

Revue catholique internationale
COMMUNIO

XVII, 2-3 — mars-juin 1992

Sauver la raison

« Je prie les lecteurs de n'ajouter point du tout de foi à tout ce qu'ils trouveront ici écrit, mais seulement de n'en recevoir que ce que la force et l'évidence de la raison les pourra contraindre de croire. »

Descartes, *Principes*, IV, 207.

« Nous n'avons pas pour adversaire la raison, mais l'imagination. »

J.H. Newman, *Letters and Diaries*
(éd. Dessain and Gornall, t. 30, 1976, p. 159).

« Le Christ est le premier-né de Dieu, son Logos auquel tous les hommes participent: voilà ce que nous avons appris et ce que nous avons déclaré. Et ceux qui ont vécu selon le Logos sont chrétiens même s'ils ont passé pour athées, comme chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie et tant d'autres. »

Justin, *Apologies*, I, 46, 3-4.

Sommaire

Éditorial

Vincent CARRAUD : **Garder la raison**

7 Notre foi confesse le Fils éternel *Logos* du Père. Ce cahier s'efforce de prendre au sérieux cette affirmation.

Le *Logos* et les raisons

Jean-Luc MARION : **Apologie de l'argument**

12 La raison traverse la crise de l'absence des fondements. Il ne lui reste plus qu'à rechercher le consensus par l'argumentation. Le christianisme est alors une chance pour la raison : en proclamant une vérité exclue du consensus (le Christ), il enrichit le débat et lui interdit de s'emballer dans une autonomie totalisante.

Olivier BOULNOIS : **La simple raison dans les limites de la religion**

34 Le christianisme se veut rationnel au plus intime de lui-même. S'il y a eu conflit entre philosophie et théologie, ce n'est pas que cette dernière manquait de raison, mais parce qu'elle s'est voulue plus rationnelle que la philosophie, munie d'un idéal de science. La théologie chrétienne peut rendre un éminent service à la raison : sauvegarder son autonomie et l'empêcher de se clore sur soi-même.

Georges CHANTRAINE : **Le *Logos* est-il théologique?**

51 La raison à l'œuvre dans les sciences positives et la philosophie a-t-elle un rapport intrinsèque avec le *Logos* incarné, qui est l'âme de la théologie? Cette question centrale entre toutes pour la compréhension de notre «modernité» est abordée ici du point de vue du théologien catholique, pour lequel l'incarnation du Verbe implique une assomption intégrale de la nature créée par lui et pour lui, y compris la raison donnée à l'homme en ses diverses modalités, philosophiques ou scientifiques. Loin de tout extrinsécisme, générateur d'athéisme, l'autonomie du créé et de la raison naturelle doit être pensée au sein d'une relation, infiniment féconde en son intimité, de la nature et du surnaturel.

À la mémoire de Claude Bruaire

Les états de la raison

Philippe CORMIER : **Apologie contre le nouvel insensé**

73

Les nouveaux insensés sont ceux qui souscrivent à l'idéologie de la maîtrise de l'homme sur la nature. Hédonisme et technologie, conformisme et barbarie ne seront dépassés que si l'on reconnaît une nature non manipulable : celle de l'homme. Mais pour cela, il faut connaître la véritable raison, celle de la charité.

Alain de LIBERA : **Albert le Grand et Maître Eckhart: les raisons d'une « mystique »**

83

Le moyen-âge ignore jusqu'à l'idée d'un conflit entre foi et raison. Ce qui ne l'empêche pas de confronter plusieurs types de rationalité : philosophique, théologique, mystique. Ainsi, l'école dominicaine allemande développe une métaphysique de l'intellect sur laquelle repose la « mystique » de l'union à Dieu.

Jean GREISCH : **La raison au pluriel**

99

Le rationalisme est mort. À la place se déploie un pluralisme des rationalités, en elles-mêmes et dans leur rapport aux sciences. Faut-il en conclure que la raison n'est plus que l'art de construire de simples « plans d'immanence » (G. Deleuze) ? Ce serait méconnaître la nature rationnelle de la transcendance chrétienne.

Daniel BOURGEOIS : **De Stefan Zweig, des premiers martyrs et du Verbe de Dieu comme personne**

124

Lecture en contrepoint de quelques nouvelles de Zweig et des Actes des martyrs des premiers siècles : peut-être *l'expérience* que Stefan Zweig attribue à certains personnages peut-elle aider à comprendre le *témoignage* jusqu'à la mort que portaient les premiers martyrs (en particulier Justin) au sujet du Christ *Logos*.

Jean BASTAIRE : **Chrétiens ou crétiens ?**

143

« Abrutissez-vous et vous serez des saints. » Bêtise et piété sont-elles nécessairement liées ? L'Église n'a-t-elle pas trop longtemps tiré à vue sur tout ce qui pense ?

La laïcité

Joël-Benoît D'ONORIO : **Les fondements juridiques de la laïcité en France**

152

À l'origine, la laïcité est une arme idéologique dirigée contre l'Église en tant qu'institution. De multiples exceptions en ont tempéré la nature. Malgré certains aspects discriminatoires, la laïcité va plus loin que le respect des consciences, et reconnaît de plus en plus la dimension sociale.

Jean-Robert ARMOGATHE : **La laïcité : une question d'Église**

168

Un dialogue entre Epistémon et Théodule met en relief quelques paradoxes de la laïcité, qui apparaît d'abord comme un problème ecclésiastique: quel type de société l'Église prétend-elle être? Que dit-elle d'elle-même ?

Jean-Luc ARCHAMBAULT : **La communion dans la raison**

175

Le refus de tout totalitarisme, intellectuel et politique, contraint nos sociétés à se rabattre sur une conception faible de la vérité et de la démocratie. Le maître mot devient alors la confrontation du plus grand nombre possible d'opinions. Cependant cette conception est menacée de toutes parts, intellectuellement, politiquement, économiquement. En outre, elle ne répond pas au légitime besoin d'un principe d'unification, associé au principe de distinction qu'est la laïcité. C'est pourquoi il importe de critiquer cette conception de la vérité et de la démocratie ; c'est là un travail aussi exigeant qu'urgent, puisqu'il y va de la raison comme de l'humanité.

Le conflit des rationalités

Jean DUCHESNE : **Version américaine**

195

Depuis plusieurs années, une controverse (qui n'est pas une vaine polémique cléricale) oppose aux États-Unis le rédacteur en chef de l'édition de *Communio* en langue anglaise aux «néo-conservateurs». Enjeux : l'Amérique est-elle assimilable par le catholicisme ? Et jusqu'où peut aller l'« inculturation » de la raison ? La question mériterait un examen des historiens et des philosophes, et un ré-examen des deux Conciles du Vatican.

Isabelle ZALESKI : **La rationalité économique
des politiques de santé**

204 Notre politique de santé peut être décrite en termes de théorie économique et d'analyse sociologique. Toutefois cette approche est réductrice : un système de santé ne se définit pas seulement par l'allocation optimale des ressources, mais par les valeurs éthiques qui le fondent. La question-clé devient alors : peut-on estimer la valeur d'une vie humaine ?

Nicolas BAVEREZ : **Sur la guerre juste**

211 La fin de la guerre froide, en même temps qu'elle multiplie les possibilités d'exercice direct de la violence, renouvelle les interrogations sur sa légitimité. L'auteur examine l'évolution et les emplois des notions de guerre morale, légale et légitime, après le discrédit de la conception théologique de la notion de guerre juste. Cependant la guerre du Golfe ne témoigne-t-elle pas de son retour en force ?

Christophe CARRAUD : **La raison en peinture :
L'Astronome de Vermeer**

228 Y a-t-il une iconographie de la raison ?
L'Astronome n'est pas un modèle, il est l'attentive patience de la raison qui n'a rien négligé.

Communio se modernise.

Vincent CARRAUD

Garder la raison

LE centième cahier de l'édition francophone de *Communio* a pour objet la raison. Il y a là moins de provocation qu'il n'y paraît, et pas le moindre paradoxe. Notre foi confesse le Fils éternel Logos du Père. Prendre cette affirmation au sérieux, c'est ce à quoi ce cahier s'efforce.

1. La raison (*logos, ratio*) est la vocation du christianisme. Le christianisme a un devoir de pensée. C'est sa tâche propre, et peut-être son caractère spécifique, comme religion. La révélation de Dieu dans le Christ Jésus (théo-phanie) ne fournit pas seulement un objet à regarder (esthétique) ; comme y insiste Hans-Urs von Balthasar, elle est fondamentalement théo-logie, ou *théo-logique*, car le Christ est la raison en personne. Il importe donc de se demander ce que signifie *logos* pour qu'une rationalité théologique soit non seulement possible, mais même exigée — ce qui marque la particularité du christianisme (1).

Inversement, il ne convient pas moins d'examiner ce que le christianisme dit de la raison : d'une part, parce que sa notion n'est pas nécessairement première ; plus qu'il n'offre un point de départ assuré, le concept de raison est problématique — au moins autant que celui de foi. D'autre part, parce que le *logos* incarné dévoile peut-être davantage la nature du *logos* humain que celui-ci n'éclaire (en prétendant en régir la rationalité) le *logos* divin, absolument inconditionné (2).

2. Le christianisme est essentiellement explication, déploiement, développement. Car si la réponse divine constitue un

(1) Voir, dans ce cahier, l'art. de G. Chantraine, « Le Logos est-il théologique? » et le dernier livre traduit en français de Hans-Urs von Balthasar, *Simplicité chrétienne*, Desclée, 1992.

(2) Voir O. Boulnois, « La simple raison dans les limites de la religion ».

événement unique, le Verbe de Dieu prononcé et livré une fois pour toutes (*ephapax*), elle ne laisse pas d'être interrogée en permanence. Si « nous avons tout le Verbe dans le Christ » (Justin), nos raisons (finies) ne sont évidemment pas le Logos. D'où le paradoxe constitutif du christianisme : les chrétiens sont les rationalistes, car le Dieu qui se révèle est Logos ; mais la raison qu'est Dieu, pourtant déjà toute manifestée, est intenable, raison absolue, indicible par tout discours limité. Autrement dit, la tâche chrétienne consiste à exprimer l'unique Logos au moyen de la multiplicité de nos *logoi*, à confesser l'unique Verbe au moyen de nos paroles. Le pluriel est de rigueur, pour dire le Singulier. La diversité des points de vue est nécessaire pour considérer le seul centre toujours visé, autour duquel tout prend *sens*. La raison est offerte — d'abord à nos questions, que nous démultiplions en rationalités — et non réservée (3).

3. Ce devoir du chrétien, devoir d'intelligence, fut réaffirmé tout au long de la tradition, comme la connexion naturelle du comprendre et du croire. La rationalité de l'homme (animal rationnel/ raisonnable) est constitutivement inscrite dans son acte de foi. Inversement, c'est accomplir son humanité que de chercher à comprendre. Aussi la raison comme « faculté », *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*, dit-elle principalement l'être à l'image du *Logos*, et « tout ce qui relève du *logos*, le Christ manifesté pour nous, est devenu corps, raison et âme » (4). L'analyse de la raison comme faculté, et son nécessaire exercice comme finalité et hommage rendu à son créateur, vont assez de soi pour que nous ne les rappelions pas — c'est pourquoi la problématique de ce cahier est autre, qui ne se dit pas dans les termes habituels de l'opposition de la raison et de la foi, encore moins celle du rationnel et du religieux. Nous rappelons seulement que la tradition chrétienne est tout entière rationaliste, fût-ce en ce qu'on a pris l'habitude de qualifier de « mystique » (5).

(3) Voir J. Greisch, « La raison au pluriel ».

(4) Sur saint Justin, et en particulier sur le rapport de la confession de la foi et de la rationalité dans les *Actes des martyrs*, voir D. Bourgeois, « De Stefan Zweig, des premiers martyrs et du Verbe de Dieu comme personne ».

(5) Voir A. de Libera, « Albert le Grand et Maître Eckhart : les raisons d'une "mystique" ».

4. En revanche, nous vivons depuis deux siècles dans la situation décrite par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, celle du divorce de la raison profane et de la conscience croyante : la raison a perdu la foi (d'où les revendications militantes de la sécularité ou de la laïcité), et la foi a perdu la raison. Aussi la foi se laisse-t-elle analyser comme son symétrique, *Aufklärung* insatisfaite, raison frustrée. Une foi à laquelle il suffit d'être une subjectivité vide ne s'appauvrit pas seulement : elle se renie elle-même, perdant son origine et son sens. Trop souvent les chrétiens ont intériorisé à ce point ce qui devrait leur être pourtant radicalement étranger, que la bêtise en est devenue une habitude, sinon un mot d'ordre (6).

5. Il ne s'agit donc plus (et il ne s'est sans doute jamais agi) d'opposer la foi et la raison, mais de constater rationnellement le singulier de la raison — dont on a amplement mesuré les dangers, voire la violence (7). Au contraire, la foi rend raison des rationalités éparses. C'est pourquoi la laïcité peut se définir comme un garde-fou que la raison se met à elle-même, évitant ainsi les prétentions (irrationnelles) de la raison (en fait *une* raison) à la totalité. De ce point de vue, la laïcité ne constitue pas une défense de la raison contre la religion, mais une auto-défense de la rationalité. En ce sens exact, les chrétiens font l'éloge de la laïcité contre l'impérialisme de telle ou telle science prétendument dominante (comme ils font celui de la rationalité contre les irrationalismes religieux). La laïcité se fonde sur une pluralité des raisons. Elle permet les conflits des rationalités, fréquents et légitimes (8). Cependant cette laïcité minimale, condition de possibilité du respect mutuel et des débats, n'est pas à confondre avec les formes historiques qu'elle a prises en France singulièrement, et dont il

(6) Voir Jean Bastaire, « Chrétiens ou crétiens ».

(7) Voir, dans ce cahier, P. Cormier, « Apologie contre le nouvel insensé » et, sur la « raison infernale », la contribution de J.-L. Marion, dans *La morale* (textes présentés par C. Bruaire, *Communio*, Fayard, 1981, pp. 125-141).

(8) Voir I. Zaleski, « La rationalité économique des politiques de santé » et J.-L. Archambault, « La communion dans la raison ». Sur la possibilité d'un discours normatif à prétention mondiale, comme sur la diversité des rationalités (les notions de moral, juste, légitime) appliquée à un conflit meurtrier, voir N. Baverez, « Sur la guerre juste ».

importe de faire l'analyse et de montrer les profondes équivoques (9).

À rebours, la laïcité peut apparaître comme un problème d'ecclésiologie, non seulement dans son origine, mais surtout eu égard au type de société que l'Église prétend être (10), et en raison du statut particulier de sa prise de parole dans le monde contemporain : un énoncé normatif est-il nécessairement négatif ? Y a-t-il une fonction positive d'un discours d'opposition ? En quel sens ce qui est minoritaire peut-il avoir une vocation universelle ? Quelle peut en être la pertinence (11) ? De même, bien des questions contemporaines lourdes d'enjeux se disent en termes de relation de l'Église à la société, et non plus à l'État (12).

6. Il est donc de l'essence du christianisme de s'exposer, d'exposer ses raisons : c'est le sens le plus authentique de l'apologétique, que la crise des valeurs, l'absence des fondements et la fin des normes héritées des traditions rendent urgente. Dans cette situation (d'individualisme nihiliste), les chrétiens n'ont rien à perdre à entrer dans un débat purement argumentatif, régi par les règles formelles du modèle communicationnel (13), c'est-à-dire de faire l'effort public de traduire en arguments leurs convictions (14). Si nous croyons *en* la raison incarnée, au moins devons-nous faire confiance à la raison (15).

Ainsi est-ce la tâche la plus actuelle qu'indique Lactance (*De ira Dei*, 22, 3) :

(9) Voir J.-B. d'Onorio, « Les fondements juridiques de la laïcité en France ».

(10) Voir J.-R. Armogathe, « La laïcité : une question d'Église ».

(11) Voir le cahier de *Communio*, VI, mars-avril 1981, « Aux sociétés ce que dit l'Église ».

(12) Cette remarque vaut particulièrement pour le domaine « culturel » : voir la controverse présentée par J. Duchesne, « Version américaine », ainsi que, du même auteur, « Culturel et cultuel », in *Sainteté dans la civilisation*, *Communio*, XII, 5, sept.-oct. 1987. Voir aussi l'art. de J.-L. Archambault.

(13) Essayer d'attester que l'amour est divinement rationnel ne supprime en rien la nécessité, toujours aussi décisive, d'annoncer par ailleurs aux « esprits calculateurs » que le Logos est amour ; voir l'art. de P. Cormier.

(14) Voir l'art. de J.-L. Marion, « Apologie de l'argument », qui porte, avec l'art. d'O. Boulnois, l'essentiel de la thèse de ce cahier.

(15) Faire confiance à la raison en peinture, c'est ce que fait, à sa manière, qui est d'équilibre et de sobriété, Vermeer, dans *l'Astronome* ; voir l'art. de C. Carraud.

« Pour nous, certes, les témoignages des prophètes suffisent ; mais, puisque ceux qui font parade de leur sagesse dans leur chevelure et leur tenue n'y croient pas, nous devons aussi les réfuter par une argumentation rationnelle. L'ordre naturel se trouve en effet inversé, de sorte que l'humain donne du crédit au divin, quand le divin aurait dû plutôt en donner à l'humain. »

Vincent Carraud, né en 1957, marié, trois enfants. Maître de conférences en philosophie à l'Université de Caen. Publication : *Pascal et la philosophie*, P.U.F., 1992. Rédacteur en chef adjoint de *Communio*.

Jean-Luc MARION

Apologie de l'argument

LA raison — pourquoi en faire l'objet d'une interrogation, et non pas, comme il semblerait convenir, le roc inébranlable d'où interroger le reste ? Quelle raison nous porte à raisonner sur la raison, au lieu de laisser la raison raisonner elle-même à partir d'elle-même ? Bien plus, pourquoi s'interroger sur la raison à partir d'un point de vue théologique, comme si la distinction des domaines — une distinction d'abord interne à la théologie chrétienne, avant de passer à la « laïcité » — n'allait plus de soi ? Dans cette indiscrete sollicitude pour la raison, ne faut-il pas craindre une visée hégémonique d'un « intégrisme » menaçant le « pluralisme » ? Comment d'ailleurs comprendre que les chrétiens, plus que d'autres instruits de l'oppression totalitaire, parce qu'ils l'ont plus que d'autres constamment subie, se voient retourner cette crainte en accusation, plus souvent qu'il paraîtrait raisonnable et rationnel ?

I

La réponse, à supposer qu'elle soit accessible, exige un indispensable, mais élémentaire (voire simplificateur) détour par la philosophie. En effet, nous vivons, depuis un siècle au moins, que nous le voulions ou non, dans la situation que Nietzsche a diagnostiquée comme celle du nihilisme. Le nihilisme se définit par un événement : les plus hautes valeurs se dévalorisent. Et la réaction spontanée, qui consisterait à défendre ces hautes valeurs d'autant plus vigoureusement qu'elles s'affaiblissent, renforce d'autant plus le nihilisme, puisqu'elle prouve ainsi que ces mêmes valeurs ne sont que des valeurs, sans autre valeur que la puissance d'affirmation qui les soutient de l'extérieur, donc les dévoile comme intrinsèquement dépendantes

de la volonté de puissance et aliénées à son empire. À la fin, peu importent les valeurs affirmées, peu importe même qu'elles soient affirmées ou niées, seul compte le degré de volonté de puissance qui se dégage à travers elles. Comme autant de symptômes sans autorité intrinsèque, toutes se réduisent au rang sans honneur de pures et simples idéologies. Plus exactement, elles deviennent d'autant plus des idéologies qu'elles s'élaborent impures et complexes — ou, ce qui revient au même, se prétendent « scientifiques ».

L'événement du nihilisme définit la post-modernité (admettons par hypothèse ce terme pourtant très flou, pour opposer le nihilisme à la modernité positivement rationaliste des XVI-XIX^e siècles). Ce qui succombe, ou du moins ce qui entre dans une longue et riche crise, sous le coup du nihilisme, c'est d'abord la détermination métaphysique de la raison. Avant et plus que la « mort de Dieu », qui en résulte seulement, Nietzsche déconstruit les fondements de la rationalité — et d'abord la possibilité en général de tout fondement originaire. Ainsi met-il en cause les deux principes fondamentaux de la rationalité : d'abord, implicitement, celui de non-contradiction (une chose ne peut être, sous le même rapport et au même instant, autre qu'elle-même) formulé depuis Aristote ; ensuite, explicitement celui de raison suffisante (toute chose a une cause qui en rend raison) développé par Leibniz. Sans doute Nietzsche annonce-t-il en grand style une autre, une plus « grande » raison. Mais, comme d'ailleurs pour les « nouveaux dieux », il ne parvint pas, même dans ses avancées les plus extrêmes, à la conquérir. Ce qui s'institua, au contraire, fut la crise des fondements. Et nous y sommes toujours.

La crise des fondements se décèle à un indice presque unique : la rationalité se développe toujours, mais elle ne peut plus attester directement sa valeur de vérité. Nommons encore une fois cette situation — idéologie. Les caractères d'une telle rationalité sans fondement radical, donc sans référence ni prétention à la vérité, n'ont rien que de très connu. (a) L'instrumentalisation : il ne s'agit plus de dire l'essence des choses en soi (ni même celle des « phénomènes bien fondés »), mais de décrire les processus per-

mettant d'obtenir sans faute et régulièrement un résultat prévu, même si nous ne pouvons en rendre intrinsèquement raison. (b) La pluralité s'ensuit : pour un résultat, plusieurs processus, concurrents, voire théoriquement contradictoires, fonctionnent également. (c) La concurrence entre les processus ne peut donc décider par une expérience cruciale unique, vraie et vérificatrice en soi ; elle se tranchera donc par le rapport de force des interprétations rivales d'un même phénomène, c'est-à-dire par le rapport de force entre les puissances d'affirmation (argumentatives ou éventuellement plus violentes — par exemple politiques et institutionnelles). (d) Le conflit inévitable qui en résulte, peut soit se radicaliser en hégémonie forcée, totalitaire dans le pire des cas, soit, dans le meilleur des cas, s'institutionnaliser en un pluralisme bien compris.

Cette situation, qui est la nôtre, vaut tout aussi bien à propos des trois transcendants. Premièrement, bien sûr, dans le domaine du vrai, où la situation idéologique se fait patente pour ce qui concerne les sciences humaines et les sciences sociales : chaque doctrine doit se soumettre, d'emblée, à une interrogation sur celui ou ceux qui la soutiennent (ainsi la sinistrement célèbre question : « D'où parles-tu ? »), qui fait explicitement l'impasse sur la vérité même, de fait ou de théorie. Mais elle n'est désormais plus absente des « sciences dures », où le « complémentarisme », d'abord écloso en physique fondamentale, se déploie fort légitimement dans les affrontements entre écoles, entre revues, entre laboratoires, entre programmes de recherches, que règlent moins une « vérité » inatteignable que des consensus provisoires ; ces consensus doivent eux-mêmes leur règlement à des considérations de politique ; non pas, en une acception péjorative, de politique d'abord « politicienne », mais de politique économique, financière, industrielle, voire militaire. Un exemple récent fut apporté par la recherche en paternité sur l'invention du virus du sida, officiellement réglée par deux responsables politiques du plus haut niveau, sur la base d'un accord juridico-financier, dans une parfaite indétermination de la question scientifique de fond.

Dans le domaine du beau, le critère proprement esthétique d'un beau en soi l'a cédé depuis plus d'un siècle à l'exploration, successive ou simultanée, de toutes les possi-

bilités de production de l'objet, en vue (ou non) du plaisir du sujet. Ainsi en peinture, par la transgression des limites du tableau, de son objectivité, de son unilatéralité, de son statut social privilégié, etc., a-t-on entrepris de faire apparaître soit ce qui n'était jamais apparu, soit au contraire ce qui ne peut pas apparaître. Dans une telle situation, la légitimité de chaque tentative réside moins dans ses résultats visibles ou dans le plaisir esthétique universalisable que dans la justification théorique (conceptuelle) qui les soutient, donc dans la puissance de l'idéologie correspondante. Ou, ce qui ne le contredit pas, dans le simple résultat économique d'une spéculation sur l'objet artistique. L'apparition d'un marché de l'art, normé par le marché et non par l'art, marque simplement que l'art lui-même s'est dévalorisé au point de prendre le rang de valeur.

Mais c'est bien sûr dans le domaine du bien, et particulièrement dans celui de la politique, que cette crise de la raison s'est le plus nettement déployée. L'exemple incomparable vient du mouvement marxiste, qui a traversé les trois quarts du siècle. Sur l'effondrement de l'empire soviétique — car il s'est effondré, on l'oublie un peu vite, au profit de terreurs plus lâches que lucides —, nous ne ferons pourtant qu'une seule remarque : sa fin a commencé, lentement, lorsqu'il devint peu à peu visible que sa raison, supposée scientifique, ne se fondait que sur elle-même ; le mensonge de l'idéologie, c'est justement qu'elle est une idéologie, et non une science, ni une raison, comme elle le prétend, donc qu'elle ne rend raison de rien, ni d'elle-même, ni de la réalité, ni surtout de la raison. C'est en laissant apparaître son statut d'idéologie, donc son inclusion dans la règle commune du nihilisme — où la « vérité » prétendument scientifique dépend essentiellement de la volonté de puissance qui l'affirme --, que l'idéologie marxiste a commencé à s'affaiblir, puis à s'effriter. La vérité, du moins la vérité que l'idéologie n'a jamais statué de vérité, a dévoilé l'idéologie comme telle, qui a donc cédé sous le poids de son propre mensonge, tel que le nihilisme l'avait produit. La puissance militaire, policière et politique ne l'a pas soutenue, précisément parce que c'était l'idéologie qui la soutenait. Et l'idéologie, silencieusement, a sombré devant l'évidence qu'elle relevait du nihilisme pur et simple. Une défaite, non de la raison, mais devant la raison et la raison absente.

II

La raison traverse donc le nihilisme. Cette crise vient de loin et durera probablement longtemps. Invoquer ici une autre pensée encore à venir et un « dieu » à attendre silencieusement, parmi les soubresauts de la « fin de la métaphysique » ou dans l'atonie supposée d'une « fin de l'histoire » ne suffit pas (Heidegger). Car le nihilisme, nous l'habitons chaque jour, nous avons donc à nous y décider sans délai. Nous devons l'endurer. Mais sans céder à deux facilités — tentantes pour tous les esprits, mais particulièrement pour les esprits chrétiens.

La première serait d'imaginer que nous avons à condamner le nihilisme. Or le nihilisme ne résulte pas d'une faute intellectuelle ni d'un « péché originel théorique », dont il conviendrait de démasquer les responsables, qu'ils soient philosophiques (Descartes, disait Maritain), ou religieux (le judéo-christianisme, disait Nietzsche). Il y a un seul péché originel et cela suffit largement à notre malheur. Le nihilisme appartient peut-être encore à la raison, ou du moins à son époque métaphysique, dont il tire rigoureusement les conséquences théoriques. Il gère éventuellement une faillite, mais n'accomplit en lui-même aucun mal.

La seconde, inversement, serait de prétendre surmonter le nihilisme par une plus grande puissance affirmative. Ce serait une erreur, précisément parce qu'un tel volontarisme n'affirmerait qu'une idéologie de plus et donc obéirait d'autant plus strictement à la logique du nihilisme. Encore une fois, le nihilisme est un fait et un fait de la raison elle-même, dont nous ne sommes ni les responsables ni même les adversaires. La pensée chrétienne a perdu une beaucoup trop grande énergie à diaboliser la modernité (traditionalisme) ou à se culpabiliser à son propos (progressisme) : puisse-t-elle ne pas répéter cette tactique désastreuse devant la post-modernité !

