, leur visée n'en demeure pas moins une, comme la foi est une à travers une multiplicité de croyances. Ainsi Panikkar peut se déclarer en même temps chrétien, hindou et même bouddhiste, au nom d'une identité dialogale capable d'assumer pour soi une pluralité d'appartenances religieuses. Il n'y a pas plus de contradiction entre elles

qu'entre les langues. Le pluralisme apparaît donc de droit aussi bien pour les symboles religieux que pour les valeurs culturelles, sans qu'en soient exclus des invariants humains, ceux mis en lumière par une philosophie du pluralisme. Ponctué par quelques critiques, empruntées ou spontanées, la 3^{ème} partie de la thèse s'achève sur une brève présentation des disciples de Panikkar.

La thèse couvre 230 pages (interligne 1,5). S'y ajoute, en volume séparé, une bibliographie de 58 pages, précédée par une biographie. Les titres de Panikkar sont donnés selon l'ordre chronologique et avec leurs traductions. La littérature secondaire, abondante, est présentée par catégories, associant éditions originales et traductions. Un sommaire aurait été utile pour le second volume. La bibliographie est largement mise en œuvre dans la thèse, régulièrement en français, anglais, espagnol, occasionnellement en allemand et, bien sûr, en tchèque. Cette richesse linguistique contribue à valoriser la thèse, de même que les deux rencontres obtenues avec R. Panikkar.

Le sous-titre semble avoir surévalué les « racines théologiques » et « l'environnement philosophique », pourtant limités respectivement à trois inculturations hindoues du christianisme (Monchanin, Le Saux, Griffiths) et à quelques philosophies contemporaines de la relation (Marcel, Lévinas, ...). L'« ontologie relationnelle » explicite l'équivalence fonctionnelle posée entre la Non-dualité et la Trinité. Quant au titre de la thèse, focalisé sur l'interculturel chez Panikkar, il me paraît conduire, mais avec raison, vers la reconnaissance chez l'auteur d'un pluralisme de droit : celui-ci réduit la distance entre cultures et religions, valide l'interprétation hindoue de l'unité comme unité du multiple, enfin s'approprie la philosophie critique de la religion en lui reprenant l'unité de la foi dans une pluralité de croyances (Kant entre autres). La thèse a su rendre compte assez justement d'une pensée qui se joue des classifications établies, parfois aussi de distinctions élémentaires. En offrant un exposé compréhensif et compréhensible de la pensée de Panikkar, Mme Kopecka-Verhoeven a su en déceler de sérieuses difficultés, en particulier théologiques, selon une perspective chrétienne. Sans adopter un point de vue confessant, il apparaît, et il a été effectivement relevé, que la christologie de Panikkar s'écarte largement de la tradition apostolique reconnue aujourd'hui encore par l'ensemble des Églises historiques, le propos cosmothéandrique ne laissant plus à cet égard aucune hésitation.

L'interprétation générale semble correcte. Un théologien catholique y surprendra quelques méprises : confusion entre religion naturelle et révélation primordiale (p. 6), référence à une définition dogmatique du Corps mystique (p. 64), ... Reste beaucoup plus significatif le discernement des difficultés apparues entre la philosophie religieuse de Panikkar et le cœur de la tradition apostolique.

On a déjà relevé quelques défauts de construction : sur l'exposé préalable de la pensée de Panikkar, sur le recours ultérieur aux philosophies de la relation et du dialogue, finalement sur le titre même de la thèse. Le texte remis souffre surtout de quelque précipitation. Les capacités linguistiques de la doctorante excusent quelques lacunes de rédaction. On regrette cependant que la présentation du texte ne se soit pas réglée sur les usages de l'édition. Un emploi encore élémentaire du traitement de texte l'aurait permis sans entraîner de retard : par exemple, pour rendre visible la hiérarchie des titres.

En rendant compte de la cohérence du parcours suivi, j'ai surchargé l'interprétation de la doctorante en laissant apparaître que Panikkar revenait sur le christianisme dans l'horizon à la fois d'une conception hindoue de l'unité et d'une philosophie critique de la religion. La doctorante pourra réagir à ce sujet lors de la soutenance. Ne convient-il pas aussi de mettre en question une homogénéité entre cultures et religions comme entre l'interculturel et le dia-

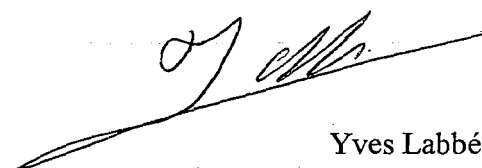
logal ? Qu'en est-il précisément du dialogue ? Panikkar n'en méconnaît-il pas une dualité irréductible alors qu'inversement il y reproduit de la dualité ?

Est-il en effet possible d'enfermer le dialogue entre deux modèles, le dialectique et le dialogal, négligeant un dialogue-tiers, où la vérité ne serait ni simplement transmise, ni seulement existentielle, mais vérité recherchée ensemble, découverte en commun ? Un tel dialogue suppose assurément qu'une communicabilité des interprétations ne soit pas réduite à leur équivalence fonctionnelle mais puisse consentir à une commensurabilité substantielle des énoncés, à l'exemple, entre autres, des dialogues œcuméniques aboutis entre différentes traditions chrétiennes. On peut aussi s'interroger, prenant l'œuvre étudiée pour contre-exemple, si la pluralité des langues présente un statut comparable à la pluralité des religions. Cependant, l'alternative imposée au dialogue n'est-elle pas reproduite dans l'opposition instaurée entre langage conceptuel et langage symbolique ? Cette dernière n'oublie-t-elle pas le jugement, un acte où se fait le partage entre le vrai et le faux, aussi bien en régime de symbole qu'en régime de concept ? Ceci implique de distinguer le sens et la vérité, donc de ne pas confondre comprendre et croire. S'il s'impose de différencier foi et croyance, les séparer n'échoit-il pas à un jugement, certes sensé mais ni plus ni moins que le jugement contraire ?

Devant une dualité discutable, la pensée du dialogue n'introduit-elle pas une dualité inévitable, celle qui le fait reposer sur ses propres partenaires ? N'est-ce pas à chacun et à lui seul qu'il revient de pouvoir se soustraire au dialogue et, partant, de devoir en répondre, d'avoir à en assumer la responsabilité ? Si les sujets du dialogue sont identifiés par leur relation, celle-ci ne se supporte pas elle-même. L'éthique du dialogue ne saurait s'effacer dans une ontologie exclusivement relationnelle.

Le débat ouvert par la thèse de Mme Kopecka-Verhoeven constitue une raison supplémentaire de donner, sans hésitation, un **avis favorable** à la soutenance.

À Strasbourg, le 14 novembre 2008



Yves Labbé
Professeur des Universités
Université Marc-Bloch (Strasbourg 2)