III

Dès lors, quelle attitude prendre devant la crise de la raison ? Cette question se pose à nous sous deux rapports —

comme individus politiques doués de raison, et comme chrétiens investis de la Révélation du Verbe. Nous les envisagerons pourtant simultanément.

Un premier point devrait aller de soi. Le christianisme repose sur la Révélation par lui-même et en personne de Dieu comme trine et un. La Trinité déploie, à partir du Père comme le don absolu, le Verbe comme Logos, c'est-à-dire comme la raison première et ultime de toutes choses qui furent en Lui créées, selon la communion de l'Esprit Saint, à savoir de la charité qu'il permet, selon une unité telle qu'elle renforce la singularité des individus sanctifiés en Dieu. Par conséquent, le Verbe dans lequel tout reçoit d'être, de vivre et de marcher, déploie la raison. Pas une raison, mais la raison en sa pleine acception. Cette raison ne coïncide évidemment pas (du moins pas essentiellement) avec la raison spéculative de la métaphysique, ni avec la raison calculatrice des sciences. Elle dévoile la rationalité plus puissante, mais plus secrète et paradoxale, de la charité. Il n'empêche que la raison ne contredit jamais la raison. Ni la vérité, la vérité.

La tradition chrétienne, plus particulièrement la tradition catholique, a payé un prix fort pour finir par admettre concrètement, historiquement, ce principe. D'abord dans la question du rapport entre foi et science : nous savons, aujourd'hui, pourquoi et comment la contradiction est aussi impossible que le concordisme strict. Ensuite dans celui du rapport entre la philologie et les Écritures : nous savons, aujourd'hui pourquoi et comment l'exégèse dite scientifique ratifie, qu'elle le veuille ou non, la Révélation biblique. Notre Dieu se révèle comme la raison profonde, toujours. Et il n'outrepasse notre compréhension qu'au nom d'une raison plus exigeante. C'est pourquoi nous ne sommes pas manichéens : le même Dieu qui a créé le monde le sauve aussi. La raison de Dieu se révèle, donc surpasse et confirme sans contradiction la raison naturelle. C'est pourquoi nous ne sommes pas gnostiques : ce n'est pas une meilleure connaissance qui sauve, mais « la connaissance de la charité du Christ, qui surpasse toute connaissance » (*Éphésiens*, 3, 19). Si nous ne comprenons pas tel secteur de ce monde, c'est que nous ne travaillons pas suffisamment. Si un résultat d'une science donnée contredit, à un moment donné, l'interprétation reçue à cet instant

de tel article de foi, c'est ou bien que cette science reste partielle, ou bien qu'elle extrapole non scientifiquement l'un de ses résultats provisoires, ou bien (et aussi souvent) que nous n'avons pas assez médité l'article de la foi en question — pensant que la révélation a les mêmes limites que notre zèle aveugle ou notre herméneutique bornée. Par principe — par le principe que le monde fut créé par le Principe — la raison ne contredit pas la raison.

Ce n'est donc pas le nihilisme (ou la post-modernité) qui serait un péché. C'est la bêtise. Également répartie entre les chrétiens et les autres. Mais plus grave chez les chrétiens, puisque, eux, sont en charge du Verbe. Penser en rationaliste conséquent est donc un strict devoir pour tout chrétien. La seule question est de savoir si nous pensons avec toujours assez de cohérence pour rester rationalistes jusqu'à *l'amen* du *Credo*. En fait, il s'en pose aussitôt une deuxième : la raison humaine sait-elle, à un moment donné, rester assez raisonnable pour faire droit à tous les faits et toutes les exigences conceptuelles, y compris celles de la Révélation ? Notre devoir de rester strictement rationaliste implique donc immédiatement celui de critiquer toutes les limitations indues que le refus de Dieu peut prétendre imposer à la raison. Car si la raison, en dernière instance, appartient au Verbe parce qu'elle en provient, nous n'en sommes donc pas les « maîtres et possesseurs ». Nous devons aller souvent au-delà des limites de la pensée d'entendement, vers les terrains inconnus de la raison spéculative (Hegel reste ici un modèle). La raison spéculative ne signifie point une raison délirante, qui voudrait parler de ce qu'elle ignore, mais une raison qui sait se critiquer pour finir par admettre l'ampleur et les dimensions de ce qu'elle peut (et donc doit) refléter en un miroir, parfois obscur. La question ne revient donc jamais à décider pour ou contre la raison — car nous sommes rationalistes par le baptême —, mais de préciser quelle raison peut, selon les choses mêmes, atteindre ce qui se donne à penser. Nous ne devons jamais humilier ou critiquer la raison (comme le traditionalisme n'a cessé de le prétendre). Nous devons critiquer les limites indues de la raison au nom de la raison révélée par et dans le Verbe (contre tous les positivismes, dont l'expérience a suffisamment montré qu'ils trahissent la

rationalité en prétendant la borner). Nous avons un devoir de rationalité au nom et au regard du Verbe. C'est d'ailleurs la grandeur du Concile Vatican I de l'avoir fermement confirmé, suivi en cela par celui de Vatican II.

Cette décision prise, il reste à l'appliquer. De quel modèle de rationalité disposons-nous en situation de nihilisme ? Nous disposons de ce qui pourrait se nommer, sans aucune polémique, on va le voir un degré zéro de la rationalité : la raison qu'avec J. Habermas nous nommerons communicationnelle (1). Soit le constat que des énoncés, tous régionalement prétendus rationnels, entrent en concurrence, voire en conflit, précisément parce qu'aucun d'eux ne peut prétendre à un fondement absolu, donc au statut inconditionnel de vérité : désormais, la raison, ne pouvant plus s'imposer au nom d'un fondement, ne peut résulter que d'une négociation contractuelle. Cet accord ne se résume pas en un simple compromis (politique ou idéologique), mais recherche un *consensus* lui-même rationnel. Chacune des parties en présence doit, renonçant à tout argument d'autorité (tiré de sa propre tradition, de son identité « identitaire »), entrer dans une *disputatio* rationnelle avec toutes les autres parties. Rationnel signifie ici : ne procéder que par des arguments qui soient intelligibles, donc éventuellement convaincants pour tous les participants, admettre les arguments des autres parties quand ceux-ci se montrent effectivement rationnels et donc éventuellement convaincants. La raison ne s'exerce plus ici fondationnellement (« verticalement » d'une thèse à un fondement absolu), mais rationnellement par des procédures, ou plutôt communicationnellement (« horizontalement », par la conviction plus ou moins étendue de certains par d'autres). La vérité ne provient plus de la rationalité en soi d'un énoncé, mais de l'accord raisonnablement acquis entre les énonciateurs. Il s'agit d'un degré zéro de la rationalité, parce que la vérité ne précède plus la raison pour la régler (par une adéquation de l'entendement avec la vérité, en quelque sens qu'on l'entende), mais qu'inversement la raison démultipliée en débats et arguments précède et produit

(1) D'une littérature surabondante et inégale, se détache la claire synthèse de J.-M. Ferry, Habermas. *L'éthique de la communication*, Paris, 1987.

la vérité. Ou du moins ce qui en tient lieu. Ce modèle de la rationalité en développe le degré zéro, parce qu'il ne présuppose aucun fondement an-hypothétique (empirique ou *a priori*), ni aucune vérité auto-monstrative (comme en phénoménologie), bref aucun préalable. C'est bien pourquoi il peut s'exercer même en situation de nihilisme. Sa pauvreté formelle coïncide avec son privilège.

Ce serait une grave imprudence, pour la pensée chrétienne, que de récuser d'emblée ce modèle de rationalité, fort de sa faiblesse même. Certes, il ne parvient à aucune fondation absolue. Certes, il n'atteint qu'une raison pragmatique, mesurée à chaque fois au débat et aux arguments mis en présence. Certes, il implique par définition la remise en cause de ses protocoles d'accord. Mais, en situation de nihilisme, aucune fondation absolue, aucune vérité universelle, aucun résultat définitif ne restent plus possibles. Le modèle communicationnel de la rationalité offre, par contre, un double résultat remarquable. D'abord, il renonce d'emblée à toute idéologisation de la rationalité, puisqu'il en déploie publiquement les procédures argumentatives, donc en éprouve à la fois les limites et les validités. La tentation idéologique — imposer une rationalité (apparente) selon l'autorité induite de « la science » — se trouve en principe d'emblée exclue, à la fois par son ambition totalitaire et par son refus de présenter des arguments éventuellement réfutables. Ensuite et par conséquent, le modèle communicationnel de la rationalité dénonce, comme une violence non argumentative, la tactique du soupçon et de l'intimidation, qui, avant tout argument de l'adversaire et pour ne pas avoir à l'écouter, lui demande « D'où parles-tu ? » — ce qui revient à lui intimer de se taire. Ainsi les terrorismes intellectuels devraient-ils, par hypothèse, le céder à la confrontation des arguments, qui n'a d'autres limites que leur rationalité.

Il va de soi que, pour une Église toujours exposée, par sa vocation originellement missionnaire et testimoniale, au risque de l'histoire et du monde, le modèle communicationnel de la rationalité offre deux opportunités. Il la libère d'abord de l'interdiction de parole exercée par toute idéologie, donc par tout totalitarisme — désormais, les chrétiens

peuvent parler, en principe (2). Mais aussi ils le doivent. Car il ne s'agit pas de simplement parler, mais de parler selon la raison, c'est-à-dire d'argumenter. La foi n'est pas un cri. Avouons qu'elle l'a, dans un passé récent, plus été qu'une argumentation convaincante. Le discrédit porté sur l'apologétique par la théologie moderne est trop massif pour que l'adoption, même formelle, du modèle communicationnel de la rationalité ne doive pas profondément modifier les priorités et les méthodes du travail théologique. Ce faisant, la théologie ne fera d'ailleurs que revenir à l'une de ses fonctions les plus originaires : «... être toujours prêts à rendre compte (*apologian*) à quiconque nous demande raison (*logos*) concernant l'espérance qui est en nous » (*Première épître de Pierre*, 3, 15). Avancer des arguments, le kérygme lui-même l'exige et, d'ailleurs, l'accomplit. Car le Verbe lui-même, lorsqu'il parle d'autorité, se fait directement argument, voire argument provoquant la contradiction de ses contradicteurs. En un sens éminent, il faudrait même relire tous les récits de la Passion comme des échanges d'arguments, où sans cesse le Christ confond ses adversaires par des raisons. En particulier en leur faisant dire d'eux-mêmes ce qu'ils auraient surtout voulu ne pas admettre : qu'Il est, Lui, « l'homme », l'innocent qui « n'a rien fait », « le roi des Juifs », « le fils de Dieu ». Il n'y a sans doute aucune contradiction entre la logique du témoignage et celle de l'argumentation. Dans nombre de cas, elles se superposent. Il se pourrait même que le témoignage radical — le martyr — puisse encore s'exercer comme un argument, pourvu qu'il ne se réduise pas à un acte militant, mais s'offre comme un effet de l'Esprit (3).

IV

Cette nouvelle situation faite à la rationalité par son modèle communicationnel n'offre évidemment pas que des

(2) Voir sur ce point, notre note « L'idéologie ou la violence sans ombre », *Communio*, V, 6, 1980.

(3) C'est pourquoi nous restons ici cohérent avec d'autres prises de position, comme « droit à la confession », *Communio*, I, 1, 1975 et « L'avenir du catholicisme », *Communio*, X, 5-6, 1985.

opportunités à la raison théologique. Loin s'en faut et il y aurait quelque naïveté ou quelque rouerie à le présenter ainsi. Ce modèle souffre au moins de deux indéterminations, voire deux insuffisances intrinsèques, et il permet encore une nouvelle dérive idéologique.

La première indétermination tient au principe de l'absence de tout présupposé. En principe donc, chaque interlocuteur doit entrer en débat dans une posture rationnelle, c'est-à-dire en faisant abstraction de tout présupposé non rationnel (et d'abord des arguments d'autorité tirés de son histoire et sa tradition). Mais cette démarche elle-même ne suppose-t-elle pas au moins un présupposé commun ? A savoir le fait même que tous entrent dans le débat en faisant cette abstraction, en s'engageant à déployer des arguments (et non des menaces, des séductions, des justifications historico-herméneutiques, etc.). On ne peut guère répondre à cette objection que de trois façons. (i) Il y a bien un fondement ultime, extérieur et antérieur au débat rationnel, parce qu'il le rend possible : à savoir l'acceptation elle-même de la raison pour norme unique (K.O. Apel). (ii) Il n'y a pas de fondement ultime, mais c'est le débat lui-même qui, en s'auto-régulant, contraint finalement les interlocuteurs soit à reconnaître la rationalité argumentative comme règle, soit à s'exclure d'eux-mêmes du débat (J. Habermas). (iii) Il y a bien une auto-fondation rationnelle du débat, mais elle revient à confondre les conditions du débat avec le résultat le plus positif (et donc rare) d'un tel débat, l'accord rationnel transparent ; or, dans les faits, dans les débats réels, la discussion se déploie toujours entre des participants qui ne respectent précisément pas l'exigence de rationalité des arguments donnés et de reconnaissance rationnellement honnête des arguments reçus (R. Boudon). Nous n'avons, bien sûr, pas à prendre parti dans cette discussion d'école, mais d'importance. Nous avons seulement à prendre bonne note d'une faiblesse essentielle du modèle communicationnel de la rationalité — qu'il suppose précisément la rationalité déjà reconnue, d'une manière ou d'une autre. Ce qui permet de risquer un paradoxe : loin que l'Église, par sa prétention à une légitimité transcendante et historique à la fois, s'exclue (ou du moins, se prête difficilement) à un débat rationnel et argumentatif, sa prétention à une fondation

dans le Verbe lui acquiert (et lui impose) le double présupposé de tout débat : que la rationalité d'un argument suffit à lui assurer une autorité contraignante pour tout interlocuteur, qu'elle ne peut céder, éventuellement, qu'à un argument plus puissant rationnellement. Les chrétiens seraient bien inspirés peut-être de se demander si et dans quelle mesure le modèle communicationnel de la rationalité n'a pas déjà fonctionné de manière paradigmatique à l'intérieur de l'Église, par exemple lors des premiers conciles œcuméniques, dans la méthode scolastique, voire dans les encycliques modernes du magistère ordinaire — si étrangement rationalistes de ton et de manière (4).

La deuxième indétermination tient à la renonciation, essentielle pour un modèle communicationnel de la rationalité, à toute ambition normative. Sans doute peut-on prétendre que des résultats rationnellement argumentés gardent une validité contraignante pour une situation donnée du débat et peuvent finir par s'imposer au moins à une majorité de ses participants. Mais cette contrainte, qui peut devenir un *consensus*, même si elle s'exerce par la loi ou la réglementation, ne saurait raisonnablement prétendre atteindre au rang de norme éthique. Tous les comités d'éthique en conviennent d'ailleurs parfaitement. C'est à cette condition que, par exemple, la législation sur l'avortement, peut être politiquement opportune, peut ne pas devenir une oppression moralement illégitime des consciences qui la récusent au nom d'une raison reconnaissant d'autres normes. La difficulté se trouve bien sûr ailleurs : si l'on doit renoncer, en stricte rigueur, à édicter ou à reconnaître des normes par le seul débat rationnellement argumenté, faut-il pour autant renoncer en général à des normes absolues ? Une société peut-elle se dispenser de prescriptions indiscutables et indiscutées en principe, même si, de fait, elle les transgresse parfois ? Sans entrer dans les discussions particulières, ni les assimiler les uns

(4) On me permettra de faire ici allusion à un charmant paradoxe que Jean d'Ormesson, en l'occurrence bon historien des dogmes, développait récemment aux « étranges lucarnes ». Il faudrait, à un tout autre niveau, reprendre l'histoire des méthodes rationnelles de discussion élaborées par la théologie chrétienne, qu'elle se soit comprise comme « science » ou comme « doctrine ». Elle a peut-être déjà fourni beaucoup d'éléments de réponse à la question que nous commençons à redécouvrir.

aux autres, peut-on tenir la prohibition de l'inceste, l'interdiction de l'homicide, *l'habeas corpus*, la déclaration des droits de l'homme, etc., pour discutables, même dans un débat strictement rationnel et argumentatif ? Et d'ailleurs, dans les faits, les discussions portent-elles aujourd'hui jamais sur le bien-fondé de ces prescriptions, même si l'on discute de leurs fondements et de leurs limites ? Ce qui voudrait dire que le modèle communicationnel de la rationalité, précisément parce qu'il se montre opérant dans certains cas, ne saurait, à titre de degré zéro de la raison en situation de nihilisme, trancher en matière d'éthique radicale, c'est-à-dire édicter des normes. Celles-ci requièrent, par définition, une vérité inconditionnée que le nihilisme rend impossible et dont le modèle communicationnel enseigne à se dispenser. Bien entendu, du point de vue de ce modèle, il peut paraître illusoire et fantasmagique de prétendre atteindre des normes fondées, et de les atteindre absolument. Mais ce point de vue n'a pas à en décider, parce qu'il n'en a, par définition, pas les moyens. Il ne peut prétendre qu'à une seule exigence, déjà assez ambitieuse : que ceux qui proposent (et d'abord à eux-mêmes) de telles normes prétendument absolues et fondées en vérité établissent, par des arguments rationnels et recevables, sinon toujours convaincants, qu'elles ne sont pas contraires à la rationalité et à ses procédures. C'est aussi à ce second degré que l'apologétique chrétienne doit déployer ses efforts. Le moins que l'on puisse dire, lorsque l'on considère par exemple l'enseignement ordinaire du magistère en matière d'éthique personnelle, c'est que ce travail n'a pas été mené bien loin ni bien efficacement par la théologie morale contemporaine. Car, ici, la critique systématique et l'acceptation répétitive des positions communément reçues n'offrent que les deux visages d'une seule débâcle.

V

Ces deux insuffisances ménagent aussi une imprécision. Cette imprécision rend possible (mais non point certaine !) une nouvelle dérive idéologique. Elle porte précisément sur les conditions d'entrée dans le débat de l'argumentation rationnelle. En principe, peuvent y participer tous ceux qui

sont disposés à ne procéder que par arguments rationnels (sans recourir à l'autorité, même celle de l'opinion ou des divers pouvoirs) et, réciproquement, à reconnaître la possibilité d'être convaincus par les arguments qu'avanceraient les autres participants. Jusqu'ici, aucun problème majeur. Les difficultés commencent lorsque cette attitude de renonciation aux arguments d'autorité (parfaitement rationnelle, encore une fois) s'explicite en une interdiction des traditions propres à chacun des participants. Dans ce cas, le chrétien (comme le juif, le musulman, ou tout autre croyant, sage ou religieux) devrait, pour entrer dans le débat rationnel, mettre sa tradition et ses convictions entre parenthèses, c'est-à-dire argumenter comme si, par méthode, il n'en disposait plus, exactement comme un non-chrétien, un non juif, un non-musulman, un non-bouddhiste, un non-taoïste, etc. La discussion rationnelle ne serait donc possible qu'entre rationalistes. Cette dérive rationaliste me semble *rationnellement* intenable.

J'avance quatre arguments. — (i) D'abord, que les conditions réelles de l'entrée dans le débat définiraient ainsi d'emblée le résultat final du débat, s'il en est un. Il s'agirait alors d'une radicalisation idéologique de la première insuffisance théorique que nous avons relevée plus haut : la confusion entre les conditions formelles et le résultat du débat. Nous nous retrouverions devant une répétition de la tyrannie d'un parti unique par ce que Péguy stigmatisait si prophétiquement comme « le parti intellectuel » : certains s'arrogeraient d'ouvrir le débat et, du même geste, de le fermer à d'autres — la rationalité par cooptation, le Jockey-Club de la raison, « *Nul n'aura de l'esprit, hors nous et nos amis* », disait Armande. Cette dérive n'a pas encore eu lieu irréversiblement. Reconnaissons pourtant, sans sombrer dans la polémique paranoïaque, qu'elle s'est déjà parfois esquissée.

(ii) Ensuite, cette mise entre parenthèses de toutes les convictions issues de traditions implique une première thèse dogmatique, contradictoire avec le principe même de la raison communicationnelle : une anthropologie extrêmement stricte, décidant (paradoxalement à la manière de la seconde scolastique !) d'une « nature pure », historiquement jamais réalisée, pourtant posée comme l'épure de

référence pour toute " admission dans l'humanité. Cette délimitation strictement rationnelle de l'humanité de l'homme a toujours conduit (même chez des penseurs aussi insoupçonnables que Kant et Husserl) à l'inévitable exclusion de certains hommes hors de l'humanité plénière et « européenne » (par exemple et pour commencer, les esquimaux et les tziganes).

(iii) Ensuite cette mise entre parenthèses implique aussi que l'on puisse définir les critères de la rationalité avant que ne commence le débat, c'est-à-dire avant que ne s'exerce la communication, qui est pourtant seule habilitée à la dégager. D'où un sophisme mortel : la raison communicationnelle précéderait la communication et l'argumentation ; elle prétendrait se savoir elle-même avant le débat qui l'engendre, donc avant elle-même. Bref la raison communicationnelle régresserait en deçà d'elle-même, dans le dogmatisme qu'elle avait pour seule légitimité de prétendre dépasser.

(iv) Le critère même de la rationalité d'un argument devient, dans ce contexte, ambigu. Il peut en effet s'entendre en deux acceptions fort différentes selon qu'il porte sur le sens ou sur l'origine de cet argument. Aussi paraît-il parfaitement soutenable qu'un argument emprunté à une tradition religieuse, même révélée, puisse s'énoncer comme tel sans pour autant contredire la rationalité. Le meilleur exemple vient peut-être du principe de la « règle d'or » : « Ainsi tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux. Voilà la loi et les prophètes » (*Matthieu*, 7, 12). Serait-il rationnel de disqualifier cet argument parce qu'il se donne comme « la loi et les prophètes » ? Cette origine historique et son appartenance à la tradition juive et chrétienne en diminuent-elles la validité rationnelle et lui interdisent-elles de fonctionner comme un argument ? Faut-il que cet argument réapparaisse dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* — « *Agis de telle manière que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* » — pour qu'il devienne, comme par une modification *irrationnelle* de statut, plus que par une modification de sens, d'un coup rationnellement valide ? En admettant même que la formulation

métaphysique ajoute une plus stricte formalité au précepte évangélique, celui-ci, dans sa « naïveté » même, ne garde-t-il pas une validité rationnelle d'argument ? (5). À ce propos, le fait même que le modèle communicationnel prétende parfois dépasser la « Règle d'or », y compris dans sa formulation kantienne, n'est pas sans laisser planer une sérieuse ambiguïté sur les restrictions indues apportées à la rationalité de la communication. Quoi qu'il en soit, cet exemple privilégié suffit à marquer les conditions raisonnables auxquelles des participants peuvent être admis à la table du débat ouvert par la raison communicationnelle : il faut que leurs arguments, quelle qu'en soit l'origine ne soient formulés et appréciés qu'en tant qu'ils restent rationnels, c'est-à-dire correctement construits, doués de sens, universalisables et susceptibles de réfutation. Elles permettent d'éliminer les affirmations sans arguments, mais elles laissent intervenir tous les participants, à charge pour eux de reformuler leurs traditions et leur histoire selon ces conditions rationnelles minimales.

Elles suffisent aussi à imposer aux croyants de toutes confessions une salutaire épreuve de vérité : lorsqu'ils défendent un principe ou revendiquent un droit, ils devraient toujours d'abord se demander à eux-mêmes ce qu'ils veulent ainsi dire, quels arguments soutiennent leur discours, quelle rationalité ils peuvent eux-mêmes lui

(5) *Fondements de la Métaphysique des mœurs* Ak. A. IV, 429, tr. fr. in *Œuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, « Pléiade », t. 2, 295 sq. — Voir aussi la *Critique de la Raison pratique* : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.* » — Kant lui-même garde sur le rapport entre le précepte évangélique et sa formalisation critique une position très équilibrée, dont devraient s'inspirer des critiques hâtifs : «... *le principe chrétien de la morale n'est pas en soi théologique (par suite, hétéronomie), mais il exprime l'autonomie de la raison pure pratique en elle-même, parce qu'elle fait de la connaissance de Dieu et de sa volonté le fondement, non de ces lois, mais seulement de l'accession au souverain bien sous la condition de les observer, et qu'elle place même le véritable mobile qui incite à observer les premières, non dans les conséquences désirées de cette observation, mais seulement dans la représentation du devoir, dont la fidèle observation rend seule digne d'acquiescer ce dernier* » (*Critique de la raison pratique*, I, Ak. A. V, 129, tr. fr. loc. cit., 765). Sur l'unité de la « Règle d'or », nous reprenons la démonstration remarquable de P. Ricœur (*Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, VIII, 2, pp. 254 sq., malgré certaines critiques idéologiques, comme par exemple C. Bouchindrome, « Limites et pré-supposés de l'herméneutique de Paul Ricœur », dans *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, 1990).

accorder, *a fortiori* quelle validité leurs interlocuteurs pourront avec (éventuellement) la meilleure volonté du monde leur reconnaître. Il serait temps que, avant (et afin) de s'opposer à l'avortement ou à la contraception, avant (et afin) de revendiquer les droits de l'école libre ou l'accès aux *médias* de masse, les chrétiens et d'abord les catholiques se demandent de quels arguments rationnellement acceptables, convaincants et d'intérêt général ils disposent — en clair quel travail conceptuel ils ont mené à bien pour en disposer. Le rôle du magistère ordinaire de l'Église ne les dispense pas de cet effort de réflexion, d'argumentation et de persuasion. La réussite d'un tel travail d'explication est plus ou moins difficile ; il l'est évidemment moins pour l'appel à la solidarité envers les plus démunis ou pour la défense de l'école libre, que pour les questions d'éthique personnelle, d'immigration et de tolérance religieuse ; il faut donc investir d'autant plus d'efforts argumentatifs que ces domaines offrent plus de difficultés. En situation de conflit culturel au moins potentiel, comme c'est le cas en Europe entre l'Église catholique et une partie au moins de l'opinion publique, la bonne attitude ne consiste ni dans l'abandon de la différence, ni dans le repli défensif, mais dans un effort sérieux, patient et continu pour construire des arguments rationnels correspondant à chacune des propositions de l'enseignement ordinaire du magistère. Cette attitude suppose des moyens intellectuels et culturels considérables, dont il n'est pas certain que l'Église, en France, ait encore bien pris la mesure. Malheureusement, ce déficit de rationalité argumentative laisse le champ ouvert au prophétisme, parfois inspiré, souvent grandiloquent, parfois judicieux, souvent perverti, et, plus souvent, aux abandons silencieux ou bavards. Rares sont ceux qui voient la vraie difficulté et tentent de travailler. Nous sommes nombreux, sur ce point, à devoir nous remettre en cause (6).

(6) C'est le vrai mérite du livre globalement très salubre de P. Valadier, *L'Église en procès* (Paris, 1987¹ et 1992²), que d'avoir rappelé fermement cette évidence : « ... parlant au nom de ses convictions et sans pour autant prétendre dicter la seule solution possible, l'Église joue le jeu du pluralisme; ce faisant, elle provoque aussi d'autres traditions religieuses, éthiques, philosophiques, idéologiques à intervenir dans le débat et à déclarer ce qui fait sens pour elles » (p. 140). P. Valadier avait d'ailleurs donné un parfait exemple de ce travail d'argumen-

VI

On objectera peut-être, parmi les chrétiens, que cette position reflète beaucoup de naïveté, voire d'angélisme. L'intention n'est-elle point patente, chez nombre de ceux qui tiennent pour la raison communicationnelle, de mener bataille contre toute religion révélée, en la disqualifiant, par le vieux stratagème léniniste de l'amalgame, sous le nom d'« intégrisme » — du « religieux » à l'« irrationalisme », de Jean-Paul II à Khomeyni, de Lustiger à Ecône, la conséquence est bonne ! La tentative est en effet évidente, quoiqu'heureusement marginale. Elle appelle plusieurs remarques. — Premièrement, encore une fois, cette campagne peut d'autant plus facilement se développer que les chrétiens, et spécialement les catholiques, ne proposent pas de contre-arguments sérieux. — Deuxièmement et plus largement, toutes parties potentielles du débat devraient admettre que la position de minorité n'a rien d'infamant ; mieux, qu'elle devient très honorable, pourvu qu'elle puisse définir par raisons et arguments ce qui la sépare de la majorité ou des minorités réunies ponctuellement dans une majorité d'occasion. La différence est non seulement un droit, mais une composante essentielle, vitale même pour le débat rationnel : sans elle, et donc sans ceux qui endurent d'assumer le rôle minoritaire sur tel ou tel sujet, dans telle ou telle période, le *consensus* peut toujours tourner à la tyrannie — et une tyrannie molle reste

tation dans une contribution très équilibrée à *Communio* : « [Contestées et nécessaires : les interventions sociales du magistère](#) » (*Communio* VI, 2, 1981). — Les insuffisances du travail de cette revue ne lui échappent cependant pas : « ... la production théologique venant des laïcs aujourd'hui (ainsi de la revue *Communio*) ne brille ni par son ouverture aux problèmes ecclésiaux concrets, ni par son souci de confrontation intellectuelle avec les rationalités actuelles » (*op. cit.*, p. 201). Nous retiendrons à l'avenir cette correction fraternelle. Mais, au fond, il faudrait aussi se mettre une bonne fois d'accord entre catholiques sur ce que sont les « problèmes ecclésiaux concrets ». Il se pourrait en effet que les « laïcs » (plus exactement les baptisés) n'envisagent pas les mêmes « problèmes ecclésiaux concrets » que les clercs ; il se pourrait, autrement dit, que les problèmes de pouvoir dans l'Église (même et surtout de « pouvoir des laïcs », ce souci si typiquement clérical !) ne nous soient pas prioritaires, à nous simples baptisés, qui n'attendons d'abord et surtout de l'Église que les sacrements, qui rendent assez fort pour vivre dans le monde sans être du monde ; hors ces sacrements (et l'enseignement), le reste nous paraît, dans l'Église, souvent fort abstrait. Sans doute les débats « concrets » à propos des pouvoirs dans l'Église restent-ils légitimes, voire salutaires ; mais, pour les simples

une tyrannie, un conformisme se prétendant de progrès devient vite un simple progrès du conformisme. D'ailleurs, en matière de majorité d'idées, il n'y a jamais une majorité et une minorité, mais, suivant les questions et comme il est logique, certains passent de la majorité à la minorité et inversement. L'Église fut minoritaire en condamnant, la même année 1937, le bolchévisme et le nazisme, mais d'une minorité prophétique, que les événements ont fini par rendre majoritaire, en 1945 puis en 1989. L'encyclique *Populorum progressio* fut un temps minoritaire, qui liait la paix au développement et donc aux droits de l'homme, mais d'une minorité bien inspirée, puisqu'aujourd'hui même dans les sanctuaires du capitalisme et dans les chancelleries prudentes, nul ne se risquerait à soutenir ouvertement le contraire. Certes, *Humanae Vitae* a provoqué une fracture et un assez large rejet, mais qui peut prévoir si, dans quelques décennies ou moins, sous la pression irréversible des problèmes d'éthique médicale et biologique, elle ne paraîtra pas l'anticipation courageuse d'une écologie du corps propre ? (7). L'avenir n'appartient qu'à Dieu, même s'il ne dépend que de nous. Le débat n'est donc jamais clos, les positions ne sont jamais figées, l'accord contractuel jamais définitif. L'enseignement ordinaire du magistère doit être pris pour ce qu'il se donne, pour un enseignement. La fidélité à un enseignement n'est pas, ici comme ailleurs, de le répéter, mais de le penser — de le discuter argumentativement.

baptisés, ils n'ont pourtant rien de prioritaire, d'autant plus qu'il s'agit en ces matières de querelles aussi vieilles (et tout à fait inextricables) que l'Église elle-même, bref souvent d'un combat obscur. Quant aux « rationalités actuelles », les simples baptisés éprouvent d'autant moins de peine à s'y « ouvrir », que par formation et profession, ils ne cessent de les utiliser dans les entreprises, les administrations et les universités, où ils travaillent quotidiennement. D'ailleurs, la bonne foi la plus élémentaire devrait conduire à reconnaître que, sur les problèmes « concrets » et « laïcs », *Communio* a rassemblé (surtout depuis 1985, date à laquelle le signataire de ces lignes a cessé d'en diriger la rédaction) un nombre de théologiens, philosophes, historiens, spécialistes de sciences sociales et de sciences exactes, économistes, hauts fonctionnaires, juristes, écrivains, artistes, etc., très conséquent. Bref, sauf à ne pas lire *Communio*, on devrait lui concéder d'avoir travaillé, et à un niveau pas uniformément médiocre. Qu'il y ait plus et mieux à faire, comment l'ignorer ? Mais ce travail se fera plus facilement, si des clichés aussi injustes n'ont plus cours, en sorte qu'une discussion raisonnable puisse s'instaurer même dans l'Église.

(7) C'est ce que P. Valadier a souligné magnifiquement : « *La vie chrétienne n'est pas un accommodement tranquille avec le monde : le rôle des pasteurs dans l'Église est de le rappeler. Ce faisant, et, c'est encore un autre argument, l'Église*

Enfin et troisièmement, qu'on me permette de craindre quelque immaturité chez nombre de catholiques (ou alors une nostalgie ambiguë de la « chrétienté » qui n'a d'ailleurs sans doute jamais existé comme on la rêve). Ils s'imagineraient presque la Révélation menacée ou définitivement détruite sous prétexte qu'ils ne déploient ni l'intelligence, ni la culture, ni surtout le travail et le courage suffisants pour convaincre leurs contemporains de ce dont ils sont souvent eux-mêmes les premiers, au fond, si peu convaincus. Catholiques, mes frères, mes semblables, cette position minoritaire, n'avons-nous pas commis dans une histoire récente assez de bêtises pour ne pas l'avoir un peu méritée ? La maturité serait de constater d'abord nos carences, de travailler ensuite pour fournir à une société, qui les attend plus qu'elle ne les craint (ou les craint parce qu'elle les attend) des arguments et des analyses utilisables pour faire face aux problèmes qui se posent à tous. Le bien commun exige que nous propositions à tous ce que la Révélation nous a donné — et donné à comprendre. L'intelligence devient, aujourd'hui, un devoir de charité. La lumière que nous disons avoir reçue — dans des vases d'argile, mais nous l'avons bien reçue —, il nous revient, à nous et à personne d'autre, de la transmettre. Quand une Église, dans une nation,

*peut certes ne pas être comprise (mais peut-on comprendre les requêtes de Dieu?), elle n'en joue pas moins son rôle prophétique. Contestant l'utilitarisme qui rabaisse les rapports humains au rang de la banalité marchande ainsi que l'individualisme qui définit l'homme par ses besoins immédiats, le message moral de l'Église, notamment en matière de sexualité, heurte de plein fouet de grandes évidences; ce faisant, il sauve la modernité contre elle-même, puisqu'il met un cran d'arrêt à un processus de banalisation de l'homme lui-même et d'indifférenciation accélérée. Ainsi, loin d'être arriérée, la position du Magistère anticipe-t-elle contre des évidences dont on verra vite le caractère illusoire et néfaste » (Op. cit., 207). Ici, comme souvent, son accord avec J.-M. Lustiger est patent : « En fait, je crois qu'en matière sexuelle, ce qu'on serait tenté d'appeler une vision passéiste constitue au fond le rappel d'une exigence fondamentale : la norme universelle rend libre même l'homme soumis à une déviance. Je fais un parallèle avec les positions que l'Église a prises sur le problème du travail. Dans l'encyclique *Laborem exercens*, le pape demande — et cela converge avec ce que beaucoup pensent désormais — de remettre l'homme au centre du dispositif économique. En matière de sexualité et de relation au corps, la société en est aujourd'hui au point où, en matière sociale, nous en étions il y a cent ans. Au XIX^e siècle, l'industrialisation sauvage exploitait des enfants dans les usines. Au xx siècle, l'explosion érotique de la prostituée et s'en justifie. La découverte de la maîtrise scientifique de la sexualité entraîne aujourd'hui des désordres comparables à ceux provoqués par les débuts de la production industrielle. Il se pourrait que l'Église, en ce qui concerne le corps, ait non pas du retard, mais de l'avance » (Osez vivre, Paris, 1985, p. 31).*

meurt, ce n'est jamais d'abord le fait de ses adversaires, mais de ses membres, qui perdent le courage et la foi, donc l'intelligence.

Bien entendu, une Église peut se trouver — ce n'est certes pas notre cas — dans une situation de minorité constante face à la société civile, voire de marginalisation institutionnelle face à un état injuste. Mais cela même ne doit pas surprendre, puisqu'il s'agit du cas de figure où « témoignage » doit se dire en grec, « martyr ». Cette situation extrême, que d'autres ont connu et connaîtront, doit éclairer la nôtre, fort peu extrême : l'Église chrétienne a reçu la promesse de la pérennité et l'universalité (et la voit réalisée, au moins potentiellement), mais jamais la promesse de la majorité, ni du *consensus*. Elle a toujours commencé à rassembler des communautés en position minoritaire, elle a traversé les siècles en position minoritaire, elle continue à oeuvrer à l'humanisation et à la divinisation des hommes en position minoritaire. D'ailleurs, qu'aurait-elle à gagner d'accéder à une position majoritaire ? La tentation de l'impérialisme, de la cité parfaite sur terre, bref du rêve du Grand Inquisiteur. Toutes les apparences laissent pourtant penser que le Christ, sur la Croix, était minoritaire. La seule vraie minorité que nous devons ardemment dépasser, c'est celle de l'Esprit Saint en nous, qui n'est, la plupart du temps, répandu que dans une part fort minoritaire de notre cœur.

VII

La raison donc. Elle se trouve en situation de nihilisme, pour tous, y compris les chrétiens. Elle peut s'exercer au moins par le modèle de la raison communicationnelle, degré zéro de la rationalité. Dès lors, la raison passe de la fondation en vérité à l'accord par argumentation. Cette figure de la raison impose aux chrétiens de reprendre un travail apologétique — cette fois dans le meilleur sens du terme, celui des Pères apologètes, dont Justin, « philosophe et martyr », reste la figure emblématique. Ce faisant les chrétiens ne travailleront pas seulement au « service rationnel » (*Romains* 12, 1) de la Révélation, ni au bien commun en donnant à tous un peu de ce qui leur a été

donné de connaître, mais ils renforceront la raison elle-même, devenue presque problématique en ces temps de nihilisme où elle semble chanceler sous le poids de ses conquêtes. Si la raison, en crise de fondement, ne peut nous appuyer pour dire le Verbe, peut-être faut-il travailler à ce que le Verbe la rende à elle-même. Cette ambition fut celle de Hegel, quand la raison spéculative semblait à son sommet de puissance. Ce doit être l'ambition des chrétiens, au moment où elle paraît s'affoler d'elle-même. Pour garder la raison, dans tous les sens du terme, il faut désormais la recevoir du Verbe. Il faut donc quelque pauvreté. Car la pauvreté seule peut recevoir le Verbe qui se donne, comme le temps, de jour en jour, « miséricordieusement » (Hölderlin).

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Jean-Luc Marion, né en 1946. Marié, deux enfants. Professeur à l'Université Paris X-Nanterre. A publié, en histoire de la philosophie. *Sur l'ontologie grise de Descartes* (2 1981), *Sur la théologie blanche de Descartes* (2 1991), *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986, 2 1991) et *Réduction et donation. Recherches sur Husserl et Heidegger* (1989, 2 1991) ; en philosophie : *L'idole et la distance* (2 1991), *Dieu sans l'être* (2 1991), *Prolégomènes à la charité* (2 1991). Co-fondateur et membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Olivier BOULNOIS

La simple raison dans les limites de la religion

IL arrive parfois que la raison, partant de ses propres fondements, et enclose dans ses propres limites, décrive le phénomène chrétien comme quelque chose qui lui est extérieur, ou n'en retienne que ce qui lui semble admissible « dans les limites de la simple raison » (Kant). Une telle approche est-elle suffisante ? Respecte-t-elle la nature même du phénomène décrit ? Ne faudrait-il pas d'abord porter son attention sur le phénomène en question et écouter ce qu'il dit de lui-même ?

1. Logos

La religion chrétienne pose la raison en son centre. Il serait certes abusif de dire qu'elle n'est *que* rationnelle, ou de vouloir la ramener à sa *seule* dimension rationnelle. En particulier, une religion est un ensemble de rites, de pratiques, qui traduisent un sentiment du sacré (ou une présence du Saint) et une appartenance communautaire (un « lien » : *religio*). Mais il n'est pas sûr que le concept grec de « sacré », ou le terme latin de « religion » suffisent à caractériser le christianisme. A ces caractères indéniables s'ajoute au moins une différence spécifique qui donne au christianisme son visage unique et qui rend vaines les généralisations hâtives sur « les religions » prises indistinctement : à la différence d'autres attitudes religieuses, le christianisme est *aussi*, et peut-être *d'abord* rationnel.

1. Pour la théologie chrétienne, Dieu lui-même est rationnel. Il est même la Raison (le *Logos*) en personne. « Au commencement était le Logos, et le Logos était auprès de Dieu et le Logos était Dieu » (*Jean* 1, 1). Le *Logos*, ainsi présenté, est la parole vivante et subsistante, l'intelligence

personnelle, éternelle et créatrice de Dieu. Il est la raison véridique et efficace dans laquelle toutes choses ont la vie (*Isaïe* 40, 81).

2. Le monde et sa création sont rationnels (1). La rationalité même de Dieu se traduit dans la rationalité du cosmos. (*Psaume* 19, 2.) Dieu n'a pas créé l'univers par erreur ou par une déchéance inévitable (gnose), ni parce qu'il a été vaincu par un principe supérieur (manichéisme), ni enfin pour faire une simple plaisanterie (à ma connaissance, seul le Léviathan a été créé par Dieu pour manifester son sens de l'humour : *Psaume* 104, 26). Mais il a créé le monde *par sagesse*, dans cette Sagesse personnelle qui était auprès de lui dès le commencement, avant l'origine de la terre (*Proverbes* 8, 22-31). Et ici, provenir de la sagesse divine ne signifie pas la quitter : le monde s'y trouve encore. En elle, les êtres sont, ils se meuvent et ils vivent (*Actes* 17, 28 ; on sait que Spinoza faisait grand cas de ce texte). Cette Sagesse créatrice, le Nouveau Testament l'identifie avec la personne du *Logos*, en qui tout a été créé (*Jean* 1, 3). Elle ne fait qu'un avec celle du Fils éternel (*Colossiens* 1, 15-16). La richesse de la création traduit donc le débordement de la vie divine : parce qu'il y a en Dieu un *Logos*, celui-ci se communique à toute la nature et lui donne sa consistance. L'ordre et la beauté de la nature constituent la meilleure trace et la meilleure expression de Celui d'où elle vient : « *Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'ouvre de ses mains, le firmament l'annonce* » (*Psaume* 19, 2).

3. Mais *l'histoire* elle-même a un sens. La sagesse de Dieu ne s'épuise pas dans la création : la véritable bonté de Dieu se manifeste dans le salut qu'il veut donner aux hommes. La Parole de Dieu est envoyée dans l'histoire, et vient visiter les hommes sur la terre. « *Comme la pluie et la neige descendent des cieux et n'y remontent pas sans avoir arrosé la terre, l'avoir fécondée et fait germer pour qu'elle donne la semence au semeur et le pain comestible, de même la parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat* » (*Isaïe* 55, 10-11). Le *logos* est

(1) Cf. l'article de J.-R. Armogathe et Béatrice Joyeux-Prunel, *Le cosmos et son créateur (Communio XIII, 3 : Cosmos et création, 1988, p. 4-8)*.

semé : sa mission est de nourrir les hommes et de faire fructifier leur propre *logos*. Dieu se dévoile aux hommes par un acte de « révélation », qui est la communication aux hommes du *logos* divin. Cette révélation n'est donc pas étrangère à la rationalité, elle est au contraire la dissémination de la Raison aux hommes eux-mêmes doués de raison. Elle s'exprime dans une histoire en progression linéaire, — et non en des systèmes cycliques privilégiant l'éternel retour (des présocratiques aux stoïciens) ou même la décadence progressive du sens par rapport à un commencement supérieur (Aristote) —, qui caractérise le judaïsme, déchiffrant dans l'histoire l'espérance d'une Promesse.

En suscitant un peuple qu'elle choisit pour cette fin, la parole divine accepte la médiation humaine : « *Il révèle à Jacob sa parole, ses lois et jugements à Israël ; pas un peuple qu'il ait ainsi traité, pas un qui ait connu ses jugements* » (Psaume 147, 19-20). Le *Logos* n'agit pas contre la liberté des hommes, en la manipulant, mais par son intermédiaire. Le peuple saint, les prophètes, les auteurs du Livre ne sont pas des instruments aveugles : c'est par leur intelligence et leur liberté que Dieu se dit dans l'histoire. Leur rencontre est une alliance tumultueuse et dramatique entre deux partenaires à part entière, elle connaît l'échec, l'affrontement et les malentendus.

4. *L'homme* a été créé rationnel pour qu'il ait la capacité d'atteindre Dieu par lui-même, sans que la révélation soit une irruption soudaine, violente et arbitraire dans sa nature. « C'était afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver » (Actes 17, 27). Et surtout, c'est dans et par un homme doué de raison, le Christ, que le salut divin est advenu.

Ainsi, dans le projet global du salut des hommes, le *logos* humain a un statut secondaire *et* essentiel face au *Logos* divin : il est entièrement assumé par un Dieu qui sauve, mais sans lui, rien ne serait assumé, rien ne serait sauvé. Tous deux s'unissent en une *logique* paradoxale : le *Logos* absolu, un et parfait, accepte de passer par le *logos* humain, singulier, multiple et divers, et de lui donner une

dignité absolue. Et du même coup, dans cette « communication des idiomes », le multiple est sauvé sans avoir besoin d'être ramené à l'universalité. A la Pentecôte, la diversité des *logoi* devient en elle-même intelligible *directement* : la parole de Dieu est entendue par chacun dans sa propre langue (2).

On comprend ainsi comment la raison ne peut nullement entrer en contradiction avec la révélation. Ce n'est pas là une affirmation prétentieuse ou « intégriste » ; c'est simplement une remarque méthodologique : pour le christianisme, le sens de la révélation divine passe par la rationalité humaine. Or la raison ne saurait être contradictoire avec elle-même. L'histoire a montré par exemple que les grandes crises de la cosmologie galiléenne ou de l'exégèse historico-critique n'étaient pas insurmontables : il suffisait dans l'un et l'autre cas de mettre en avant le caractère humain de l'homme collaborant à l'interprétation de l'Écriture, pour en dégager un sens plus profond. Bref, de rechercher la rationalité de la révélation en constatant qu'elle était passée par des canaux et des filtres rationnels (respectivement la cosmologie aristotélicienne ou les genres littéraires de l'Ancien Testament). Un modèle plus rationnel a simplement remplacé le modèle précédent, au nom de la raison même.

On voit aussi ce qui distingue le christianisme des deux autres grandes religions monothéistes.

1. Le statut du *logos* n'est pas le même que dans l'Islam. La foi chrétienne n'est pas d'abord une obéissance (*islam*) à une loi, elle est une adhésion de l'intelligence à la vérité : la vérité de ce qui est dit, et la vérité de celui qui la dit (la personne du Christ), qui est la Vérité elle-même, le *Logos* incarné. Au contraire, pour l'Islam, la révélation provient, certes, d'une parole de Dieu révélée, mais sans médiation : la Parole de Dieu est un texte, le *Coran*, qui est incréé. Il faut donc l'accepter en bloc, sans pouvoir

(2) Cf. l'analyse du modèle de la communication lors de la Pentecôte, par V. Carraud, [De la communication à la liturgie \(Communio XII, 6 : Foi et communication ; 1987, p. 4-11\)](#).

interpréter ses contradictions, et dans sa langue d'origine (l'arabe) (3).

2. Le statut du *logos* dans le christianisme diffère de celui qu'il a dans le judaïsme. Pour le chrétien, le *logos* s'est incarné. Il s'est uni à la raison humaine et s'est fait l'interprète du Père dans la personne du Christ (l'« exégète » du Père : *exegesato*, Jean 1, 18). Il n'est pas resté un *logos* incréé, ni le simple objet d'une promesse. À l'action cachée, préparatoire, des prophètes, vient se substituer une présence réelle et visible. L'événement du Christ marque l'avènement d'une nouvelle ère : la raison humaine est un *logos* sauvé par le *Logos* divin. La raison n'est plus seulement l'avenir du monde, elle en est le cœur secret, à l'œuvre dès à présent.

On peut ajouter que le christianisme a su faire surgir une forme inédite de rationalité : la *théologie*. Certes, on parle souvent de « théologie hébraïque », ou de « théologie musulmane ». Et il est remarquable que ces deux traditions religieuses aient su développer leurs propres méthodes d'exégèse et de jurisprudence afin d'appliquer aux circonstances présentes ce qui était pour elles la Révélation et la Loi. Mais ni le *kalam* ni l'exégèse rabbinique ne sont des analyses rationnelles du contenu dogmatique. Dans la pensée arabe comme dans la pensée juive, Averroès et Maïmonide, les auteurs qui se consacrent le plus à la spéculation philosophique, sont en marge de l'institution et de l'orthodoxie. Et s'il y a conflit entre philosophie et théologie à Tolède ou Cordoue, c'est parce qu'on ne saurait imaginer de théologie rationnelle (4). Le christianisme, lui ne se borne pas à interpréter une révélation, ou

(3) Cf. P. Cormier, « Note sur le Coran incréé » *Communio, L'Islam*, n° XVI, 5-6 (1991), p. 48-55.

(4) Ibn Ruschd (Averroès), *L'accord de la religion et de la philosophie (Traité décisif)* trad. L. Gauthier, 1988, Paris, oppose le croyant et le philosophe : le croyant doit croire le sens littéral du Coran sans comprendre, le philosophe doit pouvoir comprendre le sens caché : il n'a plus besoin d'y croire. Les deux sens sont compatibles à condition de ne pas divulguer le sens rationnel — faute de quoi on introduirait des conflits entre propositions contradictoires. « *Tel est le cas de celui qui découvre les interprétations au vulgaire et à ceux qui n'en sont pas aptes, en ce qui concerne la Loi divine : il la corrompt par là et en détourne; et celui qui détourne de la loi divine est un infidèle* » (p. 47). La

à actualiser la Loi, il a pour tâche d'interpréter le *logos*. C'est pourquoi il n'a cessé de susciter des centres de spéculation rationnelle, où la tâche de l'intellectuel coïncidait avec le cœur de l'institution ecclésiale : l'école catéchétique d'Alexandrie, les cloîtres bénédictins et les universités médiévales en sont quelques exemples célèbres. Si l'enseignement de la dialectique, des sciences profanes et de la philosophie y ont occupé une place particulière, ce n'est pas un simple hasard de l'histoire : c'est plutôt la réalisation d'un programme inscrit au cœur de la théologie chrétienne elle-même.

2. Raison et révélation

Dès lors la rationalité humaine est éminemment apte à refléter la vérité (et pas seulement la vérité de Dieu). Et cela par sa nature propre de raison, indépendamment de la possibilité subjective pour tel ou tel individu d'adhérer ou non à la foi chrétienne. Les premiers apologistes, tel Justin le philosophe, ne cessent d'affirmer, contre toute apparence, que les plus grands philosophes grecs (Platon, Socrate) étaient « chrétiens ». « *Le Christ est le premier-né de Dieu, son Logos auquel tous les hommes participent (...) Et ceux qui ont vécu selon le Logos sont chrétiens même s'ils ont passé pour athées, comme chez les Grecs, Socrate (...) et chez les barbares, Abraham (...). Ceux qui ont vécu ou qui vivent selon le Logos sont chrétiens* » (5). Il n'est pas nécessaire de confesser la foi pour avoir part à la rationalité du *Logos* chrétien. Justin peut donc écrire aux sénateurs romains (païens) : « *Vous êtes nos frères et vous éprouvez les mêmes choses que nous, même si vous l'ignorez et ne le voulez pas* » (6). Tout simplement parce que le *Logos* incarné dévoile la nature du *logos* humain : la *logique* de l'acte rationnel est structurellement identique à la *logique* du *Logos* chrétien. Autrement dit, tout acte de penser participe du Christ-Logos.

vérité est donc par principe ésotérique. — Sur l'ésotérisme de Maïmonide, cf. L. Strauss, *Maïmonide*, Paris, 1988 ; *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, 1989, p. 75 - 144 : « Le caractère littéraire du *Guide des Égarés* ».

(5) Justin, *Apologies* I, 46, 3-4.

(6) Justin, *Apologies* II, I, 1.

C'est pourquoi la philosophie du Christ est la philosophie par excellence (7). Ce que les hommes trouvent par la recherche philosophique, ce sont des vérités que le Logos sème dans le cœur des hommes, les « semences du Verbe » (*spermata tou logou*). « Les écrivains ont pu voir de manière indistincte la vérité, grâce à la semence du Logos qui était déposée en eux » (8). Le pouvoir de penser participe de la raison divine. Et réciproquement, la participation et l'imitation du *logos* divin est accomplie par la grâce de celui qui suscite la raison humaine et tous ses mouvements. Tout ce que la raison philosophique met au compte du *logos* et de ses aspirations est donc une puissance finie à la mesure de l'homme, qui rejoint la participation au *Logos* absolu directement donnée au croyant.

— Faut-il voir dans ces thèses une sorte d'OPA du christianisme sur la philosophie ? Et par voie de conséquence une trahison du caractère religieux (et non rationnel) de la foi chrétienne ? (On sait que ces deux objections furent formulées respectivement par Heidegger (9) et par Bultmann). — Laissons de côté l'anachronisme de la question : le judaïsme était en effet largement hellénisé à l'époque du Christ, comme en témoignent les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Il est cependant clair que les *Apologies* ne sont donc pas une tentative maladroite de conciliation entre le *logos* hellénique et la révélation judaïque. Tout au contraire, le prophétisme hébreu et la culture païenne sont

(7) Justin, *Dialogue avec Tryphon* 8, 2 : « je reconnus que cette philosophie est la seule sûre et profitable. Voilà pourquoi et comment je suis philosophe. » Il existe même une tradition (médiévale) pour qui le Christ n'est plus seulement la Sagesse (recherchée par la *philosophie*, simple *désir* de la sagesse), mais la *philosophie* en personne ! (Cf. H. Rochais, *Ipsa philosophia Christus*, *Mediaeval Studies*, 1951, p. 244-247).

(8) Justin, *Apologie II*, 13, 5.

(9) Par exemple : « La "philosophie" est grecque dans son être même. » (Mais dans sa situation post-chrétienne cette origine a été trahie...) : « L'être originellement grec de la philosophie (...) se trouve gouverné et dominé par des représentations relevant du christianisme » (*Qu'est-ce que la philosophie ? Questions II*, tr. fr. Paris, 1968, p. 15). — Comme le fait remarquer J. Derrida (*L'autre cap*, Paris, 1991), de telles remarques relèvent soit de la plus plate banalité (la philosophie a commencé en Grèce), soit d'un ethnocentrisme exorbitant (ceux qui ne sont pas directement héritiers de la Grèce — juifs et chrétiens sous l'angle religieux, non-allemands sous l'angle linguistique — ne sont pas philosophes).

récapitulés dans le mystère du Christ (10). Car l'incarnation sert de modèle pour l'adoption de tous les hommes en Jésus-Christ. L'être de l'homme, c'est-à-dire sa rationalité, est fondé dans le *Logos* qui l'a créé rationnel. Il n'y a donc là aucune mutation du concept de *raison* : c'est au contraire la raison qui est assumée dans sa nature même, indépendamment de ses formes et de ses usages, la même raison que celle de l'empereur et des sénateurs païens.

C'est pourquoi aussi toutes les tentatives pour montrer, quels nouveaux concepts la période chrétienne a apportés à la rationalité humaine sont vouées à l'échec. On finit toujours par trouver une origine philosophique grecque aux prétendues innovations chrétiennes. Citons par exemple l'appellation de Dieu comme « l'être lui-même » : E. Gilson a interprété ce nom de Dieu comme caractéristique de la « philosophie chrétienne », puisqu'il serait une réflexion « métaphysique » sur le texte de *l'Exode* 3, 14 (« Je suis celui qui suis »). Or il est maintenant possible de lui trouver des antécédents néo-platoniciens (11)... On pourrait multiplier les exemples historiques, qui se ramènent tous à la même faute de méthode : le Christ « a fait toutes choses neuves » (12) dans le *logos* incarné, mais il n'a pas *inventé quelque chose* de nouveau, ni proposé des réponses neuves aux questions anciennes ! Il a précisément sauvé la raison humaine pour lui laisser cette tâche...

3. Rationalité philosophique et raison théologique, ou la servante maîtresse

Renversons maintenant les points de vue, et quittons celui du rationalisme théologique pour revenir à celui de la

(10) Cf. D. Bourgeois, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*, Paris, 1981, dont je m'inspire ici.

(11) Cf. P. Hadot, *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971, et le collectif *Dieu et l'être Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, 1978. Ceci n'enlève justement rien au mérite de Gilson, qui a attiré l'attention sur ce concept : c'est précisément parce qu'elle a un sens en soi, indépendamment de la révélation, qu'une telle thèse peut servir de fondement à la « *philosophia christiana* ».

(12) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies IV*, 34, I : Le Seigneur « a apporté toute nouveauté en apportant sa propre personne annoncée par avance ».

philosophie. — Tout cela est bien beau, objectera le philosophe, mais d'un irénisme qui confine à l'hypocrisie. Même si, de droit, rationalité et révélation ne sauraient se contredire, il est indéniable que, de fait, elles n'ont cessé de s'affronter. Il faut donc mettre fin au conflit, et établir les bases d'une paix solide et perpétuelle, en obtenant des deux parties qu'elles se mettent d'accord sur une limite de compétence.

Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant part de l'hypothèse qu'il existe un conflit entre le discours humain sur Dieu (théologie philosophique) et la révélation divine (théologie biblique). Il faut donc tracer leurs limites respectives, à l'intérieur desquelles chacune progressera sans empiéter sur l'autre : « *Cette théologie philosophique, lorsqu'elle demeure uniquement à l'intérieur des limites de la simple raison (...) doit avoir la liberté totale de s'étendre aussi loin que s'étend sa science.* » (13) Ainsi, elle « *utilise l'histoire, les langues, les livres de tous les peuples et la Bible elle-même, mais seulement pour elle-même, nullement pour introduire ces définitions dans la théologie biblique* ». Autrement dit, la philosophie ne se borne pas au concept de religion qu'elle trouve en elle-même *a priori*. Elle ne renonce pas à faire usage de la tradition et du savoir religieux commun de l'humanité. Elle « *emprunte dans un sens, peu agréable peut-être à la théologie biblique, mais conforme à la simple raison* » (14). Certes, elle ne prétend pas y faire entrer un désordre, puisqu'elle n'entend pas introduire en elle de nouveaux contenus, mais elle entend porter, à partir de ses limites internes, un jugement sur ses données. Mais, en définissant son dehors comme un simple *donné* factuel, sans raison, elle se donne le moyen de l'élever au plan de la rationalité lorsqu'elle le considère. — La raison constitue le système rationnel de la religion, le lieu véritable de la révélation, hors duquel il n'y a point de salut (rationnel). Dans une telle problématique, est irrationnel tout ce qui n'est pas déduit par la raison pure. Si la raison se définit d'abord comme autonomie, le simple *fait* historique non déductible est hors de son domaine.

(13) *La religion dans les limites de la simple raison*, p. 22.

(14) *Id.* p. 23.

Autrement dit, les limites de la raison pure sont une paroi poreuse à sens unique. Elles ont une capacité d'absorption infinie du donné historique, mais inversement, si la théologie biblique interdisait d'utiliser des contenus religieux, ce serait une *censure* illégitime : elle introduirait un vrai *désordre*, plus grave que l'autre, puisqu'il menacerait la liberté et l'autonomie de la raison. La théologie biblique nierait l'autorité de la raison et ouvrirait la voie au despotisme, en prétendant plier la pensée devant le *fait*. Or le théologien lui-même est obligé de recourir aux principes de la raison : il leur est soumis au même titre que tout homme, et il ne peut se priver d'elle. La limite de la raison est donc à la fois le rempart et un cheval de Troie : — le rempart inexpugnable contre les attaques de la religion ; — le cheval de Troie parce que la laisser subsister en soi, c'est pour la religion se laisser bientôt dominer par son jugement. Bref, en cas de conflit, l'autonomie doit permettre de trancher dans le sens de la raison. Kant rejette donc hors des limites de la raison le fait religieux. Le rationalisme de Kant suscite immédiatement son négatif : l'irrationalisme. Non pas l'absence de raison ou la bêtise (qui sont éternelles), mais la nécessité, pour être fidèle au caractère historique de toute révélation, d'aller *contre la raison*. Ainsi, Kant entretient le conflit auquel il entendait mettre fin (à moins qu'il ne le construise !). Il n'est donc *pas assez rationaliste*.

Faut-il renverser la dialectique, et trancher le conflit de manière préférentielle dans le sens de la théologie ? Ce serait suivre alors Thomas d'Aquin, qui considère comme une erreur : « *d'inclure ce qui appartient à la foi entre les bornes (sub metis) de la philosophie, c'est-à-dire de ne vouloir croire que ce qui peut être acquis par la philosophie.* » Affirmer que la foi doit être réduite aux limites de ce qui est philosophiquement démontrable, s'en tenir à une croyance rationnelle, voilà l'erreur. « *Au contraire, la philosophie doit être ramenée aux bornes de la foi (ad metas fidei), selon le texte de l'Apôtre : "nous ramenons en captivité toute intelligence, dans l'obéissance au Christ"* » (15)

(15) *In Boethium De Trinitate* q.2, a3, éd. Decker, p. 94-95, citant II Corinthiens 10, 5 (Vulgate).

Thomas ne dit précisément pas que la raison est délimitée par la foi (comme si elles étaient extérieures l'une à l'autre), mais que la raison doit être ramenée à l'intérieur des limites de la foi, parce que toutes deux sont finies et que leurs domaines se recouvrent.

Pour assurer cette convergence, il reprend une ancienne tradition, selon laquelle la philosophie est servante de la sagesse (16). Et celle-ci est identifiée, à la suite de toute une tradition philosophique (aristotéli-sante), avec la *science théologique*. « *Cette science commande à toutes les autres sciences en tant que principale ; (...) elle use, en obéissance, de toutes les autres sciences en tant que vassales (...). Ainsi, puisque la fin de toute la philosophie est inférieure à la fin de la théologie, et qu'elle est ordonnée à cette fin, la théologie doit commander à toutes les autres sciences et user de ce qui est transmis en elles* » (17). Il y a une hiérarchie des sciences, au sommet desquelles se trouve la théologie, qui suppose un accord foncier entre la philosophie et la théologie, et une régulation automatique par référence à la théologie. S'il y a une contradiction apparente entre les paroles des philosophes et la foi, ce n'est pas de la philosophie (véritable), mais plutôt un défaut de philosophie, un manque de rationalité. « *Et pour cette raison, il est possible, à partir des principes de la philosophie, de réfuter une erreur de cette sorte, soit en montrant que (la thèse) est absolument impossible, soit en montrant qu'elle n'est pas nécessaire.* » (18)

Mais la maîtresse est-elle bien maîtresse d'elle-même ? N'a-t-elle pas besoin de sa servante pour être ce qu'elle est ? — Dans ce cas, la philosophie donnerait à la théologie sa domination et son statut — la théologie aurait alors besoin de la philosophie, non seulement pour avoir

quelque chose sur quoi régner, mais simplement pour être elle-même. La présentation la plus sommaire de la théologie nous en donne un aperçu : « *Est-il nécessaire qu'il y ait, outre les disciplines philosophiques, une autre doctrine (19) ?* » — Thomas répond en deux points : 1°) *Pour ce qui excède la raison humaine*, il était nécessaire, afin que l'homme fût sauvé, que certaines vérités lui fussent manifestées par la révélation divine. En effet, la vision de Dieu est la fin naturelle de l'homme. Mais cette fin excède sa raison. Donc une révélation qui la rende accessible est nécessaire. 2°) *Même pour ce qui est accessible par la raison humaine*, il était nécessaire que l'homme fût instruit par une révélation divine. Sans cela, la vérité concernant Dieu, objet de l'investigation de la raison, serait atteinte seulement par un petit nombre d'individus, à la suite d'un long temps, avec le mélange de nombreuses erreurs (20). « Or de la connaissance de cette vérité dépend tout le salut de l'homme, qui est en Dieu. » Il y a donc un salut rationnel, auquel certains hommes (les philosophes) parviennent au terme d'une vie d'étude. Mais pour combler l'écart entre les moyens humains et la fin dernière de l'homme, pour que ce salut parvienne aux hommes plus communément et plus sûrement, une révélation d'origine divine fut nécessaire. L'idéal philosophique et l'idéal théologique se recouvrent exactement, mais par des chemins différents. Les deux voies conduisent à la seule et unique fin dernière de l'homme, qui est le salut. Il n'y a donc pas deux Thomas d'Aquin : le Thomas philosophe et le Thomas théologien n'en font qu'un. Pensée de l'homme et révélation divine ont la même fin, qui est rationnelle. Il n'y a donc pas de schizophrénie dans les moyens pour y parvenir : le sens de la révélation est intelligible, l'intelligence humaine s'ouvre sur le sens du salut, au lieu de se fermer sur elle-même. Autrement dit : *la philosophie de Thomas est principalement théologique, sa théologie est principalement philosophique.*

(19) *Summa theologiae* I, q. 1, a 1.

(20) Comme Thomas le dit lui-même (*Summa Contra Gentiles* I, 4, § 23, 24, 25), ces trois motifs lui viennent de Maïmonide, *Guide des égarés!*, 34, qui expose pour quelle raison « il est interdit d'instruire les masses selon la véritable méthode spéculative ».

(16) Cf. Pierre Damien, *De omnipotentia divina* SC 191, ch. 3 § 7, 1.58. Cette tradition vient de Clément d'Alexandrie, *Stromates* 1, 5, 30, 1 : la philosophie est ordonnée à la sagesse qu'elle poursuit, et elle la sert, et d'Origène, *Philocalie* 13, § 1 (SC 148) : de même qu'avec les dépouilles des Égyptiens fut fabriqué le mobilier du Saint des Saints, la doctrine chrétienne peut être édifiée avec la sagesse des païens ; cf. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*. Paris, 1962, p. 144-157.

(17) *In Sent.*, Prologue a.1.

(18) *In Boethium de Trinitate* q.2, a3, p. 94.

Dire que Thomas n'était pas schizophrène, ne signifie pourtant pas qu'il a tout confondu. Au contraire, il distingue deux domaines : 1°) Une révélation divine qui excède la raison. Elle est alors hors du camp de la rationalité stricte. 2°) Un salut atteignable par la seule raison (21). — La révélation intervient alors pour hisser le sujet au niveau de la raison : pour suppléer les déficiences subjectives des individus contingents, éphémères, rares et faillibles. Là où la raison échoue, elle complète ses insuffisances pour atteindre la fin dernière qui est (aussi) rationnelle. Elle peut ainsi apparaître comme un détour au service de la philosophie, un instrument qui *sert* les fins de la raison. Il y a donc un renversement de la relation ancillaire : la servante est devenue maîtresse. — Par conséquent, les deux formes de rationalité (théologique et philosophique) entrent dans une dialectique inévitable : après être passées l'une dans l'autre, elles se retournent l'une contre l'autre. Dès lors que la théologie se donne la raison pour instrument, celle-ci impose ses propres fins, et devient la fin de la théologie. La théologie devient le principe d'une expansion impérialiste et infinie de la raison en quête de sa fin. Mais alors, elle admet l'existence (en dehors de'elle), d'une théologie « non-rationnelle ». Autrement dit, le conflit entre les deux formes de rationalité est inscrit dans la structure même de la théologie. La figure thomiste de la théologie comme science se renverse finalement en la figure kantienne de la théologie rationnelle. La philosophie, servante de la théologie, en devient la maîtresse. — Ce mouvement dialectique est évidemment aux antipodes de la « synthèse thomiste ». Il reste qu'une telle « synthèse » demeurerait fragile. Dès que le principe en fut détruit (dès que Cajetan eut affirmé que la fin naturelle de l'homme n'était pas la même que sa fin surnaturelle) les

(21) Sur cet idéal médiéval de salut philosophique, inspiré d'Averroès, voir A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991. On peut se demander si l'opposition entre *theologia* et *philosophia*, qui fait rage à l'université de Paris autour des années 1270, n'est pas une transposition (indue, mais véhiculée par les traductions d'Averroès) de la problématique arabo-islamique (qui pose une séparation absolue entre *kalam* et *falsafa*). Alors que dans les pays arabes, la philosophie et le *kalam* (« théologie ») ne sont pas des domaines contigus, dans l'Occident latin, ils se rencontrent et même se recouvrent à l'université : dans une même institution, leur objet et leur personnel se recouvrent.

éléments qui la composaient se sont détachés progressivement les uns des autres pour former finalement un patchwork conflictuel : à l'ère moderne, la théologie naturelle se fit pure théodicée philosophique (Suarez), et la théologie révélée, superstructure supranaturelle (Melchior Cano). La dialectique s'achève avec Kant, lorsque la fin rationnelle l'emporte sur la fin surnaturelle, et s'oppose à elle.

Ainsi, contrairement à un cliché encore répandu, les conflits entre la rationalité théologique et la rationalité philosophique ne proviennent pas d'un prétendu caractère irrationnel de la foi chrétienne, mais au contraire de l'injection en celle-ci d'une forme de rationalité extrême (avec l'idée de la théologie comme *science*), rationalité qu'elle assume au point de se scinder en deux dimensions conflictuelles, celles que nous retrouvons dans le rationalisme kantien. — Comme nous l'avons vu pour la cosmologie ou l'exégèse, on pourrait même étendre cette remarque aux modèles épistémologiques : les grandes crises du christianisme ne sont pas des crises de la foi, mais des crises de la rationalité scientifique qui la soutient (ou qui cesse de la soutenir) à une époque donnée.

Concluons cette analyse :

1. Le concept de théologie n'est pas le dehors de la raison, mais sa plus haute incarnation. Au Moyen Age, la théologie « *en soi* » est la plus haute manifestation de la rationalité philosophique, le moment où l'ontologie et la théologie culminent et fusionnent pour s'identifier à la pensée divine. Elle permet de rejoindre le centre où, se pensant lui-même, Dieu pense toutes choses en soi. Dans ce qu'on appelait alors la « théologie divine » se manifeste l'incandescence du *logos* divin dans la présence à soi-même : un savoir absolu de l'absolu (ce que Hegel déploiera sous le nom de Raison). La révélation faite aux hommes en est elle-même une participation finie : elle est le moment où Dieu dévoile sa propre rationalité en la communiquant librement à la raison humaine. La théologie comme « science humaine » est donc simplement l'intelligence que l'homme a de cette intelligibilité suréminente.

2. Il y a une pluralité des formes de la raison. Et si les deux figures de la rationalité, philosophique et théologique, s'affrontent et cherchent à se dominer l'une l'autre,

elles aboutissent à un conflit qui les prive chacune d'une forme essentielle d'intelligibilité. Entre Kant et Thomas d'Aquin, le plus rationaliste n'est pas celui qu'on croit. La « raison » au sens étroit d'une science laisse en dehors d'elle la vérité de l'histoire, que seule une raison spéculative peut ressaisir et penser.

3. C'est pourtant de cette distinction entre deux formes de rationalité (distinction déjà reçue au sein de la théologie médiévale) que provient la raison ou sens moderne, comme faculté autonome, subjective et manifestée principalement dans la philosophie.

4. Le Logos peut-il sauver la raison ?

Il est sans doute illusoire de prétendre tirer les leçons de l'histoire, et certainement vain de chercher à rétablir le primat de la théologie comme science : nous avons vu que, loin de maintenir une harmonie idyllique, il recelait un conflit latent aboutissant à des dissociations ruineuses pour la raison elle-même : une raison corsetée dans un modèle trop étroit engendre l'irrationalisme contraire. En revanche, le dialogue peut être rétabli et équilibré si les deux parties, philosophie et théologie, abandonnent leur prétention au statut de science.

Notre question est donc plus simple et plus actuelle : qu'est-ce que le *logos* théologique peut apporter à la raison ?

1. *Un modèle d'universalité.* Pour le christianisme, il n'y a plus ni Grecs, ni barbares, ni juifs. Aucune forme de rationalité n'est privilégiée. Justin en a tiré les conséquences qui s'imposaient : la communion des chrétiens au *Logos* n'est pas centrée sur une culture, une langue ou un discours particulier, mais chacun l'entend dans sa propre langue (*Actes* 2, 8). L'universel est aussi ce qui est le plus propre et le plus intime à chacun. Si, de fait, le *Logos* fut originellement grec (Heidegger), par le christianisme, il peut à la fois s'inscrire dans la particularité et être reconnu pour ce qu'il est en droit universel.

2. *Un principe d'autonomie.* En donnant à la raison un statut théologal, le christianisme la libère des finalités

insuffisantes : il ne l'inféode pas à une fin extérieure. D'une part, même la foi n'inflige pas à la raison une fin étrangère, puisque la vérité est son objet par excellence. D'autre part, la structure objective de la raison vaut par elle-même sans exiger une adhésion subjective à la foi. La libre rationalité de l'homme est assumée par le *Logos* divin qui lui ouvre toutes les possibilités, y compris celle de l'athéisme (22).

3. *Une règle de pluralisme.* Si le *logos* humain et le *logos* divin ont un même statut de rationalité, cela ne peut pas aller sans un assouplissement du sens de ce mot de *logos*, lorsqu'il est appliqué au créé et à l'incréé. La raison prend un statut plus souple : elle est *analogique* (23). Ainsi, la raison s'ouvre sur l'extérieur, se diversifie, s'élargit ; elle cesse d'être une raison close sur un système de principes (en premier lieu, le « principe de raison ») et se voit offrir des modèles plus variés, des sens plus dispersés. Au contraire, les prétentions de la raison à une autosuffisance rejettent *ipso facto* dans l'irrationnel toute révélation historique. Ainsi la foi sauve la raison en maintenant son pluralisme. Elle unit plus étroitement ce qu'elle distingue davantage. Et l'on voit, dans un tel édifice, se détacher des ensembles : la rationalité théologique, philosophique et scientifique se distinguent, dialoguent et se confrontent, ce qui est sans doute plus salutaire qu'une cohérence monolithique.

4. *Une instance critique.* En effet, et contrairement à ce qu'affirmait Kant (« *les sciences ne progressent qu'en se*

(22) Cf. H.-U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Paris, 1966, p. 109: « *Les abîmes suprêmes de la liberté contraire à Dieu s'ouvrent tout grands quand Dieu se décide, dans la liberté de son amour, à descendre kénotiquement dans les abîmes de perdition où se trouve plongé le monde. Par cette descente, il les dévoile : pour lui-même, en tant qu'il veut éprouver ce que c'est qu'être abandonné par Dieu, pour le monde, qui, aux dimensions de l'amour de Dieu, mesure maintenant tout à fait l'étendue de la liberté qu'il peut lui-même utiliser contre Dieu. Désormais, un athéisme authentique, conscient, est pour la première fois devenu possible.* »

(23) Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q.13, a.5. L'analogie est ici une forme de *l'équivoque*, ce qui devrait faire réfléchir les partisans d'une logique unique englobant toutes choses, et elle implique en général (au sens mathématique) un dédoublement de la raison (une égalité de deux « raisons » ou de deux rapports).

séparant (24) »), les rationalités ne progressent qu'en se confrontant. Le conflit des rationalités n'est pas une « crise » temporaire qui devrait être résolue par la victoire d'une des parties en présence. Il est le destin même de la raison, obligée d'entrer en contradiction avec elle-même pour mieux réconcilier la diversité. Non seulement il est vain d'attendre une conclusion définitive des conflits (puisqu'ils sont engendrés par la nature même de la rationalité), mais surtout il est souhaitable qu'ils restent ouverts le plus longtemps possible.

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants. Maître de conférences à l'École pratique des Hautes Études (5^e section), philosophie médiévale. Enseignement à l'université de Paris X-Nanterre et à l'Institut catholique de Paris. Publication : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., 1988.

(24) *La religion dans les limites de la simple raison*, tr. fr. Pléiade, Paris, p. 24.

Georges CHANTRAINE

Le Logos est-il théologique ?

À la question posée par le titre, le chrétien répond avec saint Jean : « Au commencement était le Verbe. Et le Verbe était auprès de Dieu. Et le Verbe était Dieu. » (*Jean 1, 1*). Jean dit encore : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. » (*Jean 1, 14*). Comment donc se fait-il chair aujourd'hui ? Comment habite-t-il parmi nous ? Pour au moins le deviner, il semble utile de présenter le point de vue du théologien sur les rapports de l'usage de la raison dans sa discipline avec l'usage qu'en font le savant ou le philosophe. On souhaiterait toucher ainsi à des problèmes que nos contemporains rencontrent et tracer un chemin pour un approfondissement possible de ce sujet.

1. La raison scientifique vue par le théologien

Les relations de la pensée scientifique avec la pensée théologique catholique sont presque inmanquablement regardées par beaucoup comme conflictuelles à cause de « l'affaire Galilée » (1). L'Eglise catholique a eu tort, dit-on, de condamner le savant Galilée et, malgré bien des déclarations et des comportements qui la montrent favorable à la science, elle serait, à la première alerte, supposée prête à condamner de nouveaux « Galilée ». C'est que la pensée théologique catholique, voire la foi elle-même, est soupçonnée d'être irrationnelle dans la mesure où elle ne comprendrait pas la raison scientifique (obscurantisme), ferait fi de ses résultats (fondamentalisme) ou les harmoni-

(1) Naturellement, on ne prend pas position ici sur la réalité de l'affaire Galilée. La question est ouverte de savoir si l'histoire vraie, que l'historien peut raconter d'après les sources existantes, est conforme ou non à l'image qu'en a une certaine conscience collective.

serait vaille que vaille avec les convictions nées de la foi (concordisme). « L'affaire Galilée » sert d'épouvantail.

Seulement, pareille objection cache une conception elle-même irrationnelle de la science : la science est considérée comme *a priori* fermée à ce qui dépasse une raison apte à organiser les phénomènes (positivisme). À l'irrationalité de l'obscurantisme, du fondamentalisme et du concordisme répond ainsi l'irrationalité du positivisme. Il est irrationnel en effet, d'une part, d'empêcher la pensée théologique de se laisser interroger par les résultats scientifiques en les comprenant selon leur méthode propre ; et il est non moins irrationnel, d'autre part, de ne pas laisser la raison humaine se déployer dans ce qui n'est pas contrôlable par elle, alors justement qu'elle connaît autrement et mieux ce qui la dépasse. Face à cette double irrationalité, à la fois celle d'une pensée théologique catholique et celle d'une pensée scientifique, l'affaire Galilée, telle qu'on en garde communément le souvenir, allume utilement le clignotant orange.

Le positivisme et, d'autre part, l'obscurantisme, le concordisme et le fondamentalisme (2), subsistent dans notre culture en se promouvant l'un l'autre. Ils représentent de l'irrationnel la première forme et la plus archaïque, celle qui continue à émouvoir viscéralement (3). Cependant, la science se sait, aujourd'hui, dans la conscience de la plupart des savants, limitée. Elle est passée par la crise de ses fondements. Quelle est donc sa propre rationalité (4) ? D'autre part, elle a été confrontée à sa propre efficacité lors de la

(2) On parle souvent de nos jours du fondamentalisme comme de ce que secrète d'elle-même une foi religieuse et qu'il faudrait combattre à ce titre. Or, historiquement, au moins en Occident, le fondamentalisme ne naît et n'a de sens que face au positivisme, c'est-à-dire à toute conception de la science qui prétend dire le dernier mot sur les choses : par exemple, c'est le médecin ou le sociologue ou le psychologue qui l'ont dit ; donc c'est vrai. On ne peut dès lors extirper le fondamentalisme sans extirper du même mouvement le positivisme. Il convient de noter qu'il arrive qu'on dénomme fondamentalisme l'affirmation de foi elle-même. Cela provient alors soit d'un positivisme radical, qui rejette la foi dans l'irrationnel, soit d'un rejet de la foi à partir d'une gnose qui prétend s'identifier à la véritable foi.

(3) On peut le constater dans les journaux ou dans les conversations de table. Un homme, bardé de diplômes universitaires et bon catholique, peut se mettre à craindre que l'attitude de l'Eglise face à certaines formes de contraception n'amène une nouvelle affaire Galilée et, avec un zèle digne d'une meilleure cause, se démenner pour rétablir un dialogue mis en péril entre foi et science.

première explosion nucléaire. Quel pouvoir de destruction une recherche, de soi neutre et conçue comme innocente, ne met-elle pas entre les mains des politiques humaines ! La question se posait à propos de la physique. Au même moment, la même question se leva à propos des sciences de la vie et de la psychologie : des savants, des médecins prêtaient le concours de leurs connaissances et de leurs techniques à Hitler et à Staline dans les camps de concentration et dans les goulags. On pouvait prendre ces cas comme des aberrations occasionnelles provoquées par deux idéologies adverses autant que sœurs (5). On n'ignore plus (6) aujourd'hui l'ampleur de la question posée aux sciences de la vie et par elles à nos sociétés. Ces sciences fournissent en effet aux hommes et aux femmes, au moins dans les sociétés développées, des moyens pour dominer selon leur volonté le début et la fin de la vie. La contraception chimique, l'interruption volontaire de grossesse médicalement opérée, la fécondation médicale assistée, l'euthanasie, sont devenues des réalités socialement organisées ou par exemple (toutes choses elles-mêmes bien différentes, et qu'il faudrait distinguer) près de l'être et des concepts élaborés (7). Elles n'auraient pas pu l'être sans le concours des méthodes et des moyens scientifiques.

Que l'on soit partisan ou non de ces méthodes et de ces moyens ainsi appliqués, qu'est-ce que cela manifeste de la rationalité scientifique mise en œuvre ? Qui sait la manière dont peut être traitée une femme stérile qui est médicalement assistée pour être fécondée, en connaît l'inhumanité. Qui a vu un malade inconscient animé par l'ingénierie médicale, a perçu la limite de la science biologique : la connaissance du patient est trop souvent inversement proportionnelle à la quantité des moyens employés et à leur perfectionnement ; ce qu'un bon médecin peut savoir par la seule anamnèse, ou par celle-ci jointe à l'examen clinique, n'est simplement pas connu par l'ensemble des examens

(4) Ce n'est pas notre tâche de développer ce point.

(5) Cf. G. Fessard, *De l'actualité historique*, DDB, 1957.

(6) *Le meilleur des mondes* l'avait déjà fait prévoir.

(7) On a souvent noté à juste titre la substitution d'« interruption de grossesse » à « avortement ». Euthanasie au sens ici indiqué désigne un suicide ou/et un homicide.

sophistiqués auxquels un tel malade est soumis. La constatation est cruelle, car en même temps on peut le plus souvent (8) observer le dévouement inlassable du personnel médical ou paramédical et, dans bien des cas, sa modestie (« nous pouvons si peu de choses »). Ni la valeur de la science opérant dans son domaine, ni la qualité du personnel médical ou paramédical ne sont, par là, mis directement en cause. Le sont seulement la rationalité des sciences de la vie et la légitimité de certaines de leurs utilisations.

Il est remarquable que cette question de la rationalité et de la légitimité se pose à propos du début et de la fin de la vie. Que peuvent connaître, du début et de la fin de la vie humaine, les sciences de la vie ? Par abstraction de méthode, elles connaissent le corps en tant que composé, non proprement en tant qu'animé ou, en d'autres termes, la vie en tant que conditionnée, mais non en tant que proprement humaine, c'est-à-dire personnelle. Et, pour autant qu'elles se servent des techniques d'investigations et de soins, elles sont assurées de connaître ce qui est spatial et quantifiable, et de contrôler efficacement l'animal humain. C'est au prix d'une ignorance directement proportionnelle de la personne incarnée ou du corps animé par une âme qui n'est pas seulement animale, mais humaine. La médecine était un art de guérir. Sous sa forme la plus commune (9), elle est en train de se muer en science du corps humain, considéré comme purement animal et, pour autant, de ce qu'il n'est pas. L'abstraction de méthode n'est pas un mensonge ; mais en tant qu'elle commande une pratique, elle peut l'être ; la médecine ne peut, dans la pratique, nier ce qu'est en réalité le corps humain sans introduire le patient et le praticien dans le mensonge et, quand il s'agit du début et de la fin de la vie, le mensonge est littéralement mortel.

Un tel mensonge potentiel devient effectif quand il rencontre le désir démiurgique des hommes et des femmes. Ce

(8) On excepte expressément les cas où les médecins des centres de fécondation artificielle astreignent leurs patientes à poursuivre le « traitement » au-delà de ce qu'elles veulent ; il les transforme alors en cobayes.

(9) Le succès des médecines dites douces est en rapport, à mon avis, à cette myopie ou cette cécité sur la vérité du corps humain. En constatant un fait, on ne dit rien sur la valeur de ces médecines.

que la science et ses techniques peuvent, disent-ils, nous voulons le mettre sans réserve à notre service. Ce qui est possible nous convient. Est-ce licite ? est-ce moralement bon ? peu nous importe, du moment que nous obtenons ce que nous voulons. Tels sont la requête et le raisonnement implicites qui sous-tendent les demandes d'interruption de grossesse, de fécondation médicalement assistée, d'euthanasie (10). Le drame est que les médecins se trouvent dans une situation où il leur est difficile de refuser un service demandé, même lorsque celui-ci contredit, de toute évidence, la déontologie autant que la morale. On peut l'expliquer pour deux raisons (11) ? D'abord, pour une part, les techniques auxquelles les sciences de la vie sont structurellement associées les mettent dans une situation potentielle de pouvoir : les techniques sont efficaces. Ensuite, ce que l'homme peut faire, il lui est difficile de ne pas le vouloir : c'est la tentation démiurgique, ancestralement présente dans la magie (12). Le positivisme juridique vient au secours d'une telle volonté de puissance. Le vieux serment d'Hippocrate, la morale judéo-chrétienne, ne sauraient prévaloir devant ce qu'une majorité de citoyens veut. La loi est celle de la majorité : telle est la démocratie. Penser le contraire serait anti-démocratique. La loi positive est ainsi détachée violemment de la morale. Créon règne à nouveau sur nos Thèbes modernes et Antigone y est sacrifiée. La démocratie ne l'est pas moins, car le droit des minorités, parfois nombreuses, n'est pas respecté (13). La conséquence ? L'État accorde, par ses lois sur l'interruption de grossesse et l'euthanasie, le droit de mort qu'il se

(10) Naturellement, la requête et le raisonnement ne se présentent pas en ces termes : on met en avant la détresse de la mère, ce qu'on appelle le cas d'urgence, le besoin naturel d'avoir un enfant où s'accomplit le couple, le souci de mourir avec dignité. Tout cela existe et mérite d'être pris en compte, mais ne peut cacher la véritable requête, présente en toutes ces demandes.

(11) Nous laissons ici de côté l'aspect purement subjectif : il existe, on le sait, des médecins âpres au gain, peu scrupuleux, faibles, etc., et encore des sociétés pharmaceutiques puissantes, soucieuses d'accroître leurs plantureux bénéfices.

(12) La télévision et l'informatique activent cette tendance archaïque de l'homme que satisfait la magie, autant que cette tentation démiurgique, qui est d'ordre volontaire et spirituel.

(13) La manière dont la loi sur l'avortement fut votée par le Parlement belge est à cet égard exemplaire : contrairement aux traditions de ce pays, la majorité dite de rechange, c'est-à-dire non gouvernementale, composée des socialistes et d'une partie des libéraux, a refusé de discuter avec les sociaux chrétiens (qui faisaient

refuse : le pouvoir régalien est mis entre les mains de qui veut avorter, puis de qui veut, dit-on, mourir avec dignité. C'est la destruction non seulement de l'État de droit (14), comme on le répète à juste titre, mais de la société civile : aucun homme et aucune femme n'a la capacité de porter le pouvoir régalien qu'on lui met entre les mains. Cela n'est possible qu'en désacralisant la mort, ce que les médiations médicales rendent psychologiquement et socialement possible. Mais ce faisant, on tapit la mort dans chaque conscience. On y installe le désespoir. Dans une société suicidaire, le suicide est un mal endémique contre lequel aucune prophylaxie n'est efficace ; le seul remède est la miséricorde de Dieu.

Il est une autre conséquence. L'homme et la femme ne peuvent exercer le pouvoir qu'ils veulent, et qui leur est mis entre les mains, sans se comporter comme s'ils étaient leur propre origine. La mère qui interrompt volontairement sa grossesse s'interdit de recevoir l'enfant de Celui dont elle, comme le père, sont les ministres. Aussi, la loi sur l'interruption de grossesse ignore-t-elle le père de l'enfant, ou le met-elle hors circuit. Celui qui veut mourir avec dignité ne laisse pas son Créateur disposer de la vie qu'Il lui a donnée : sa dignité devient la mesure de sa vie, comme s'il la tenait de lui-même. La volonté démiurgique, que les sciences de la vie rendent efficace, se double ainsi d'un refus du Dieu Créateur. Elle est, au sens précis, athée, et véhicule un athéisme pratique, non moins redoutable et virulent que le marxisme.

Un tel athéisme trouble la relation de l'homme et de la femme, non point seulement dans le fruit de leurs oeuvres, mais dans leur relation même et dans le regard

partie du gouvernement), ne leur laissant la possibilité d'aucun amendement au projet de loi, proposé par le sénateur Lallemand. Les partis laïcs voulaient l'emporter sur les partis chrétiens, pour faire cesser le règne d'une loi (morale) judéo-chrétienne imposée par l'Eglise depuis des siècles. On se croirait en 1790. Cf. Marc Leclerc, « L'exemple royal », dans *Communio*, XV, 3-4, 1990, 195-203.

(14) Le projet européen sur l'euthanasie aura pour effet certain, s'il est adopté, de faire mourir, avant sa naissance, l'Europe comme réalité de droit. Cf. la déclaration à ce sujet du Bureau des Supérieur(e)s Majeur(e)s de France, et celui des Religieuses en profession de santé (REPSA), dans *Documentation catholique*, n° 2032. Cf. M. Schooyans.

qu'ils se portent. Car, lorsque le Dieu créateur est exclu, la finitude humaine, qui s'inscrit et s'éprouve corporellement dans la différence sexuelle, perd sens et ne peut être que rejetée. Alors, l'homosexualité par exemple (15) n'apparaît plus seulement comme une conduite, mais comme un droit : elle affirme publiquement le non-sens de la différence sexuelle et la volonté délibérée de se configurer son corps comme celui de l'autre. Une telle emprise sur l'autre trahit une emprise voulue sur Dieu Créateur. Elle est d'essence blasphématoire.

2. Raison philosophique et théologie

Nous n'avons pas, ici, à examiner les modes très divers dont la raison philosophique s'est exercée en Grèce et en Inde. Gardons seulement dans la mémoire que, pour ce qui concerne la situation présente de la raison philosophique, Bouddha est devant nous tandis que Platon est derrière nous. Il s'agit d'une constatation, non d'un jugement de valeur.

L'incarnation du Logos est un événement de la raison philosophique. Pour s'en assurer, il suffit de se souvenir des accroissements que la pensée philosophique doit à la révélation du Logos incarné. Au moment même où il tente de s'en débarrasser, Lessing doit, dans *L'Education du genre humain*, reconnaître la lumière de la Vérité éclairant tout homme en venant en ce monde. Et l'on se souvient des concepts décisifs, qui sont d'origine théologique avant de devenir philosophiques (16). L'exemple le plus illustre est celui du concept de personne. Mais précisément il est devenu à ce point le bien des philosophes, que souvent les théologiens s'en laissent imposer et qu'il

(15) Cf. ma contribution dans Cardinal J. Ratzinger *et al. Mission et formation du prêtre*, Namur, Culture et Vérité, 1990, 46. Dans sa recension de ce livre, parue dans la *Revue Théologique de Louvain* (22, 1991, 261), M. R. Guelluy confond homosexualité et contraception, et le reste est à l'avenant. Je trouverais, selon lui, le moyen d'introduire ma « position, traditionnelle bien entendu, sur la contraception (sic) ».

(16) Admirable et substantiel développement de ce thème par le Père Charles Nicolet, publié par Henri de Lubac en appendice de *Trois jésuites nous parlent*, Paris, Lethielleux, 1980.

faut l'effort d'un Balthasar pour le réapproprier à la théologie (17).

Cet événement qu'est l'incarnation du Logos fut rude pour la raison humaine. La tentation fut forte, de réinterpréter les lumières révélées en fonction, à la fois, des apocalypses, désireuses de pénétrer avec une curiosité indiscrette (18) les secrets divins, des mystères, et de l'interprétation allégorique des mythes (païens). C'est la tentation de la fausse gnose, comme dit Irénée, ou du gnosticisme, comme l'appellent les érudits modernes. L'appellation d'Irénée est plus éclairante. En effet, la fausse gnose est littéralement une pseudo-gnose, une gnose mensongère. Elle se présente comme la vérité, connue des seuls initiés, de ce que l'Eglise officielle enseigne sur la Révélation. Elle a besoin de livres de révélation et de traditions apostoliques secrètes. Elle a ses illuminés. Elle ne s'oppose donc nullement à la foi comme une connaissance, dont la première manquerait, mais à la gnose propre à la foi, à la vraie gnose. Le conflit, insistons-y, n'est pas entre un irrationnel chrétien et un rationnel chrétien mais entre deux types de rationalité, qui se réclament l'un et l'autre de la Révélation. Lequel donc est adéquat, autant qu'il est possible, à la vérité révélée ? Il est essentiel de voir que la réponse implique l'Eglise, mise en cause par la fausse gnose. On ne peut connaître la vérité révélée, comme elle se donne à connaître, en dehors de l'Eglise du Christ qui, dans ses évêques, possède le charisme de la vérité. Et pour assurer pareille adéquation, l'Eglise définit le canon des Ecritures et s'assure de la tradition apostolique dans la succession épiscopale. La rationalité théologique et pour autant humaine, dépend de ces deux médiations, déterminées par l'Eglise : le canon des Ecritures et la succession apostolique. Le Logos incarné a besoin de telles médiations, à l'intérieur de l'Eglise qui est son Corps et son Epouse. Et, pour autant, il pousse jusqu'en elles son incarnation, puisqu'en dehors d'elles nul ne peut le connaître en esprit et en vérité. Il convient de voir jusqu'où

(17) Dans *Dramatique divine*, t. II, 2, Namur, Culture et Vérité, 1988, p. 119 ss.

(18) Je fais allusion ici à un thème patristique important. On peut le trouver dans Erasme : cf. mon « *Mystère* » et « *Philosophie du Christ* », Duculot, Gembloux, 1971.

descend la rationalité du Logos et d'en soupeser le poids introduit à jamais dans la raison humaine : jamais plus le régime de la raison ne sera le même qu'avant l'Incarnation du Logos.

Il est transformé parce que la raison trouve sa « règle intérieure » (19) dans la relation de la lettre et de l'Esprit ou de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une telle relation rend sa recherche discrète (sans *indiscreta curiositas*) en lui faisant découvrir la vérité du grand Fait qu'est l'incarnation du Logos : non point en lui donnant son sens par-delà lui-même (comme si c'était un mythe), mais en laissant le sens se déployer, de l'intérieur même du Fait (20), sans jamais le laisser comme on abandonne une coquille vide sur le rivage. Il est désormais possible et requis de comprendre l'histoire selon l'Esprit. La raison ne peut plus être elle-même en s'opposant le fait comme un mythe qu'elle aurait toujours à réinterpréter, ni comme ce qu'il faut toujours dépasser en avant de lui-même pour faire advenir le sens de l'Histoire. Naturellement, cette « règle intérieure », la raison ne se la donne pas à elle-même (21). Elle la reçoit de l'Eglise, particulièrement dans la liturgie, comme son propre bien. Si elle se la donnait, au lieu de la recevoir, elle retournerait dans la gnose mensongère. La conséquence est inexorable. On ne prescrit pas contre la raison.

Après qu'Origène aura distingué clairement entre l'enseignement ecclésiastique et la théologie, définie comme tentative de faire comprendre celui-ci aux gens du dehors, l'intelligence de l'événement du Logos incarné, donnée et reçue grâce à une telle règle intérieure, fut assurée à jamais de son principe par le concile de Nicée (321). Les 150 Pères nièrent que le Fils soit un Dieu

(19) J'emploie cette expression, qui n'est pas entièrement adéquate, au sens où la charité est la Loi. On sait que selon Pascal, témoin de la Tradition sur ce point, toute l'interprétation de l'Ecriture tend à la charité.

(20) Aussi ce déploiement est-il un repliement (*Einfaltung*), suivant l'expression de Balthasar, aussi peu gnostique (c'est-à-dire faux gnostique) qu'on peut l'être.

(21) C'est le cas, par exemple, si l'on prend cette règle comme « la rupture instauratrice » (M. de Certeau). Cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. II, Paris, Lethielleux, 1981, p. 447-449.

produit par Dieu le Père à la manière d'une créature, même hors série, nièrent qu'il soit dans le temps et confessèrent qu'il est engendré en Dieu-même, en son éternité : il est consubstantiel et éternel comme Fils distinct du Père. Par là les Pères distinguèrent définitivement Dieu et le monde créé, ils exclurent le schème émanatiste pour penser Dieu en lui-même et, dès lors, ils permirent de voir l'ina-déquation de ce schème pour penser la création, puisque celle-ci, en raison de la vie interne de Dieu, est le fruit de son amour trinitaire sans aucun désir (erôs) qui le sorte de lui-même (22). De plus, le concept de personne est rendu nécessaire pour penser la consubstantialité du Fils distinct du Père. Enfin, par sa décision même, le concile de Nicée confirme la vraie gnose dans la vérité avec les moyens conceptuels qui lui sont propres.

Opéra-t-il une hellénisation de la révélation ? Tout au contraire, c'est Arius qui hellénisait l'Évangile ; Nicée imposa de penser Dieu et sa création à partir de l'amour personnel du Dieu trinitaire. Une telle expérience de pensée est définitive : elle est faite par l'Église qui connaît dans l'Esprit le mystère de Dieu (23), une Église qui, à Nicée, inscrit ce mystère autant que possible dans la pensée humaine. Elle n'a donc pas à être refaite, sur une autre base, par l'Inde ou l'Afrique une fois évangélisées. Elle leur est donnée avec l'Évangile. En d'autres termes, ce n'est pas une expérience occidentale, qui devrait être décolonisée. La mémoire que l'Église en a, est ouverte à tous les peuples et toutes les cultures en vue de devenir leur mémoire commune ; c'est de leurs apports qu'elle s'enrichira.

Nous voudrions réfléchir sur un second moment de la pensée chrétienne. Il se situe au XVI^e siècle. Il suppose la distinction acquise entre théologie et philosophie. Il concerne leur séparation. Celle-ci s'opère tant du côté catholique que du côté protestant. Certains théologiens catholiques, en effet, Cajetan d'abord, puis Suarez et

d'autres, jésuites et dominicains, se mirent à penser autrement le rapport entre nature et surnaturel. Au contraire de S. Thomas, qu'ils commentaient, ils se laissèrent impressionner par le Philosophe (Aristote) : ils admirent que la fin est proportionnée à la nature et que la nature humaine ne fait pas exception ; ils ne pensèrent plus, dès lors, la nature spirituelle de l'homme et ne comprirent plus que l'homme, comme créature spirituelle, a naturellement le désir de voir Dieu (24). Imaginant l'hypothèse d'une nature pure, ils en vinrent à penser l'homme en théologie d'une manière extrinsèque, c'est-à-dire extérieure à sa réalité créée, laissant à une philosophie, privée de la lumière révélée, le soin de penser l'homme naturel. Rendue incapable de penser de manière traditionnelle, et donc pleinement rationnelle, le rapport entre nature et surnaturel, la théologie perdit aussi progressivement la mémoire vive du rapport entre la lettre et l'esprit, entre l'Ancien et le Nouveau Testament (25).

De son côté, Luther vitupère contre « cette putain de raison » ; il bannit Aristote de la théologie, tout en le gardant pour maître en philosophie. Seule, la théologie connaît le Dieu véritable et l'homme pécheur et racheté ; la philosophie connaît l'homme laissé à son libre arbitre et ses idoles. De plus, la méthode théologique est déterminée, comme Luther le répète avec insistance et un accent de triomphe, non plus par la relation entre les deux Testaments, mais par la relation dialectique entre Loi et Évangile : L'Évangile s'arrache à la Loi en se l'opposant (dialectique) et s'affirme ainsi dans la joyeuse nouveauté et la liberté de Dieu. Mettant en cause, aussi radicalement, le régime de la raison déterminée par la Révélation et confirmé par le concile de Nicée (auquel il adhère), Luther ne peut pas ne pas toucher à l'Église en ses deux médiations afferries par la lutte antignostique : le canon de l'Écriture et la succession apostolique. Sans rejeter le canon de l'Écriture, il constitue, par sa théologie,

(22) C'est en ce sens que Dieu n'a pas de relation au monde (S. Thomas).

(23) J'ai tâché de décrire ce genre d'expérience dans *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, Paris, Lethielleux, 1988. L'expérience conciliaire est de même nature.

(24) Ceci est la thèse de Henri de Lubac contée ici à mes neveux.

(25) Vincent Carraud l'a montré en ce qui concerne Cajétan : Cajétan a perdu le sens vif et vrai tant du rapport entre nature et surnaturel qu'entre la lettre et l'esprit ; voir « Métaphore et sens littéral selon Cajétan », in *Thomas de Vio - Cajétan. Rationalisme analogique et humanisme théologique*, éd. par B. Pinchard, Naples, Bibliopolis, 1992.

un canon dans le canon sa thèse de la justification et, même s'il ne veut pas, en un premier temps, supprimer l'Eglise épiscopale, il est amené, par les circonstances autant que par sa théologie et l'antipapalisme forcé de celle-ci, à donner, à tel point, le pas à la succession apostolique de la foi, qu'il peut négliger la succession épiscopale.

De cette manière radicale, la théologie s'est aliéné la raison. Seulement, par un retour dialectique inscrit dans la théologie, la raison est rendue ainsi absolue. Et comme elle reste déterminée par son contraire, son absolu ne peut rester chrétien : c'est l'absolu véritable. Une fois constituée en elle-même par sa libération du dogmatisme luthérien, la Raison s'épuise à penser l'Absolu soit comme système (Hegel) soit comme postulat (Kant) jusqu'au non-sens, qui est sa vérité ultime (Nietzsche). Une telle expérience de la Raison fait éprouver la négativité : « Je suis l'esprit qui toujours nie. »

Elle a permis, sinon produit, les idéologies et les totalitarismes destructeurs de l'humanité et antisémites. De son côté, la séparation de la philosophie et de la théologie, instaurée par les théologiens catholiques, a produit la laïcité : la raison humaine, séparée de la théologie, oppose son dogme à ceux de l'Eglise catholique : son dogme est évidemment de n'en avoir point, c'est le libre examen, forme laïcisée de la liberté luthérienne.

La disparition des idéologies s'accompagne-t-elle de celle de la négativité ? La déclaration conciliaire, sur la liberté religieuse en matière civile, fera-t-elle perdre de son mordant à la laïcité ? Pour commencer à répondre à la première question, il convient de tenir compte de la domination qui s'exerce sur la vie humaine en son début et en sa fin et de la « dérive totalitaire de la démocratie » (M. Schooyans) qui l'accompagne et la confirme. Le totalitarisme risque bien, dans les années qui viennent, d'être intériorisé en chaque individu, dans chaque femme pour ce qui regarde le début de la vie, pour chaque être humain pour ce qui regarde la fin de sa vie. Il crée un univers privé de sens en en privant les hommes.

En ce qui concerne la laïcité, on se souviendra que l'Eglise catholique toute « libérale » qu'elle soit devenue,

enseigne que «sa» morale convient à tous les hommes et elle l'affirme en particulier concernant la relation de l'homme et de la femme. D'autre part, aussi diminuée qu'elle soit, elle demeure, dans des sociétés ayant perdu presque tout consensus, un corps gardant le lien social, une référence obligée autant que critiquée, un témoin de l'esprit incessamment opposé à lui-même, un défenseur des libertés sans cesse menacées précisément par la dérive totalitaire de nos démocraties. Il n'est pas sûr que les consciences « laïques » y trouvent un apaisement. Il est plus probable qu'elles s'effraient d'une remontée en force de l'Eglise catholique et de la restauration d'une Europe chrétienne, ou de toute autre chimère (26). Et il n'est pas sûr que certains catholiques, proprement intégristes ou d'extrême droite, qui en réalité sont aussi « laïcs » que leurs adversaires, n'aspirent pas à une telle remontée ou à une telle restauration. En régime de laïcité, la raison est confrontée à la déraison et aux fantaisies de l'imagination, parfois sanglantes ; là où la raison s'est aliénée d'elle-même par la faute de la théologie, elle est affrontée au non-sens et risque le délire, illustré par les camps de concentration et les goulags.

Si l'on accepte ce qui précède, il suit que la modernité n'est pas un terme univoque. Pour en traiter, la première question est de savoir de quelle sorte de modernité il s'agit et à quelle logique elle obéit. Quelle que soit la réponse, il est certain que la raison théologique est seule apte à en rendre compte et à la comprendre en vérité (27).

(26) Par exemple, le « rêve de Compostelle », au sens où l'intention apostolique a été déformée par un livre de ce titre (NDLR).

(27) Dans *Le Drame de l'humanisme athée* (Paris, Cerf, 1983, édition incluant *Affrontements mystiques*) et dans *Athéisme et sens de l'homme* (Paris, Cerf, 1968), Henri de Lubac a ouvert une voie qu'il serait vain de vouloir obstruer. Il est remarquable que le même théologien ait compris à la fois que l'athéisme ne peut dire sa vérité qu'à la théologie et que l'intelligence de l'homme a été faussée par une conception tronquée de la nature et du surnaturel. Les deux se tiennent : la conception vraie de la nature et du surnaturel fait voir que l'athéisme relève de la théologie.

3. Raison théologique (28)

On a vu plus haut quelle est sa règle intérieure. On vient de voir comment la raison théologique ne l'a pas entièrement observée dans le domaine catholique et lui a fait violence dans le domaine protestant. Le résultat, tel qu'il est sous nos yeux, est loin d'être négatif : il ne faudrait pas se laisser tromper par une analyse, du reste très sommaire, qui visait à montrer l'opposition croissante entre des termes ayant vocation d'être unis. Vers le XVI^e siècle, l'homme s'est davantage centré sur lui-même en mettant devant lui le monde comme un objet. Il en a acquis une perception plus vive de sa conscience et de sa liberté, comme de la relative autonomie des réalités terrestres. La laïcité se pense comme la gardienne de ce progrès. La négativité de l'esprit fait éprouver à la conscience « moderne » le drame de l'action divine dans l'histoire humaine comme une tragédie sans dénouement. Elle purifie d'autre part la gnose mensongère « moderne » de l'affabulation propre à la pseudo-gnose antique. Ce sont là deux apports définitifs : la négation comprend aussi la négativité ; l'esprit a part à la logique ; d'autre part, l'être se pense à partir de la liberté et, dès lors, comme don offert et reçu (29). Contrairement à ce qu'avaient fait, chacun à leur manière, les théologiens catholiques et les protestants à partir du XVI^e siècle, il faut donc unir esprit et être.

Nous sommes entrés dans une ère nouvelle. L'époque des révolutions est sans doute close. Bien avant l'écroulement du mur de Berlin et du marxisme léniniste en Russie, Vatican II a en effet repris, en sous-œuvre, la tradition catholique à sa racine, sans rien abandonner des vérités définies à Trente et à Vatican I. Il a, non seulement, instauré un œcuménisme catholique, mais mis en lumière la dimension œcuménique de la Tradition. Achevant l'œuvre de Grégoire VII, il a confirmé l'Eglise dans

sa liberté, qui est d'être envoyée dans le monde, pour attester et donner, comme servante, le salut de Dieu (30). Cette liberté est plus effective que jamais grâce précisément à la reconnaissance commune de la dignité de l'homme (les droits de l'homme) et, corrélativement, à l'État de droit et grâce aussi à la situation extrême, dramatique, dans laquelle l'athéisme met l'humanité. Un tel don, une telle présence de l'Eglise au monde dans l'acte même de sa mission, est évidemment au-delà de nos mesures humaines. Les conflits qui nous déchirent, nous catholiques, parfois gravement, toujours douloureusement, nous sont connus. Il est, je l'espère, plus profitable d'évoquer, pour conclure, d'abord des orientations possibles d'une logique théologique, puis quelques tâches, auxquelles, à mon avis, la pensée théologique ne saurait longtemps se dérober.

La logique théologique ne désigne pas une logique particulière, qui serait propre à la science théologique, mais celle qui gouverne la pensée humaine appliquée à reconnaître la présence et l'action du Verbe incarné dans le monde créé. Elle est, de soi, universelle, et interdit à la théologie de se considérer comme une science « régionale », parmi les sciences, au milieu des cultures.

Elle me semble contenir :

1. d'abord, comme nous venons de le voir, la règle intérieure de la pensée chrétienne, telle qu'elle fut confirmée par le Concile de Nicée. Autant que l'histoire surnaturelle, cette règle commande l'histoire du cosmos finalisée par l'apparition de l'homme et le rapport de la nature et du surnaturel. « La triple solution » de ce triple problème « ne jaillit pas d'une simple formule magique dont on puisse, dans les différents cas, réitérer mécaniquement l'application. Il faut consacrer une recherche profonde et exhaustive à chaque domaine particulier pour lui arracher son secret propre. Mais cette découverte fait voir le caractère unitaire du principe qui structure

(28) L'esquisse que nous proposons renvoie, de loin, aux œuvres de Henri de Lubac, Gaston Fessard et Hans-Urs von Balthasar. Ce dernier a traité amplement le sujet dans sa *Theologik*, dernier volet de son triptyque, dont Culture et Vérité publiera la traduction française dans les prochaines années.

(29) On peut évoquer ici l'œuvre de Claude Bruaire.

(30) Cf. mon article « Les tâches missionnaires reçues de Vatican II » dans *Communio* X, 5-6, 1985, p. 111.

le plan divin sur le monde. » (31) En d'autres termes, cette triple solution ne s'accorde pas en raison d'une homologie de structure, mais de l'intérieur, en vertu de l'analogie de l'être.

2. En effet, l'unité de l'être et de l'esprit, dont j'ai parlé plus haut, implique, à mon sens, l'analogie de l'être et la docilité de l'esprit (32) de telle sorte qu'analogie et docilité se soutiennent mutuellement. L'analogie de l'être suppose que l'être est don : il est le don que Dieu fait comme avance du don de lui-même à la liberté de l'homme. Y répondent l'émerveillement et la docilité, qui est disponibilité à Dieu dans l'amour. L'étonnement, moteur de la philosophie d'Aristote, suppose déjà un recul devant l'être. On s'émerveille de ce qui vous déborde et vous comble, de ce envers quoi on ne peut qu'être disponible — comme un enfant. La disponibilité est ainsi sœur jumelle de l'émerveillement. Elle tient les puissances rationnelles (mémoire, intelligence, volonté) ouvertes à Dieu et à sa révélation *a priori*, c'est-à-dire en vertu de l'acte créateur, et elle les fait s'exercer selon la sagesse divine. Elle impose une limite absolue à toute précompréhension de type rationaliste, qui prétendrait circonscrire la liberté qu'a Dieu de se révéler et de se donner. Elle fonde la précompréhension en formant le cercle herméneutique de telle sorte que le sens soit le sens de l'être. Elle se déploie en contemplation et la contemplation qu'elle meut s'élève vers Dieu selon le mouvement ascensionnel de l'esprit (dialectique ascendante) dans l'accueil même du Dieu qui vient vers l'homme (33).

Une telle contemplation est l'acte même de la liberté humaine. Elle contient en elle les critères de son choix, que ce soit celui de chacun ou de tous. S'inspirant des *Exercices spirituels* de S. Ignace de Loyola, le P. Gaston Fessard a dégagé ces critères et les montre organisés selon

(31) H.U. von Balthasar et G. Chantraine, *Le cardinal Henri de Lubac*, Paris, Lethielleux, 1983, 88. Le P. Balthasar montre dans cette citation le principe d'unité de la pensée du cardinal de Lubac. Or ce principe appartient à la logique théologique.

(32) Ou, selon S. Ignace de Loyola, l'indifférence.

(33) Tel est l'apport de Balthasar en cette partie de la logique. J'en ai montré quelque chose dans mon « Guide de lecture », dans H.U. von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ*, Paris, Desclée, 1991, 21-22.

une dialectique qui ne cède pas à la négativité de l'Esprit en toute décision opère la dialectique du maître et de l'esclave, de l'homme et de la femme, du païen et du Juif au triple niveau de l'historicité naturelle, de l'historicité humaine et de l'historicité surnaturelle. Une telle dialectique fournit un instrument d'analyse sociale aussi bien que psychologique (34) tel que l'histoire soit celle de l'Esprit et le sens, celui de l'être. « *La dialectique peut ainsi nous révéler l'aventure historique de chacun, parce qu'elle met en lumière le rythme de l'absolue liberté de l'Esprit.* » (35)

Sans une telle unité de l'être et de l'esprit, de l'émerveillement et de la docilité spirituelle, théologie et spiritualité se séparent l'une de l'autre et la compétence théologique n'implique pas la sainteté du théologien, pas plus que cette dernière ne forme un élément constituant de la compétence : or les simples comprennent mieux la Révélation que les savants.

3. Sur une telle base, on peut entendre la question de Luther : la logique d'Aristote suffit-elle au théologien ? On connaît la réponse négative du Réformateur. Elle est juste en principe. Seulement, comme Luther a séparé une raison idolâtrique et impie, celle de l'homme naturel et pécheur, d'une raison, proprement théologique, et a réservé la logique d'Aristote à la première, sa réponse est faussée et intenable. Le principe de non-contradiction reste essentiel à la raison dans le domaine de toute la connaissance, sans restriction. Il suppose la reconnaissance par la raison de son propre fondement (36), en affirmant sa propre lumière (à savoir qu'elle connaît la vérité), la raison affirme plus originellement la lumière

(34) Cet instrument est ignoré ou boudé par des philosophes ou des théologiens. Il aurait été des plus utiles aux théologies de la libération. Dans *Chrétiens marxistes et théologie de la libération* (Paris, Lethielleux, 1978), G. Fessard a mis en lumière la collusion entre thomisme et marxisme chez J. Girardi, dont l'influence sur les théologiens de la libération est connue.

(35) C. Bruaire, *La dialectique* (Que sais-je ? 363), Paris, 1985, 125. Cette présentation de la dialectique de Platon à nos jours est finalisée par l'œuvre de Gaston Fessard.

(36) Sur tout ceci, on lira avec profit : Gaston Isaye, *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, Paris, Lethielleux, 1987. L'auteur reprend la démonstration aristotélicienne sur le fondement de la raison sans délaissier l'héritage kantien, reçu de Joseph Maréchal.

qui l'éclaire ; cette lumière, elle ne peut la nier sans la renier et sans se renier elle-même (37). Le nihilisme n'est dès lors pas rationnel. Il ne garde quelque chose de rationnel qu'en affirmant encore la raison dans l'acte par lequel celle-ci se renie en reniant la lumière qui la donne à elle-même. Une telle réfutation du nihilisme reproduit celle de Gorgias et de Protagoras et de la pensée sophistique. Ne pas comprendre le sens ne représente pas une « avancée de la modernité », mais une régression de 2 400 ans, qui est d'abord une régression dans le non-sens faute de vérité.

Ce fondement posé, on peut essayer de montrer avec Balthasar comment une logique proprement théologique est ternaire, non binaire (38). Pour notre part, nous ne pouvons ici que montrer du doigt cette voie.

La logique du Verbe incarné commande, en notre époque, trois tâches que nous allons esquisser. La première, en importance comme en urgence, me paraît être de nous réapproprier la règle intérieure de la pensée chrétienne. Il me semble que cela commence normalement en se donnant pour première tâche d'acquérir l'intelligence spirituelle de l'Écriture sainte, en pratiquant toutes les méthodes exégétiques disponibles sans les laisser s'imposer soit en raison d'un positivisme rémanent (méthode historico-critique), soit en raison d'une herméneutique dont le sens n'est pas celui de l'être (39). Pour mener à bien cette première tâche, je crois nécessaire une condition et une pratique, dont résulterait un fruit.

Une condition de réalisation me paraît requise : donner un prolongement à *Dei Verbum* (40). Cette constitution est, on le sait, une des plus importantes. Son premier

(37) Tel est le ressort de la « rétorsion » aristotélicienne, dont Isaye a bien mis en lumière certaines potentialités.

(38) Cf. *Theologik II, Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985, 33-60.

(39) Cf. Pierre Piret, *L'Écriture et l'Esprit. Une étude théologique sur l'exégèse et les philosophies*, Bruxelles, Editions de l'Institut d'Études Théologiques, 1987.

(40) J'ai suggéré quel prolongement dans « "Dei Verbum" : un enseignement et une tâche », dans *Nouvelle revue théologique* 107, 1985, 823-837 et 108, 1986, 13-26.

chapitre est presque un chef-d'œuvre. Les chapitres 3 et 4 n'ont pu exprimer, avec toute la précision et la force souhaitables, la règle intérieure de la pensée chrétienne, en raison de combats d'arrière-garde livrés contre l'Institut Biblique ; il a fallu, à cause de cette contingence, insister sur la légitimité de l'exégèse scientifique, qui était mise en cause (41). On n'eut ni le temps ni la liberté d'esprit nécessaire pour faire plus qu'indiquer de manière générale le cadre d'une exégèse pleinement théologique.

Cette règle de la pensée chrétienne trouve une application décisive dans l'interprétation du concile Vatican II. Celle-ci est déchirée par une opposition entre la lettre et l'esprit. Certains essaient, en citant les textes de Vatican II, de les tirer à des thèses d'écoles que le Concile a réintégrées dans la Tradition séculaire ; d'autres s'emploient à discerner l'intention véritable du Concile en sautant par-dessus le sens de toute sa lettre. Il s'ensuit un débat sans issue, les uns et les autres ayant raison en ce qu'ils affirment, et tort en ce qu'ils nient, sans pouvoir s'en rendre compte, car ils ignorent ou n'utilisent pas la règle de la pensée chrétienne.

Une pratique serait, à mes yeux, souhaitable : dans les Facultés (42) et Instituts de théologie, dans les séminaires, dans d'autres centres de formation et dans des groupes de chrétiens, inviter professeurs ou guides et étudiants ou autres membres à écouter ensemble la Parole de Dieu, attestée dans l'Écriture et comprise dans la Tradition vivante de l'Église et la laisser transcender nos questions d'aujourd'hui et de toujours. Qu'on le sache et le veuille ou non, l'enseignement ordinaire de la théologie est en effet dominé soit par une division des traités qui est inspirée par le rationalisme du XIX^e siècle, soit par une volonté de « départementaliser » l'enseignement, volonté répondant à un impératif, de soi légitime et louable, de compétence scientifique, soit par un mixte des deux. Il est rarement,

(41) Bel exemple d'une de ces nombreuses actions qui confortent chez l'adversaire précisément ce qu'on attaque chez lui.

(42) Depuis 1968, la Faculté S.J de Bruxelles (Institut d'Études Théologiques) s'adonne à cette pratique avec succès et fruit. Cf. *L'Écriture, âme de la théologie*, Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1990.

dans son organisation, déterminé par la règle intérieure de la pensée chrétienne.

D'une telle pratique on peut espérer un fruit : l'union des esprits et une nouvelle culture. Par-dessous ce qu'on appelle déchristianisation ou sécularisation, nous croyons, en effet, remarquer dans le monde et dans l'Eglise l'absence d'une philosophie commune ou, du moins, d'un ensemble de quelques convictions ou principes acceptés par un grand nombre. Les concepts théologiques risquent dès lors de prendre des sens divers, sinon opposés, et, pour autant que s'exerce sur eux une critique exégétique unilatérale, d'être vidés de leur sens traditionnel, sinon de tout sens. On en arriverait ainsi à un nominalisme de fait, sinon de principe, de résultat, sinon de volonté. En raison d'une telle situation spirituelle et culturelle, la pratique évoquée nous paraît apte à construire les esprits de l'intérieur en les formant par des concepts d'après lesquels l'homme peut se décider en vérité et jouer sa vie ; du même coup, elle les forme à l'évangélisation du monde, particulièrement à la nouvelle évangélisation de l'Europe. Plus, en effet, on a l'intelligence du mystère de Dieu et plus on se laisse pénétrer par Lui, plus on se prépare et se rend apte à comprendre le mystère de l'homme et à lui annoncer sa vérité qui lui est révélée par Dieu (43). On peut alors remplir les concepts théologiques de leur contenu propre, rendre à l'interrogation philosophique son étoile polaire et poser les fondements d'une culture pénétrée d'esprit chrétien.

Apparaît ainsi une seconde tâche : l'élaboration d'une anthropologie théologique. En raison de la séparation de la nature et du surnaturel, celle-ci s'est en effet fragmentée. Elle est même devenue impensable. Sur la base d'une anthropologie théologique, il sera possible de construire une morale théologique. Aujourd'hui presque toutes les « théologies » morales, qu'elles soient classiques ou non, sont prisonnières d'un extrinsécisme hérité de cette séparation de la nature et du surnaturel. Or, nous l'avons vu, le tout de l'homme se joue à notre époque sur les décisions touchant le début et la fin de la vie humaine. Pour être compris, l'enseignement du magistère, qui me paraît

(43) C'est la pensée de *Gaudium et Spes*, n° 22.

raisonnable et rationnel (44), doit être expliqué grâce à des « théologies » qui puissent rendre compte de ses fondements. L'extrinsécisme le rend impossible. Les divisions qui nous paralysent, nous catholiques, en sont le signe et la conséquence.

Une troisième tâche sera, à mon avis, œcuménique. Vatican II, avons-nous dit, n'a pas seulement lancé un œcuménisme catholique, il a mis en lumière la dimension œcuménique de la doctrine chrétienne par la manière dont il a repris la Tradition. Cette dimension œcuménique requiert, à mon sens, d'élaborer une histoire proprement théologique de la doctrine et de l'Eglise et une mise en perspective théologique du dialogue œcuménique : en ce qui concerne la réforme, les confessions ne prennent aujourd'hui leur sens qu'en fonction de la dignité de l'homme et de la négativité de l'esprit. En d'autres termes, toutes les confessions, celle des catholiques et celles des protestants, reconnaissent la dignité de l'homme, qui est d'être libre, et sont traversées par la négativité de l'athéisme.

La dernière tâche porte sur la liturgie. Il y a quelques années, notre revue a publié un article du Père Balthasar sur la « dignité de la liturgie » (45). On me permettra d'y renvoyer le lecteur. Cette dernière tâche est aussi la première. C'est en effet dans la célébration liturgique que se pratique la règle intérieure de la pensée chrétienne, puisque la relation réciproque de l'Ancien et du Nouveau Testament y est mise en œuvre pour célébrer l'Acte du Christ qui les unit l'un à l'autre en Lui. C'est là aussi qu'est célébrée la vie en son Origine et en sa Fin, de telle manière que le début et la fin de toute vie humaine y trouvent sa vérité et sa joie, même dans une douleur sans fond. Enfin, la liturgie marque la limite infranchissable du dialogue œcuménique : au moment où tant d'entre nous perçoivent à quel point nous nous situons au-delà de nos divergences confessionnelles,

(44) Je ne connais pas d'exemple d'une doctrine semblablement cohérente. Il me semble que, si je n'étais pas chrétien, je l'adopterais pour cette seule raison et ce serait un motif de me convertir. La déclarer rationnellement insuffisante me paraît provenir soit d'une myopie intellectuelle soit d'une suffisance arrogante. Il n'en résulte pas qu'elle ne pourrait pas être perfectionnée, ni qu'elle est à l'abri de toute critique.

(45) Dans *Communio III*, 2, 1978, 2-6.

la célébration eucharistique nous fait éprouver dans nos corps que nous sommes insérés dans un Corps qui nous déborde et nous rend solidaires de tous ceux qui nous ont précédés dans la foi. L'impossibilité de partager la table eucharistique avec nos frères protestants marque la place concrète de Jésus notre Sauveur. Passer outre par principe reviendrait à se passer du Sauveur. Qu'on le veuille ou non, une telle action répondrait à la logique de l'athéisme. Une telle épreuve, qui dépasse les seules forces humaines, appartient à la dimension œcuménique dégagé par Vatican II. Elle donne la mesure de la raison théologique.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie de lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris), professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. *Guide de lecture de H.-U. von Balthasar, Les grands textes sur le Christ*, Desclée 1991. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

Philippe CORMIER

Apologie contre le nouvel insensé

Je suis venu pour une remise en question.

Jean 9, 39

Les siens vinrent pour s'emparer de Lui, disant : « Il a perdu le sens. »

Marc 3, 21

Insensé, cette nuit même on te redemande ta vie !

Luc 12, 20

N'EST-IL pas insensé d'écrire contre l'insensé, de se fatiguer, à l'abri de la pluie et du soleil, au sec et au frais, contre qui ? contre les insensés qui vivent ? Contre ceux qui pensent (1) ? J'entends par ceux qui « vivent » ceux qui « mangent le peuple » du psaume 14 (13), ceux qui « bafouent les petits », autrement dit les injustes, les mauvais, les « viveurs », nous tous qui pratiquons la prudente rétention de nos biens, honorables selon le monde, possédants et désirants.

Ce qu'il y a à en dire a tant de fois été redit et réécrit, après que le Christ, portant la Loi à sa perfection, l'eut dit une fois pour toutes : *comme moi je vous ai aimés...* (Jean 13, 34), qu'il ne reste plus qu'à *faire* : effectuer la conversion, le retournement qui nous ferait enfin regarder nos frères les plus répugnants comme des christes, nos frères les plus séduisants comme des christes ; non seulement l'immigré à qui l'on voudrait, rendant son esclavage héréditaire, voler le *jus soli*, le droit du sol, mais aussi notre femme (ou notre mari), nos enfants, nos amis, nos *proches*.

(1) Cf. S. Anselme, *Proslogion*, Ch. II.

La loi du Christ n'est-elle pas insensée, qui envisage, discrètement (2), le renoncement, les trois conseils évangéliques (pauvreté, obéissance, chasteté) comme réponse aux trois tentations (possession, pouvoir, puissance), parce qu'à l'horizon de la vie, valant plus que la vie, s'est mis à briller le trésor de la vie divine ? La surnaturelle morale de l'Évangile est pour le moment, à vue humaine, contre nature, contestant sans tapage, à cause du trésor d'amour, jusqu'à la légitime défense : Jésus se laisse saisir et conseille de se laisser « mettre la main dessus » (*manu capere*), réduire en esclavage (3), à cause de l'Évangile (« faites-vous serviteurs »).

Ma vie, nul ne la prend, c'est moi qui la donne (Jean 10, 18).

Donner, d'un don sans retour, sans obligation, voilà qui n'est pas sensé et culmine sur la croix.

Aujourd'hui, les tentations sont légitimées en Occident sous deux figures complémentaires et solidaires.

En premier lieu celle de la *jouissance*. Si en effet la vie ne procurait plus de jouissance, elle ne serait plus digne d'être vécue ; c'est ce qui explique les nouvelles attitudes en faveur de l'euthanasie et de l'eugénisme.

En ce qui concerne l'euthanasie, on oublie, au nom du désir individuel absolutisé et coupé de la prise en compte de toute appartenance, que la dignité de la vie humaine procède de son humanité même et nullement du sentiment, subjectif par définition, de sa propre valeur ou de sa propre déchéance : la vie humaine mérite d'être respectée et accompagnée jusqu'à sa fin, ce qui va contre une fin qu'elle se donnerait arbitrairement et plus encore contre la légalisation d'une telle fin, qui reviendrait à légaliser une forme d'homicide volontaire.

L'eugénisme est comme l'envers de l'euthanasie : il a l'ambition de *produire* un homme conforme, au lieu de l'accueillir tel qu'il est (ce qui ne va pas, bien entendu, sans

le devoir de le soigner en s'appuyant le cas échéant sur les découvertes de la génétique).

La seconde figure est alors celle de la *technique* qui rend possible ce qui ne l'était pas auparavant et donc, avec le temps, qui rend, pourquoi pas ? tout possible, et dont le rôle est désormais de faire concurrence à la nature, de construire autant que possible de toutes pièces, de fabriquer le nouveau *sujet* de la jouissance. Jadis en effet, il fallait, pensait-on, se résigner à souffrir, à être malade, à mourir. Aujourd'hui, il devient possible de se rendre maître de ces maux et même de produire le but par excellence du désir : la jouissance, pas autrement qu'en produisant peu ou prou le sujet de cette jouissance. La génétique se découvre comme le champ privilégié et illimité de l'exercice de cette nouvelle maîtrise.

Ce qui est légitime aujourd'hui ne l'est donc ni au nom de la Nature en tant qu'elle se trouve donnée, ni d'une loi naturelle qui ferait valoir ses droits contre l'encombrante « surnature », mais au nom d'une autre et nouvelle « surnature » sans transcendance : la jouissance fabriquée et consommée *in vitro*.

Le naturalisme païen avait en effet trouvé un véritable accomplissement éthique dans l'idée de loi naturelle et de respect universel de la nature humaine, chez les Stoïciens ainsi (osons ce raccourci) que dans son prolongement christianisé : la morale kantienne fondée formellement sur le respect inconditionné de la *personne* humaine. L'humanisme personnaliste codifié dans les droits de l'homme, la libre proposition de son accomplissement et dépassement dans les conseils évangéliques, voilà ce qui constitue irréversiblement le sol cependant menacé de la culture et de l'éthique en Occident.

Or l'hédonisme technologique régulateur des nouvelles sciences de la vie est en passe de devenir notre nouveau maître : pour lui, les Béatitudes n'ont aucun sens. Non seulement les Béatitudes, mais la raison naturelle en laquelle la nature humaine se saisit et se réfléchit au sein d'une Nature.

Les Béatitudes, parce que le nouvel hédonisme débarassé du péché les concurrence directement sur le plan de

(2) « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, Matthieu 6, 3.

(3) *Mancipium* définit l'esclave.

la nouvelle sur-nature (4) : qu'avons-nous encore besoin d'être sauvés, nous qui avons tout sous la main par le biais d'une universelle *mancipatio* exercée sur le cosmos enfermé dans un petit écran cathodique ?

La raison naturelle également, parce que la technique devenue un nouveau *logos* (techno-logie) n'est plus seulement la réalisation de la « raison instrumentale » (5), mais représente l'avènement d'une nouvelle rationalité qui fait d'une pierre deux coups : passant par-dessus la folle transcendance chrétienne, elle abolit dans l'immanence la référence à une « nature humaine » *donnée* une fois pour toutes, ainsi qu'à la Nature dans son ensemble ; elle parle plus volontiers d'éco-système, d'éco-logie et construit pour la Nature des « maisons » (6) et des réserves. Ce n'est plus la maison dans un monde mais le monde dans une maison (de verre, transparente comme une éprouvette), la réduction techno-logique de la Nature au logiciel de tous les logiciels.

Le nazisme, premier régime à la fois anti-chrétien et eugéniste, a signé l'acte de naissance *politique* de la nouvelle rationalité. Comme tous les bébés, celle-ci en effet commença par être un monstre avant de grandir et de s'assagir en social-démocratie aujourd'hui victorieuse du communisme, son autre misérable, pour lui avoir transmis médiatiquement l'irrésistible image de soi jouissant (C'est en effet face à *l'image* de la réussite occidentale que le communisme s'est démoralisé et effondré, évaluant la pénurie généralisée dans laquelle il subsistait, si bien que ce n'est pas tant le « capitalisme » qui l'emporte que son image) : le triomphe du nouvel armement, c'est-à-dire de la technologie civile (marginale militaire) œuvrant au nom de la valeur suprême : l'hédonisme consumériste,

(4) Il ne s'agit plus en effet de conflit entre les fins de la nature finie et celles, infinies, qui font passer le naturel dans la surnature, comme dans la problématique thomiste ; à celle-ci s'oppose radicalement l'entreprise moderne de maîtrise de l'homme sur sa propre nature, allant jusqu'à concevoir l'abolition de cette nature comme libératrice et émancipatrice.

(5) Cf. Adorno et Horkheimer, 1944 et 1969, *Dialectique de la raison*, tr. fr. Gallimard, 1974, et d'autres philosophes de « l'École de Francfort » animés d'un louable souci éthique et d'un honnête sentiment de culpabilité collective eu égard à l'épisode nazi.

(6) Il y en a une près de chez moi.

semble total. Les guerres sanglantes sont désormais réservées aux peuples sous-développés, les « nouvelles guerres » se déroulant dans les laboratoires et les cabinets de consultants. Or le régime nazi, loin d'avoir été seulement et simplement un moment critique de la conscience et de l'identité allemande, constitue un élément fondateur du nouvel occident a-chrétien, hédoniste et eugéniste : la valeur la plus profonde et la plus *saisissante* du nazisme, à savoir l'exaltation de l'individualité innocente de Siegfried, la décision d'autre part de créer cet homme nouveau, la prise en charge enfin de ce projet par l'État et la Science, n'ont pas été autant qu'on pourrait le croire rejetées dans les ténèbres extérieures par les sociétés dites démocratiques, mais, refoulées, elles habitent « notre » culture et « nos » valeurs, à travers l'affirmation païenne, violente en son temps, subreptice en le nôtre, de la volonté de puissance technologique (médicale, eugéniste, mais aussi « communicationnelle ») au service d'un individualisme générique : l'exaltation de l'individu *conforme* — conforme tant à la logique du désir qu'au pouvoir de la science. Une telle conception de l'individu faisant de l'auto-exaltation, de la jouissance, la fin ultime, s'oppose bien évidemment à la transcendance de la personne comme indisponible à la science, jusques et y compris dans son corps.

La nouvelle barbarie est donc, une fois remise de l'épisode nazi, grosse d'un avenir pacifique et apparemment paisible, dans des bulles faites de « nouveaux matériaux composites ». Voilà qui nous amène à observer que la distinction initiale, qui pouvait sembler si considérable, entre « vivre » et « penser », n'est peut-être pas plus qu'une distinction de raison, penser n'étant pas tant une modalité du vivre que vivre, pour l'homme une modalité du penser. Il n'y a pas de vie humaine en effet qui soit si dépourvue d'intentionnalité qu'elle se réduise au fait d'être vivant (au sens biologique) ; la moindre intentionnalité, se saisissant de quelque chose de la vie, s'empare de la vie, du tout de la vie, nécessité comprise, l'engageant dans le mode réflexif de la responsabilité. En cela, la vie des « braves gens » est tout aussi pensante que celle des « intellectuels » et la vie est engagée dans la pensée à chaque fois qu'il s'agit de *décider* de laisser naître ou non, de laisser mourir ou non, de donner la mort ou non, à chaque fois donc que la responsabilité comme sphère des valeurs est engagée.

« C'est ce qui sort de la bouche de l'homme qui est impur » (7).

L'intention et la décision éthique, le choix spirituel et la conversion deviennent ce qui qualifie la vie, la *valeur* découverte comme la vérité du tout de la vie, englobant la vie même. Le point de vue éthique, *avant* la foi et comme préalable à la foi, opère déjà à lui seul une conversion de la vie dans la pensée, un renversement du pouvoir exclusif de la vie. Nietzsche ne l'a que trop bien vu, faisant là-dessus la vérité, nettoyant la vie de la morale, ouvrant la carrière à une nouvelle morale, celle d'une sur-humanité non plus asservie aux vieilles valeurs humanistes (morale d'esclave), mais identifiée par la volonté de puissance. Interprétons la puissance du côté de la technique, la volonté du côté de la jouissance, leur différence, ainsi qu'une différence de potentiel, génératrice d'effets, produisant d'une part le mouvement de la volonté jouissant de vouloir plus que de pouvoir, car le retour sur soi de la jouissance est plus intentionnel que factuel, et d'autre part l'exercice de la puissance — en fin de compte celle, technique, du Niebelung (8) : une puissance de nains, non de dieux, désespérante.

Nous sommes donc amenés à découvrir que la nouvelle rationalité (hédoniste-technologique), appartenant tout aussi bien à l'ordre de la vie que de la pensée, identifie et désigne aujourd'hui l'insensé du psaume, un insensé qui n'est « plus ce qu'il était » mais « post-chrétien » (croit-il) et « post-moderne » (9) (pense-t-il).

Notre insensé, à la Nature, oppose l'Histoire, non plus finalisée par quelque messianisme ou progressisme que ce soit, mais comme production techno-scientifique par l'homme de son auto-dépassement (l'auto-dépassement de

la « nature humaine ») vers ce qui est de proche en proche techno-logiquement possible (10) et qui constitue d'emblée le nouveau transcendantal, régulateur sur les plans éthique (ce qu'il en reste) et juridique : ce qui est possible, *parce que c'est possible*, a le droit d'exister, selon une logique de puissance qui s'oppose à la fois à la Nature, puissance anhistorique, et à l'eschatologie, laquelle implique une historicité se référant à autre chose qu'elle-même. S'il est possible de créer, par génie génétique, de « nouveaux hommes » les laboratoires *doivent* avoir le droit de le faire ; bien plus, ces hommes de l'avenir ont le droit d'exister, davantage que tous les ratés de la nature. L'ennemi de la nouvelle rationalité, c'est par conséquent d'un côté la référence à des « droits de la personne humaine » arc-boutés aux vieilles essences (11) ; de l'autre côté, c'est l'Homme-Dieu en qui est divinisée, d'esclave qu'elle était de sa finitude, la nature reconnue comme créée (non divine *a priori*). Le retournement eschatologique qui fait dire à Paul : il n'y a plus ni esclave ni homme libre (cf. Ga 3, 28) car « vous êtes ressuscités avec le Christ » (Col 3, 1), voilà qui représente une insupportable concurrence pour le nouveau *logos*. Si l'insensé n'est plus ce qu'il était, le Christ et son Église, autant que la référence à un droit naturel et imprescriptible de l'humanité, demeurent et demeureront pour lui l'ennemi.

Mais il ne videra plus les églises au moyen de persécutions violentes ; au contraire, il invitera à consommer du spirituel-esthétique comme on visite les vieux monuments transformés en musées ; on reconstituera aux chandelles les liturgies grégoriennes ou orthodoxes, les messes de la Sixtine, les offices salzbourgeois. Au peuple privé de mémoire, on offrira toujours à plus bas prix de quoi prolonger et poursuivre sa jouissance actuelle, de telle sorte qu'il n'ait jamais le temps d'être dans le besoin, jouissant à chaque instant de l'apparition de ce qui va satisfaire le

(7) Cf. *Matthieu* 15, 10-19. Il n'y a rien de naturellement impur.

(8) Alberich, dans *l'Or du Rhin* de Richard Wagner.

(9) Nous entendons ici par *moderne* l'époque qui revendique l'autonomie de la nature (en particulier humaine) par rapport au surnaturel, marquée dans les sciences par une suite de ruptures avec l'aristotélisme (entre les XIV^e et XVII^e siècles) et qui se clôt avec l'avènement de l'ingénierie génétique, la « fabrication » du vivant et l'intelligence artificielle. C'est la rupture de l'ancien rapport à la Nature (celui de la Renaissance et des Lumières) qui caractérise la post-modernité : celle-ci trouve son origine la plus ancienne dans le nominalisme, dès le xiv^e siècle.

(10) Cf. Pindare, 3^e *Pythique* (tr. Les Belles Lettres, 1931), cité par P. Valéry en exergue du *Cimetière marin* et par A. Camus (*Mythe de Sisyphe*) :

O mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible.

(11) L'idée de personne humaine ne peut être maintenue si l'on renonce à l'idée de nature humaine, à quelque chose qui est constitutif *a priori* de l'humanité de quelque homme que ce soit.

besoin présent. Les petits et les grands n'auront plus le temps d'avoir besoin d'être sauvés, car le temps, même « libre », sera occupé, mieux que par une armée étrangère. Le maître insensé ne vendra plus au peuple insensé de jeux du cirque ; il lui offrira de jouer lui-même à des semblants en vraie grandeur des jeux du cirque et de tous les autres jeux de la vie, dans un universel et « communicationnel » (12) échange fictif des rôles (la dimension symbolique réduite à sa plus simple expression, la différence entre le réel et l'imaginaire tendant vers le zéro de la bienheureuse indifférence), le tout technologiquement régulé par saisie et traitement de l'information, et rétro-décision en temps réel. L'attente sera supprimée par la bonne gestion des attentes — donc par leur anticipation et, mieux encore, par leur production ainsi que par la disparition de l'opposition entre spectacle et spectateur.

Voilà qui donnera en permanence un contenu au mot démocratie, la télématique abolissant l'espace et restaurant l'exercice direct de son imaginaire pouvoir par le *demos*, le peuple : on pourra l'interroger à tout instant sur ses désirs — ce pour quoi il conviendra que les nouveaux citoyens soient connectés de manière multi et même omnidirectionnelle pour «être-là».

L'avenir est donc, plutôt qu'à la parole donnée et échangée entre des personnes, au langage et aux langages, aux algorithmes, à la convention généralisée, par opposition à tout ce qui peut résister à la convention et par conséquent parasiter la communication : la nature têtue, la charité, l'obscur mal personnel.

Le nouveau *logos* de la nouvelle rationalité est et sera auto-référentiel, mais dans le cadre de systèmes devenus si vastes et si complexes qu'à chaque instant le *tout* passera pour l'horizon de déploiement du signifié et que le principe de totalité (13) passera pour un principe de finalité et même pour une résolution de la question de la trans-

endance et des fins dernières (14), aux yeux de quiconque n'aura pas pris le temps d'y penser en s'enfermant dans une chambre (15) que l'on aurait oublié de remplir à temps d'information. L'avenir n'est pas au vide, mais au plein d'informations et à la pseudo-plénitude que procurera leur consommation permanente abolissant l'opposition entre vérité et illusion.

L'auto-référence signifie non seulement l'arbitraire du signifiant, mais l'arbitraire du signifié dont la seule condition d'existence est l'appartenance à un système construit sur le modèle de l'axiomatique : la transcendance d'un référent quelconque est invalidée, conçue comme non-pertinente et même comme une impertinence sémiologique. Les maîtres du nouveau *logos* sont déjà et seront les logiciens capables de construire toutes les logiques possibles, et de là tous les modèles possibles du possible, travaillant, soumettant à la question le principe de compatibilité, le faisant reculer toujours davantage, dans l'entreprise de subsumption du réel sous des modèles toujours plus puissants et pertinents.

Réduire le réel à du langage, et qui plus est, à un langage bien formé, constitue pour la nouvelle raison l'objectif le plus stratégique qui puisse être parce que (elle l'a appris au catéchisme puis l'a oublié mais le sait) la création est la performance de Dieu, celle qui dénote sa compétence de locuteur et par la même occasion, suppose-t-on, de créateur de la langue dans laquelle est parlé le «Verbe» de ladite création, son *eidōs* (forme). Logiciens donc, mais aussi mathématiciens, linguistes et concepteurs d'intelligences artificielles sont les fonctionnaires de la nouvelle raison devenue bien plus qu'instrumentale : en rivalité mimétique avec le *Logos* divin, lui-même Forme de la création.

Si cela, aujourd'hui, est, et a trouvé naissance dans le monde chrétien, c'est parce que le *Logos* s'est donné à connaître, s'exposant comme Vie, corporellement à la vue,

(12) Cf. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

(13) Dans les faits, des totalités finies, mais devenues, par accumulation, si complexes qu'elles dépasseront l'entendement individuel.

(14) L'opinion prévaut déjà depuis longtemps qu'il s'agit là d'une question spéculative, et secondairement pratique au sens où elle m'habiterait véritablement -- avant son rejet dans la poubelle des opinions.

(15) Cf Pascal, *Pensées* 131 et 139 (Br.).

au goût et au toucher, et comme Parole, à l'ouïe, manifestant au sein du monde un modèle, un type de « raison » dans lequel la « forme » de l'énonciation et le « contenu » de Vérité font un avec l'acte de vivre d'un homme, l'Homme-Logos, L'Homme-Verbe : Chemin, Vérité, Vie. Raison indépassable parce que dépassant toute opposition finie, c'est elle qui a servi de principe à l'essor de la « raison occidentale », lui assurant une efficacité non-pareille parce qu'effectivement rationnelle (16), au regard de tous les modes de pensée mythologisants dans lesquels la rationalité n'est jamais que fragmentaire, restreinte, jamais généralisée ni réfléchie dans sa propre théorie, parce que non principielle.

La question qu'il faut poser à l'esprit calculateur de l'insensé est en dernière analyse la suivante : jusqu'à quel point la nouvelle raison peut-elle s'émanciper de son principe qui est *Théo-Logos*, Parole révélée ? Car la langue de cette Parole, créée, est la langue de l'Amour (*Agapè*) à jamais indéchiffrable par les ordinateurs.

Philippe Cormier, né en 1948, marié, trois enfants, travaille dans la formation des enseignants à l'IUFM de Nantes. Publications : articles. En préparation : *Généalogie de la Personne*, Critéion, Paris.

(16) En particulier dans la théologie comme instance critique au sein de la croyance : seule la foi chrétienne résiste complètement à sa propre théologie en ce sens qu'elle est la seule croyance à inclure de plein droit en soi-même sa propre théorie comme activité rationnelle, réflexive et critique; bien loin que celle-ci puisse être amenée à réduire son objet (par ex. à un mythe), elle est amenée à se constituer positivement, à partir de ses exigences propres, comme foi réfléchissante, sur le mode théorétique, sans abdiquer aucune des exigences de la raison.

Alain de LIBERA

Albert le Grand et Maître Eckhart : les raisons d'une « mystique »

À la mémoire de F. Brunner
(+ 1^{er} novembre 1991)

Nous voulons ici défendre une idée simple : l'histoire de la pensée philosophique et théologique du Moyen Age est un moment (un long moment) dans ce que nous appellerons avec P. Vignaux une *histoire des états de la raison*, ou, pour reprendre l'expression qui entendait définir le sens même de notre enseignement à l'École Pratique des Hautes Études, une histoire des *rationalités religieuses*. L'objectif est donc clair : il s'agit de rappeler la dimension rationnelle et rationaliste des théologies médiévales, de comprendre le travail *intellectuel* du théologien sous le toit de l'Église. Pour ce faire, nous indiquerons à grands traits quelle est, sur le Moyen Age, notre perspective, puis nous évoquerons, en guise d'illustration, le cas de deux théologiens philosophes : Albert le Grand (+ 1280) et Maître Eckhart (+ 1328).

1. Profession de foi

Il est un aspect du travail historique qui touche à l'exégèse — l'exégèse des lieux communs. C'est particulièrement le cas pour le Moyen Age : l'historiographie a là de ces constantes qui font que, jusqu'à un certain point, le travail est toujours à reprendre. Écoutons Durkheim décrire

ce qu'il appelle *le drame de la scolastique* : « La scolastique a introduit la raison dans le dogme, tout en se refusant à nier le dogme. Entre ces deux puissances, elle a essayé de tenir la balance égale ; ce fut à la fois sa grandeur et sa misère. » Quelle singulière manière de dire que les scolastiques, autrement dit — et jusqu'à preuve du contraire — des *théologiens chrétiens* ont fait de la théologie ! Qu'eussent-ils dû faire pour échapper tout à la fois à cette grandeur et à cette misère ? Je ne vois que deux possibilités : il leur fallait soit *renoncer* à introduire la raison dans le dogme, soit, l'introduisant, en tirer les conséquences pratiques et *donc* nier le dogme. Pourquoi *renoncer* ? Et pourquoi *donc* ?

Parce que tout cela découle du même présupposé de Durkheim, selon lequel *raison* et *dogme* sont des termes mutuellement exclusifs.

Parce que la sempiternelle alternative de « foi et raison » qui généralement encadre toute approche de la pensée médiévale procède de cette même fatalité logique qui règle les marchés de dupe, et que, de ce fait, elle s'entendrait mieux à s'énoncer enfin directement sous sa forme archétypale : « la bourse *ou* la vie ! »

Parce que, sous l'égide de cette Raison-là, l'histoire humaine s'achève nécessairement en paradoxe : il faudrait, aujourd'hui comme hier, non plus seulement choisir entre le fidéisme et l'agnosticisme, mais, mieux encore, osciller intimement, vertigineusement, d'un pôle à l'autre.

Une « époque tourmentée, ballottée entre le désir de rester fidèle à l'Église et le besoin croissant de comprendre » : voilà donc le Moyen Age durkheimien. Un médiéviste ne peut que s'étonner d'une telle description. De quelle sorte d'évidence tire-t-on le principe de cette inéluctable *mise en ballottage* ? Où prenons-nous que le théologien médiéval *doive* percevoir, poser, accepter ou même découvrir une incompatibilité structurelle entre ce que dit, a dit ou pourra jamais dire l'Église et l'intelligence de sa propre foi ? Où voit-on le besoin de comprendre se heurter au désir de rester fidèle à l'Église sinon dans la fiction d'une communauté fondée sur le supposé principe chrétien d'un *je n'en veux rien savoir* et rejetant irrémédiablement de son

sein tous ceux qu'animerait le *désir naturel de connaître* célébré par Aristote ?

Dans tous les scénarios bâtis à distance pour expliquer ou reconstituer le drame de la scolastique, on commet la même pétition de principe : on suppose, sans vraiment le dire, qu'il y a drame, ou plutôt, on fait comme s'il ne pouvait y avoir que drame, parce que tout *intellectuel*, fût-il théologien, doit nécessairement à nos yeux, et comme par essence, se définir dans un conflit avec une institution — si possible avec l'institution qui l'abrite ; parce qu'un intellectuel *chrétien* doit avoir mal à l'Église pour mériter son label, bref avoir affaire à la transgression ; parce que, enfin, l'Église elle-même doit apparaître comme un appareil de coercition, une machine à censurer où quelque archaïque *besoin* d'attachement *doit* immanquablement venir contenir les libertés du *désir*.

Après bientôt vingt-cinq ans passés à étudier l'histoire de la pensée médiévale, j'ai acquis au moins *une* certitude : il n'y a pas de drame de la scolastique. Comment dire cela ? Il faudrait tout embrasser simultanément, et sur dix siècles : la périodisation (le haut et le bas Moyen Age), la diversité des milieux humains, celle des institutions (le cloître, l'école, l'université) — autrement dit : des *règles* d'existence —, la variété des expressions littéraires et des pratiques pédagogiques, des itinéraires et des apprentissages, celle des milieux et des pouvoirs, bref, il faudrait savoir décrire des *formes de vie*. Ce type d'histoire n'existe pas. On peut le mimer à distance.

Il n'y a pas de drame : cela veut dire qu'il y a des travaux intellectuels, de très longues patientes, des passions, sans doute aussi des douleurs privées, cela veut dire qu'il n'y a pas ce tête-à-tête pour sujet de pendules — *La raison face à la foi*. Allons au plus court : le Moyen Age n'est pas l'époque de l'histoire humaine où la raison grecque a, pour la première fois, rencontré ou plutôt affronté le « mode de représentation issu du judéo-christianisme ». La rencontre est beaucoup plus ancienne, elle fait partie de l'histoire de l'Église, de l'histoire du christianisme antique — ce qu'on appelle la « patristique » -- et elle s'est poursuivie au-delà, en Syrie ou en Irak ; sa forme médiévale latine appartient, elle, à l'histoire des institutions, disons des

institutions de chrétienté (comme l'Université) — encore n'épuise-t-elle pas la totalité du phénomène.

Il est temps d'invoquer ici quelques principes de méthode : un médiéviste, un historien *des* théologies médiévales ne doit pas confondre raison et rationalité. Il y a une, ou plutôt *des rationalités religieuses*. Quand, selon Durkheim raison et dogme et/ ou foi s'affrontent, il faut voir qui, dans chaque camp, porte les armes : deux rationalités, deux systèmes de pensée. Et — cela va de soi — pour qu'il y ait lutte, deux systèmes qui, par quelque aspect, *communiquent*. Il y a assurément un sens à tenter d'écrire l'histoire des rapports entre le *néoplatonisme et les trois monothéismes*, ou, plus modestement, à vouloir en suivre une ou deux pages dans la tradition que l'on connaît le mieux, il n'y en a pas à identifier, d'un côté, Église, théologie et foi et, de l'autre, à regrouper philosophie et rationalité sous l'incertain patronage de tous les réprouvés. La raison est pluriforme dans son histoire — la « raison grecque » elle-même a une histoire, une *Ueberlieferungsgeschichte*, dans les mondes hellénistique, romain, abbasside, andalou, latin. D'autre part, il y a plusieurs Moyen Age (un juif, un arabe, un chrétien oriental, un occidental), comme il y a divers types de rationalités religieuses et non-religieuses : certain types sont homogènes (c'est ce qui autorise, par exemple, à rapprocher les vues des mutakalimun arabes et des nominalistes latins sur le problème de la causalité naturelle), d'autres ne le sont pas.

Second principe : le modèle du *conflit des facultés* ne peut être identique à celui du *drame de la scolastique* ni, surtout, à celui de *l'opposition entre foi et raison*. Il n'est pas juste de présenter le Moyen Age comme l'époque de l'abaissement, pour ne pas dire de la disparition, de la philosophie au bénéfice de la théologie. Ceux que nous appelons « philosophes » — disons, pour simplifier, les Maîtres de la faculté des arts, les *professeurs* de philosophie du XIII^e siècle — n'étaient ni meilleurs philosophes ni pires chrétiens que les théologiens ; ils n'étaient pas non plus des philosophes chrétiens : ils enseignaient la philosophie dans l'Université, institution de chrétienté. Surtout, ils n'avaient pas à vivre à titre privé la contradiction de la raison et de la foi. Si l'éthique kantienne du *Devoir* a pu, à une certaine époque, se faire morale professionnelle banalisée

et promouvoir — en l'espèce du maître d'école — la seule forme de pratique réellement innocente qu'ait jamais connue l'intériorisation de la contrainte administrative, les enseignants-chercheurs de la rue du Fouarre n'ont, eux, jamais eu, au tournant des années 1270, à vivre le secret *déchirement* qu'est censé avoir provoqué la mise en demeure théologique.

Certes, il y a les condamnations et les censures. Mais comment opposer là philosophie et Église ? Il ne faut pas généraliser au Moyen Age le type d'intervention — contre Aristote — pratiqué sous le pontificat d'Innocent III. Quand en 1210 le concile de la province ecclésiastique de Sens présidé par l'archevêque, Pierre de Corbeil, condamne Amaury de Bène et David de Dinant, ordonne la destruction matérielle des cahiers (*quaternuli*) de David, et interdit « sous peine d'excommunication tout enseignement, public ou privé (*publice vel secreto*), portant sur les livres de philosophie naturelle d'Aristote et leurs commentaires », le statut promulgué par le légat pontifical, Robert de Courçon, organisant l'université de Paris n'existe pas encore ; proclamé en 1215, il répètera la mesure antérieure : le centre, ou plutôt, la *nature* du dispositif de censure n'en a pas moins changé. Il changera encore. Quand le 1^{er} avril 1272 la faculté des arts de l'université de Paris proclame son propre statut, interdisant *elle-même* au maître et à l'étudiant ès arts de disputer une question *purement théologique*, c'est une profession qui s'organise : transgresser n'est pas prendre le Ciel d'assaut, c'est s'exposer à des poursuites pour exercice illégal de la théologie. Quand le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, agissant à l'instigation du Pape Jean XXI, ci-devant auteur des *Summulae logicales* — ce Lagarde et Michard de la logique médiévale — condamne 219 thèses, ce n'est pas la théologie qui blesse à mort la philosophie : c'est un *groupe de théologiens qui en attaque un autre, et même plusieurs autres* au moins autant qu'il n'attaque certains « artistes » : l'averroïste Siger de Brabant est peut-être visé, le théologien Thomas d'Aquin ne l'est pas moins (il le sera bien plus encore quand, la même année, une mesure similaire sera prise à Oxford par son *confrère* Robert Kilwardby). En fait, il faut bien comprendre que si les relations de la philosophie et de la théologie sont conflictuelles, ce n'est pas

parce que leurs vérités ou leurs démarches s'opposent entièrement, mais bien parce que leurs territoires respectifs se recouvrent partiellement. Le philosophe n'est pas l'adversaire du théologien, il est ni plus ni moins son *concurrent*.

Le phénomène n'est pas neuf. Dès l'antiquité tardive les relations de la philosophie païenne et de la théologie chrétienne se sont placées sous le signe de la concurrence : l'épisode, cher à Augustin, du vol de l'or des Égyptiens lors de la fuite en Égypte (*Exode* 3, 22 et 12, 35) est véritablement l'emblème de l'histoire des relations entre philosophes et chrétiens : chacun a par le vol, plutôt que par la force, voulu persuader le monde qu'en prenant à l'autre ce qui était à lui, il ne faisait que reprendre son propre bien. Le christianisme apportait une révélation, le monde païen a su trouver les siennes — des *Oracles chaldaïques* à la « Révélation d'Hermès Trismégiste » — et les philosophes accueillirent tout cela pour faire pièce au Christianisme : l'espérance, la foi, l'attente d'une expérience unitive du transcendant, le désir passionné du Salut, tout cela a traversé l'âme tardo-antique. Mais les chrétiens ont, eux aussi, trempé dans cet extraordinaire mélange de théurgie et de théologie, de spiritualité et d'intellectualité, où baignaient les derniers philosophes, et ils ont su baptiser, voire hébraïser, tout ce que le monde « grec » a tenté de leur opposer. C'est ainsi qu'Origène attribue tantôt à Salomon, tantôt à Abraham, à Isaac et à Jacob la paternité de la philosophie ; ailleurs c'est le scénario bien connu d'un Moïse héritier de la sagesse des Égyptiens et — une fois identifié à Musée — promu au rang de père de la pensée grecque ; ou bien encore c'est le thème, cent fois repris, d'un Platon disciple des prophètes d'Israël (une idée qui avait effleuré l'esprit même des penseurs hellénistiques — un Numénios ne s'exclame-t-il pas : « Qu'est-ce que Platon sinon un Moïse qui parle grec ! »). Quand en 1292, Roger Bacon fait explicitement naître la philosophie de la révélation prophétique, l'idée est donc loin d'être neuve même en Europe : elle est, pour ainsi dire, aussi vieille que la patristique. La rationalité n'a jamais souffert de monopole : même au XIII^e siècle, les théologiens étaient éminemment conscients du rôle de la raison dans la *continuité de l'histoire humaine*. Il ne faut donc pas s'étonner si les grands

choix du Moyen Âge ne passent pas selon nous entre foi et raison, théologie et philosophie *comme telles*.

- D'une part, la philosophie telle que la concevaient les médiévaux dans leur ensemble était restée ce qu'elle était dans l'Antiquité tardive : un aristotélisme néoplatonisé, autrement dit un système de pensée qui culminait lui-même dans une théologie propre, une théologie philosophique. À cet égard, il est bien clair que c'est comme théologie non chrétienne que la « philosophie » pouvait s'opposer à la théologie chrétienne : théologie, cela signifie aussi éthique.

- D'autre part, la théologie elle-même, autrement dit : la théologie révélée, n'a jamais cessé d'être une théologie rationnelle. En d'autres mots : il y a diverses sortes de théologie chrétienne dans le Moyen Âge latin ; toutes ne font pas la même place à la raison ; certaines dénoncent la « vaine curiosité » des savoirs profanes, mais aucune ne renonce *en fait* à leur équipement rationnel ; l'irrationalisme n'est pas une attitude théologique médiévale ; l'irrationalisme et l'hostilité à la philosophie sont deux choses distinctes.

- En outre, le thème bien connu de la *réduction des arts à la théologie* — disons : la subordination de la philosophie à la théologie — ne peut d'aucune façon être assimilé à une subordination de la raison à la foi, *si subordination* désigne ici quelque chose comme le *sacrificio dell'intelletto*, l'espèce d'autodafé intérieur, d'auto-mutilation ou de renoncement morbide au meilleur de soi-même censé caractériser le type nietzschéen du prêtre. Au vrai, quand même il y serait assimilable, il resterait que cette assimilation renverrait à un phénomène marginal, qui ne pourrait se réclamer d'aucune légitimité particulière, et exclurait aussi bien du Panthéon chrétien un Albert le Grand qu'un Thomas d'Aquin.

- Enfin, la théologie a, c'est le moins qu'on puisse dire (et contre toute attente), fait progresser la philosophie *comme telle* : elle a, ici ou là, fait exploser, par les problèmes même qu'elle lui posait, les structures ou les modèles de pensée aristotéliens. Si, pour prendre un seul exemple, les médiévaux ont connu des logiques admet-

tant des lacunes dans les valeurs de vérité (ce qu'on nomme aujourd'hui *truth-value gaps*), si certains esprits se sont élevés jusqu'à l'idée de la possibilité d'une réalisation d'états contradictoires dans la nature, bref si certains auteurs ont renoncé au principe de bivalence, tandis que d'autres suspendaient le (faut-il dire *sacro-saint* ?) principe de contradiction, ce n'est pas parce que, philosophes de métier, ils ont développé contre les théologiens les possibilités latentes de la logique d'Aristote, c'est parce que, théologiens de métier, ils ont, contre Aristote, répondu par des notions nouvelles à des problèmes nouveaux et spécifiquement théologiques — de l'assignation du moment précis de la transsubstantiation à l'analyse des propriétés logiques du mouvement angélique. Le progrès existe : il n'emprunte pas toujours les itinéraires recommandés.

2. Confirmation

Notre thèse étant formulée, ou plutôt son cadre le plus général étant posé, il nous faut, sans doute, venir aux exemples. On parle ici d'Albert le Grand et de l'École dominicaine allemande des XIII^e et XIV^e siècles. De prime abord ce choix peut déconcerter. Chacun sait que la principale figure de l'École d'Albert, Maître Eckhart, a été condamnée par le pape Jean XXII, pour avoir, selon la formule bien connue, « voulu savoir plus qu'il n'en convenait ». À invoquer un tel courant ne risque-t-on pas de prouver le contraire de ce que l'on a voulu montrer ? La Bulle *In agro dominico* (1329) frappant Eckhart, maître de l'université de Paris ayant « enseigné bien des thèses qui obnubilent la vraie foi dans les cœurs de nombreux fidèles », et ce, non pas même à l'Université, mais bien « principalement dans ses prédications devant le vulgaire », n'est-elle pas la preuve par excellence que, malgré tout ce que l'on a pu dire, le conflit de la foi théologique et de la raison philosophale est et reste indépassable ? N'est-ce pas la plus éclatante confirmation du fait que si, au Moyen Âge, la philosophie a déjà du mal à vivre entre les murs des institutions scolaires, il lui est impossible ou, plus exactement, rigoureusement proscrit d'en sortir ? N'est-ce pas le signe que le Moyen Âge est bien cette terrible époque

de l'histoire occidentale où, comme en témoigne l'équivalence des expressions — il faudrait presque dire des sobriquets — de « *philosophi theologizantes* » sive « *theologi philosophantes* », il était à la fois interdit de philosopher en faisant de la philosophie, de philosopher en faisant de la théologie, et de faire de la théologie en faisant de la philosophie ?

Nous avons consacré plus de la moitié d'un livre à tenter de décrire le mouvement de contagion qui, des conflits universitaires parisiens des années 1260-1270 déterminés par une certaine professionnalisation de la philosophie, aboutit, dans l'Allemagne des années 1310-1320, à une déprofessionnalisation de cette même philosophie, sinon dans le maniement de l'intégralité de ses savoirs, du moins dans la mise en œuvre de l'essentiel de son éthique. Nous avons suivi là, plus en détail, l'itinéraire d'Albert et d'Eckhart — d'Eckhart, surtout, médiateur de la culture universitaire dans le monde des couvents et des béguinages.

Il faut ici résumer. La marque propre, spécifique de l'École d'Albert le Grand est l'adhésion à une psychologie, une noétique philosophique, faisant de l'acquisition progressive de l'« intellect » (*intellectus*) par l'homme le but de la vie humaine : un état, nommé « conjonction », à vrai dire plus divin qu'humain et qui, par le fait même, était le plus souvent désigné du titre impersonnel d'« intellect saint » ou « divin ». C'est cette doctrine de la conjonction, *coniunctio*, *applicatio* ou *connexio*, qui sous la rudesse de l'idiome arabo-latin renouait avec la vieille doctrine de la *hénôsis* (« union ») chère au néo-platonisme d'Alexandrie, qui, avec les principes d'une théorie de l'âme empruntée à Aristote, a inspiré la jeune théologie allemande. C'est par rapport à elle, à son idée du progrès de l'homme dans l'être par l'exercice de la pensée, que se sont déterminés tous les successeurs d'Albert en Rhénanie : Dietrich de Freiberg, Eckhart ou Berthold de Moosburg. Une théologie de l'intellect : voilà le type de philosophie qu'Albert a durablement imposé dans les pays germaniques, durant que ses contemporains parisiens et oxoniens sacrifiaient les uns au problème de l'être, les autres à celui du langage. Par-là, la philosophie tendait à se présenter comme une authentique forme de vie.

Le contenu de cette forme de vie était cela même qu'Aristote définissait comme l'objet de la théologie philosophique : la contemplation des êtres séparés. L'état caractéristique de cette contemplation philosophique pouvait être appelé « félicité intellectuelle » (1).

Indissolublement spéculative et éthique, la conception albertinienne de la philosophie comme forme de vie contemplative procédait évidemment de sources diverses, pour ne pas dire syncrétiques : elle empruntait beaucoup, cela va sans dire, aux péripatéticiens de terre d'Islam (Farabi, Avicenne, Averroès) (2), mais elle recherchait aussi obstinément le patronage des commentateurs byzantins de *l'Éthique à Nicomaque*, Eustrate de Nicée et Michel d'Ephèse. L'équation maintes fois formulée par Albert entre la doctrine arabe de l'intellect acquis (*intellectus adeptus*) et la doctrine « grecque » de ce qu'il appelait « intellect possédé » (*intellectus possessus*) (3) avait pour fonction d'établir le caractère authentiquement péripatéticien,

(1) Cf. Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des xiii^e et xiv^e siècles*, (Institut de philosophie et de sociologie de l'académie polonaise des sciences), Ossolineum, Éditions de l'Académie polonaise des sciences, Wrocław, Varsovie, Cracovie, 1968, p. 16 et du même auteur, « A Mediaeval Theory of Felicity », *Dialectics and Humanism*, 2-3 (1986), p. 229-235.

(2) Les théologiens des xi^e et xiv^e siècles ne connaissaient pas l'épître d'Averroès intitulée *Sur la possibilité de la conjonction avec l'Intellect agent*. La notion de conjonction était, toutefois, suffisamment expliquée et illustrée dans son *Grand commentaire sur le De anima* pour que, complétée par la théorie des degrés de l'intellect exposée dans le *De anima* d'Avicenne, s'en dégage une véritable doctrine de la contemplation philosophique. Suivant à la lettre Averroès, c'est Albert le Grand qui, le premier, a fait de la conjonction formelle avec l'Intellect agent l'objet d'une véritable « espérance philosophale » (*fiducia philosophantium*) --- thème farabien transmis par le *Grand commentaire* (III, comm. 36 ; Crawford, p. 502, 661-664) -- et c'est lui qui, bien avant Dante et les « averroïstes latins », a défini la « félicité intellectuelle » comme la réalisation même de cette espérance.

(3) Selon Albert la conjonction de l'homme avec l'Intelligence n'est pas une idée essentiellement arabe, c'est la charte même du péripatétisme gréco-arabe. A *l'intellectus adeptus* de Fârâbî — auteur qui, pour lui, inaugure toute la doctrine philosophique de la « conjonction » de l'homme à l'Intellect séparé — répond *l'intellectus possessus* d'Eustrate, classé parmi les « sages grecs », aux côtés de Porphyre et d'Aspasius : « Cette doctrine (de l'intellect acquis) est la très antique position de tous les péripatéticiens, telle que l'a déterminée al-Fârâbî. Sa thèse essentielle est que l'intellect possible est l'espèce de tous les intelligibles et qu'il n'est en aucune manière une puissance matérielle par rapport à eux. Par après, vinrent les sages grecs, je veux dire Porphyre et Eustrate, Aspasius et Michel d'Ephèse, et bien d'autres encore : tous -- à l'exception d'Alexandre qui épousa le parti d'Epicure — oui, tous soutinrent que l'intellect de

donc, à ses yeux, autoritatif, d'une *reformulation éthique de la philosophie* qui, ultimement, culminait dans cet état que le futur *Docteur universel* ne craignait pas de caractériser avec Aristote comme « divin ». Cette *divinisation*, ainsi entendue, allait rester un mot d'ordre pour la théologie rhénane.

Mais, dira-t-on, où est ici la Raison ? Vous nous parlez de « conjonction », d'« intellect possédé », d'« union » — tout cela n'a rien à voir avec la rationalité : ce n'est ni de la philosophie ni de la théologie, c'est de la *mystique*. Il faut s'entendre.

Il est vrai que la doctrine d'Albert n'est pas de l'aristotélisme au sens strict, qu'elle est, par ses intermédiaires gréco-arabes, tout imprégnée de plotinisme : mais cela, précisément, c'est encore de la philosophie. La dimension religieuse, spirituelle et, au-delà du spirituel, noétique, du néoplatonisme n'entame en rien son caractère philosophique. L'originalité de la position albertinienne est donc ailleurs. Elle ne réside pas dans le fait d'avoir, comme tant de ses prédécesseurs (Fârâbî, notamment), cherché l'« harmonie » (littéralement la « symphonie ») des deux « grandes voies philosophiques », le platonisme et l'aristotélisme, mais bien dans l'idée d'une progression *ascétique* de l'âme humaine, s'élevant petit-à-petit de la connaissance du monde sublunaire jusqu'à l'intuition intellectuelle des réalités séparées.

Qu'il y ait ici-bas une félicité récompensant un effort philosophique entendu comme *détachement* progressif de l'âme humaine par rapport au sensible et *acquisition* de l'intellect, telle est l'idée centrale de la pensée albertinienne qui a été reprise par l'école dominicaine allemande. Écoutez un Maître Eckhart. D'où viennent les notions *d'abgescheidenheit* et *d'einunge*, que l'on traduit précisément par « détachement » et « union » ou « unition », sinon du lexique latin d'Albert et, en deçà d'Albert, d'un aristotélisme

l'homme était un *intellect possédé* et qu'il n'était pas de la nature même de l'Intelligence. Et ce que les sages grecs appelaient *intellect possédé*, les philosophes des Arabes, Avicenne, Averroès, Abubacher et d'autres l'ont appelé *intellect acquis*, car ce qui est possédé est d'une nature différente de celle du possesseur », Albert le Grand, *De XV problematibus*, I ; Geyer, p. 32, 62-71.

néoplatonisant que le génie propre d'Eckhart a su prendre de manière globale sans s'attacher à une doctrine ou une réalisation particulières. Il fallait un certain sens de la philosophie pour voir l'« affinité structurelle » (le mot est de Gilson) liant entre elles les notions de « conjonction » chez Averroès et d'« union » chez Denys, pour suivre la trace de la *hénôsis* néoplatonicienne jusque chez le grand théologien de l'Église grecque. C'est ce qu'a fait Eckhart. Mais il a fait plus encore.

L'idée même de raison, que l'on voudrait, peut-être, opposer ici à cette dérive théurgique de la philosophie que l'on dit *mystique rhénane*, cette idée même, Eckhart est l'un des premiers à la frapper en allemand et à la prêcher en vulgaire. Regardons les mots : *vernunft*, assez rare, *vernünftigkeit*, beaucoup plus fréquent, et leurs dérivés : *vernünftig* et *vernünftiglich*. Qu'est-ce qui s'énonce là ? La « raison », la « rationalité », le « raisonnable », le « raisonnablement ». Sans aucun doute. C'est le cas, par excellence, de tous les passages où Eckhart cite les Pères latins. Mais, quand il parle en son propre nom ou lorsqu'il cite un philosophe (« un maître dit »), il ne s'agit plus de « raison », il s'agit d'*intellect* et il faut entendre : *intellect*, *intellectualité*, *intellectuel*, *intellectuellement*. La vraie raison eckhartienne est l'intellect, la *ratio superior*, tournée vers Dieu. La supposée « mystique » eckhartienne est d'abord une théologie de l'intellect. On ne le jurerait pas à lire ses traducteurs, c'est pourtant le cas. Un exemple suffira. Soit le Sermon 37, *Vir meus servus tuus mortuus est* (*Seigneur, mon mari, ton serviteur, est mort*, R 4, 1) : commentant à la fois Augustin et Avicenne parlant de « deux visages de l'âme » (*von zwein antlützen der sêle*), Eckhart explique : l'un « est tourné vers ce monde et vers le corps » ; « l'autre est tourné directement vers Dieu, en lui la lumière divine est sans relâche, et elle opère au-dedans. Seulement l'âme ne le sait pas, car elle n'est pas chez elle ». Et le maître d'ajouter : « Daz vünkelîn der vernünftigkeit, blôz in gote genomen, dâ lebet der *man*. » J. Ancelet-Hustache traduit : « Quand la petite étincelle de l'âme est saisie en Dieu dans sa pureté, l'homme vit. » N'est-ce pas plutôt : « La petite étincelle de l'intellect, seule en Dieu, c'est là que vit le *mari* » ? On dira que la différence est minime. Non. Une lecture place Eckhart dans la lignée de la théologie

albertinienne de l'intellect, elle le rapatrie dans la longue durée du péripatétisme ; l'autre, le laisse dans le *no man's land* de la « mystique spéculative ». Or dire que l'âme est seulement « chez elle » (*dâ heime*) dans l'intellect, ce n'est pas poétiser. Dans les traductions *mittelhochdeutsch* du *Compendium theologiae veritatis* du premier disciple d'Albert, Hugues Ripelin de Strasbourg, *heimlichkeit* et *heimlich* rendent les mots *mysterium* et *secretum* : le *chez soi* de l'âme selon Eckhart, son *intimité*, n'est donc autre que son *secret* : cet *abditum mentis* augustinien, ce « fond secret de l'âme » que, quelques années avant la prédication eckhartienne, Dietrich de Freiberg identifiait explicitement à l'*intellect agent des philosophes*.

Où est alors l'irrationalisme ? Où placer le conflit entre la foi et la raison si cher à l'historiographie ? On nous dit qu'avec le *mysticisme de Maître Eckhart*, plus tard relayé par un Nicolas de Cues, l'aristotélisme est attaqué, et « la scolastique cédant la place à un retour de la sainte ignorance, la science rationnelle s'efface devant une piété affective ». Le diagnostic est sans aucun doute vrai pour une partie du XV^e siècle, pour ce qu'on appellera la *dévotion moderne*. Faut-il pour cela reconduire la notion de *mysticisme eckhartien* ? N'est-il pas évident, au contraire, que ce que propose Eckhart c'est l'accomplissement de l'aristotélisme néoplatonisant dans le christianisme ? S'il y a une rationalité du « discours mystique » d'Eckhart, une rationalité *religieuse*, c'est celle qui lui permet de comprendre la théorie philosophique de l'âme dans une théologie de la grâce, d'englober la théologie (philosophique) de l'intellect dans une théologie (chrétienne) de l'habitation intérieure. Ultimement, donc, la rationalité eckhartienne est celle-là même de la métaphysique : une métaphysique du Verbe. « Verbum caro factum est et habitavit in nobis » : « Le Verbe s'est fait chair et a habité en nous, habitavit in nobis, id est habitauavit (Jean, 1, 14), c'est-à-dire qu'il s'y est fait habitus » — voilà ce qu'ose le *Commentaire de Jean* (4). Ce Christ habitus, voilà l'expression qui, chez Eckhart, signe un rapport *d'ayance* qu'il ne faudrait pas

(4) Cf. Maître Eckhart, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, § 118, in *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, Cerf, 1989, p. 234-235.

assimiler brutalement à une identité dans l'être. Certes, être chrétien, cela signifie d'abord pour lui « être par le Christ et être dans le Christ » (*esse per Christum et esse per Christo*). Mais il insiste bien là-dessus : « C'est de ce qu'une chose a en elle qu'elle reçoit son nom et son être. » Or, si Thomas dit : *omne ens (creatum) est esse hab-ens*, Eckhart complète : l'homme est cet être qui ayant n'a pas et n'ayant pas a (qui habens non habet et non habens habet). En proclamant que la grâce de l'Incarnation est en vue de la grâce d'inhabitation/ adoption, l'exégèse eckhartienne de Jean 1, 14 met décidément en place la philosophie par rapport à la théologie : la métaphysique n'est pas ultimement contemplation du cosmos, elle veut aller au-delà — jusqu'à Dieu.

« Exposer par les *raisons naturelles des philosophes* ce qu'affirment la foi chrétienne et l'Écriture dans l'un et l'autre Testament » : tel est, on le sait, la visée exégétique d'Eckhart. Elle n'aurait aucun sens, de la part d'un chrétien, *lebemeister* et *lesemeister*, si elle ne procédait pas d'une vision de la « symphonie » de philosophie et théologie à partir de ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'Évangile. Non pas seulement parce que, comme l'affirme le *Commentaire de Jean* : « Ce que l'Évangile contemple c'est l'être en tant qu'être », mais bien plutôt, parce que, comme l'énonce ce même *Commentaire* (§ 444) : « C'est de la même source que proviennent la vérité et l'enseignement de la théologie, de la philosophie naturelle, de la philosophie morale, des savoirs pratiques et théoriques, et même du droit positif. » Au fond Eckhart ne dit rien d'autre qu'Origène : toute la philosophie était déjà dans l'Écriture. Mais il accentue particulièrement l'aspect néotestamentaire, car il s'attache, avant tout à la métaphysique, et que la métaphysique à laquelle il pense est celle de Jean.

L'idée n'est pas neuve. Elle vient de Thomas : aucune contemplation n'excède celle de Jean ; son Évangile qui est à la fois la perfection, la plénitude et la hauteur de la *contemplatio*, contient à ce titre et sur un mode d'unité tout ce qui relève de la morale, de la physique et de la métaphysique au sens courant du terme. Contempler avec Jean ce qu'Aristote cherchait à voir, sans y parvenir, tel est

le programme d'Eckhart. Pour le prédicateur, pour le chrétien, cela signifie que la philosophie s'achève dans la contemplation de l'Évangile, comme la nature s'achève dans la grâce, que *l'homme noble* célébré dans maints traités ou sermons n'est pas seulement l'homme de l'intellect cher aux averroïstes latins, mais, comme d'ailleurs chez Albert, l'homme de la *hénôsis*, d'une union qui n'est plus seulement conjonction avec l'intellect séparé, mais être un avec l'Unique Un, *adoption*. Écoutons la *Predigt* 15, Eckhart philosophe et théologien s'y livre tout entier :

« Notez avec attention ce qu'Aristote dit des esprits détachés dans le livre qui se nomme *Métaphysique*. Le plus grand de tous les maîtres qui aient jamais traité des sciences de la nature parle de ces purs esprits détachés, dit qu'ils ne sont formes d'aucune chose et qu'ils reçoivent leur être fluant directement de Dieu ; et ainsi, ils refluent et reçoivent leur être fluant directement de Dieu, au-dessus des anges, et ils contemplent l'être pur de Dieu sans diversité (5).

Aristote nomme cet être limpide et pur un « quelque chose ». C'est ce qu'Aristote a jamais dit de plus élevé sur les connaissances de la nature, et aucun maître ne peut dire quelque chose de plus élevé, si ce n'est dans l'Esprit saint.

(5) Eckhart parle ici des Intellects séparées, et il suppose la distinction faite par Albert le Grand entre ces Intellects purs de toute attache et l'intellect de l'homme, forme d'un corps et qui, « n'étant pas intellect par essence, l'est seulement par acquisition » ou « continuation » avec l'Intellect agent séparé (*De causis et processu universitatis*, II, 2, 26, Borgnet, p. 518a). Mais, précisément, Eckhart n'adopte ce point de départ que pour le subvertir entièrement : l'homme noble, *l'homme détaché* s'élevant au-dessus de la nature, cesse d'être « intellect par acquisition » pour se faire dans la grâce plus que les Intellects par essence (Eckhart attribue le même terme, *abegescheiden*, aux Intellects habituellement dites *séparées* et à l'homme en grâce). L'homme noble va jusqu'à l'Un unique « au fond de l'âme, où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul fond ». Cette « apothéose », cette déification n'ont plus rien d'aristotélicien : c'est la théophanie suprême, dont parle Jean Scot Erigène dans le *De divisione naturae* I, 9, P122, 449B-D ; Sheldon-Williams, p. 52, 22-54, 14). La singulière affirmation de la *Predigt* 43 : *Die sêle gebirt fizer ir got fiz got in got* (« L'âme engendre à partir d'elle-même Dieu à partir de Dieu en Dieu ») me paraît d'ailleurs être une application à l'état pérégrin de la description de la vision bienheureuse tirée par Jean Scot de Maxime le Confesseur (« *acceptio perfectionis divinae beatitudinis non extra .e sed in se et ex deo et ex se ipsis efficitur* »).

Mais moi je dis que l'homme noble ne se contente pas de l'être que les Intelligences saisissent sans forme et dont ils dépendent directement : seul l'Un unique le satisfait. »

Alain de Libera, né en 1948. Marié, deux enfants. Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses). Enseigne l'« Histoire des théologies chrétiennes dans l'Occident médiéval ». Principales publications : *Introduction à la Mystique rhénane, D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, OEIL, 1984 ; *La Philosophie médiévale*, (QS ? n° 1044), Paris, PUF, 1989¹ et 1992² ; *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1990 ; *Penser au Moyen Age*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.

Jean GREISCH

La Raison au pluriel

LE dialogue interculturel nous a habitués de longue date à accepter la pluralité irréductible des visions du monde.

Mais avons-nous le droit, comme le suggère notre titre, de décliner la raison elle-même au pluriel, ou cette déclinaison est-elle synonyme de déclin, de déchéance, voire d'abdication de la raison ? La raison au pluriel : la fin de la raison ? Partons d'un fait incontestable : de nos jours certains philosophes travaillent à installer une diversité étonnante au sein même de la rationalité scientifique. Dans son ouvrage récent, *Adieu la raison* (1), au titre et au ton provocateur, Paul Feyerabend a donné une allure délibérément provocatrice à cette revendication. Le véritable titre de cet ouvrage serait sans doute « Adieu au rationalisme », car c'est bien contre un certain rationalisme, qui offre une image glacée et distordue de la science, que se dirige la polémique de l'auteur qui estime qu'il est aujourd'hui devenu nécessaire de sceller un nouveau pacte entre la diversité culturelle et la pensée scientifique. Certains estimeront évidemment que le remède proposé, à savoir un anarchisme méthodologique jubilatoire, est pire que le mal qu'il entend combattre. Toujours est-il que cette entreprise montre que le problème de la pluralité se pose jusque dans la citadelle de l'épistémologie, ce qui montre au moins une chose : qu'un certain scientisme qui travaillait avec un modèle monolithique est devenu irrecevable.

À supposer que non seulement nous ayons le droit d'opérer de tels passages au pluriel, mais qu'ils sont inévitables, la question devient celle du sens de ce pluriel : signifie-t-il l'éparpillement, la dissémination intégrale de

(1) Cf. Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, 1987, trad. fr. *Adieu la Raison*, Paris, Seuil, 1987.

figures absolument hétérogènes de la raison, au point que celles-ci deviennent incommensurables ? C'est ce passage à la limite qu'accomplissent certains philosophes néo-wittgensteiniens en absolutisant et en radicalisant la notion wittgensteinienne de « jeu de langage » et de « forme de vie ». Autant il y a des formes de vie, autant il y a des jeux de langage, autant de « rationalités » différentes. En effet, à supposer que chaque jeu de langage obéisse à une grammaire spécifique, c'est-à-dire à un certain nombre de règles de jeu qui en définissent la rationalité interne, il y aura autant de « rationalités » distinctes qu'il y a de jeux de langage. On comprend facilement qu'une dissémination aussi éclatée fasse elle aussi peur et suscite la méfiance. En présence d'une telle diversité, comment justifier encore la prétention de la philosophie d'être un discours en charge d'une certaine universalité ? D'où la revendication de retrouver au moins un minimum de rationalité transversale. Mais pour cela il faut braver l'interdit wittgensteinien qui ne veut pas entendre parler de la forme générale de la proposition, c'est-à-dire, dans la terminologie des *Investigations Philosophiques*, de la « grande question » de l'essence même du langage, d'un jeu de langage qui serait la condition de possibilité de la compréhension de tous les autres.

Même si, face aux outrances wittgensteiniennes, nous parions sur la possibilité d'une pluralité « à risques limités » — ce serait une définition possible de ce qu'il faut entendre par « raison herméneutique » —, il conviendra de distinguer soigneusement plusieurs niveaux du problème. Je suggère de distinguer au moins un niveau *diachronique* et un niveau *synchronique*.

1. La raison dans l'histoire

Au niveau diachronique, il s'agit de se rendre à l'évidence que la raison elle aussi a une histoire qui n'est pas seulement anecdotique, accidentelle et événementielle, mais qui lui est intrinsèque. Il y a une histoire non seulement des opinions philosophiques, mais une historicité constitutive de la raison elle-même. Se pose alors la question des conditions de déchiffrement de cette histoire.

Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Husserl dans la *Krisis*, Eric Weil dans la *Logique de la philosophie* ont chacun à sa manière tenté de définir cette intelligibilité intrinsèque des aventures de la raison, qu'elle soit occidentale ou non occidentale. Chacun d'eux a compris qu'il ne suffit pas d'égrener une rhapsodie de figures historiques de la raison. La tâche est plus difficile : c'est le principe qui commande ce devenir qui doit être identifié pour que cette histoire devienne intelligible. En ce sens, la tâche d'une interprétation spéculative de l'histoire de la philosophie est de montrer comment le concept, principe d'unité, en s'incarnant dans l'histoire, peut triompher de la diversité pure (2).

2. Pluralité *ad intra* et pluralité *ad extra* de la raison

Au niveau synchronique je suggère de distinguer une pluralité *ad extra* et une pluralité *ad intra*. La première concerne le rapport entre la rationalité proprement philosophique et d'autres figures de la raison, qu'il s'agisse de la rationalité théologique ou de la rationalité scientifique, sous la double forme des sciences exactes et des sciences humaines. Face à cette pluralité, dont on sait le caractère irréductible, je formulerai un double pari. D'abord que le philosophe n'a pas le droit de se retirer dans sa propre tour d'ivoire. Même si les conditions d'une rencontre pensante entre la philosophie et les sciences sont devenues incomparablement plus difficiles que du temps de Platon et d'Aristote et même que du temps de Descartes et de Leibniz, la philosophie ne doit pas se dérober au défi que lui adresse la raison scientifique. Répéter aveuglément à la suite de Heidegger : « La science ne pense pas » (*die Wissenschaft denkt nicht*) est une stratégie d'immunisation dangereuse. D'où la nécessité de pratiquer des conversations triangulaires, par exemple en matière de philosophie

(2) Pour une analyse plus détaillée, je renvoie à mon étude « "Le poème" de l'histoire. Un modèle herméneutique de l'histoire de la philosophie et de la théologie » in : *Interpréter*. Hommage amical à Claude Geffré, Paris, Ed. du Cerf, 1992.

de la religion, la « conversation triangulaire » entre une approche philosophique et théologique du phénomène religieux et l'approche propre aux sciences humaines de la religion. Ou encore, pour citer un second secteur, celui de la philosophie du langage, une conversation triangulaire entre philosophes, logiciens et linguistes. Il y a fort à parier que la pratique de ces conversations n'aboutira jamais à la construction d'un système englobant qui satisfera tous les partenaires. Si cette « politique des frontières (épistémologiquement) ouvertes » rend chacun des partenaires plus modeste dans ses prétentions, elle aura déjà atteint son but. Mais peut-être peut-on faire un pas de plus et parier, comme le montre Jean Ladrière (3) dans ses travaux, sur une unité « eschatologique » de ces diverses figures de la raison, une unité que nous ne pouvons plus inscrire dans un système actuellement disponible, mais qui inspire notre recherche à la manière d'une idée régulatrice à laquelle il est impossible de renoncer.

Il y a enfin ce que je propose d'appeler la diversité *ad intra* de la raison philosophique elle-même. Pour une raison d'actualité, qui apparaîtra dans un instant, c'est elle que je voudrais examiner un peu plus en détail ici. Depuis Kant au plus tard, une raison devenue plus critique à l'égard d'elle-même, découvre que le déploiement des trois questions fondamentales : *que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?* s'effectue sur des plans de rationalité distincts, même s'ils ne sont pas totalement séparés, mais se présupposent les uns les autres. Une raison pure ordonnée au champ du savoir et de ses conditions de possibilité, une raison pratique ordonnée à la question de l'agir moral, enfin une raison qui, dans une sorte de passage à la limite, prend en charge la question de l'espérance, découvre sa propre pluralité interne et par le fait même affronte sous le signe de la pluralité la question de sa propre identité en tant que raison philosophique.

(3) Cf. en particulier Jean Ladrière, *L'articulation du sens*, tome I-II, Paris, Ed. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1984.

3. Qu'est-ce que la philosophie ? Une question une et multiple

Tôt ou tard — souvent plus tard que tôt — tout philosophe qui se respecte doit tenter de répondre à la première personne (*respondeo dicendum !*) de la façon dont il entend la question : « Qu'est-ce la philosophie ? » ou ses équivalents : « Qu'est-ce que philosopher ? » ou encore : « Qu'appelle-t-on penser ? », etc. Il s'apercevra alors bien vite que non seulement les réponses ne font pas l'unanimité, mais même pas les formulations de la question ! L'étonnant est que, même à ce niveau très élémentaire, on peut discerner une multiplicité des formes de la question. Le premier discernement portera ainsi sur les présuppositions implicites des trois questions évoquées à l'instant (ou d'autres, car la liste des formulations possibles n'est évidemment pas close !).

1. « Qu'est-ce que la philosophie ? » : en optant pour cette formulation, le titre « philosophie » évoque d'abord une discipline scolaire, dont il s'agira de définir les contenus, les axiomes, les méthodes, etc. Qu'elle soit épistémologique ou entendue en un sens plus large, une interrogation de ce type est mue par la conviction que la philosophie existe déjà, elle n'a pas besoin d'être inventée.

2. « Qu'est-ce que philosopher ? » : en revenant du substantif au verbe, on passe d'une discipline à une activité, éventuellement même à la description d'une manière d'être. Rien ne garantit alors que cette activité, et la ou les manières d'être qui en sont solidaires, devrait être restreinte à une classe sociale très déterminée, les professeurs de philosophie, et aux lieux institutionnels où ils exercent leur métier : l'école ou l'université, avec ses facultés de philosophie. Dans cette optique, on souligne volontiers que les « philosophes » les plus créatifs de la modernité (Descartes, Spinoza, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, etc.) n'ont jamais été des professeurs de philosophie. De là à conclure que l'enseignement signifie la mort de la philosophie, il n'y a qu'un pas, que certains franchissent allègrement. Ce faisant ils commettent une énorme injustice à l'égard des grands enseignants que furent Kant, Hegel, Schelling, Husserl et Heidegger.

C'est pourquoi il est sans doute préférable de ne pas se laisser mystifier par ce faux problème. Le vrai problème est ailleurs : entendue au sens verbal d'une activité, la question : « qu'est-ce que philosopher ? » se charge facilement de connotations existentielles qui, le cas échéant, peuvent prendre une allure plus ou moins dramatique : « qu'est-ce qui m'a poussé à me jeter dans les bras de cette sorcière ? ; qu'est-ce que je fais au juste quand je crois, veux, prétends faire de la philosophie ? »

3. « *Qu'appelle-t-on penser?* » : avec cette troisième question, la plus « moderne » et la plus inédite, nous accomplissons une sorte de passage à la limite : de la philosophie à la *pensée*, dont la première ne semble être qu'une réalisation historique particulière (4). L'avantage d'un tel déplacement est d'attirer l'attention sur le fait qu'il y a de la « pensée » également en dehors de la philosophie, dans la science, dans la religion, dans l'art. La philosophie n'a donc pas le monopole de la pensée, ni même de la « raison » ! D'où la nécessité de définir en sa spécificité l'exercice proprement *philosophique* de la raison, à la différence d'autres formes de pensée.

C'est justement ce que tentent de faire Gilles Deleuze et Félix Guattari dans un ouvrage important qui vient de paraître sous le titre laconique : *Qu'est-ce que la philosophie ?* (5). De cet ouvrage, qui aurait pu s'intituler : « Éloge de la philosophie », car c'est bien d'un éloge qu'il s'agit, j'extraits trois motifs centraux qui déterminent une idée très précise de la philosophie qui mérite d'être soumise à discussion dans le présent contexte :

1. Le philosophe comme ouvrier du concept : une conception « constructiviste » de la philosophie

L'éloge de la philosophie qui compose la première partie de l'ouvrage, repose sur une thèse fondamentale, répé-

(4) L'analyse de ce déplacement forme l'objet principal du célèbre cours de Heidegger : *Was heißt Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954 ; trad. fr. A. Becker et G. Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959.

(5) Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Ed. de Minuit, 1991.

tée d'innombrables fois : « La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts » (6). Le philosophe sera un ouvrier de concepts ou il ne sera rien, car la philosophie « est la discipline qui consiste à *créer* des concepts » (7). « Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie » (8). Ou encore, sous forme d'une question rhétorique : « Que vaudrait un philosophe dont on pourrait dire : il n'a pas créé de concept, il n'a pas créé ses concepts ? » (9).

La définition de la philosophie comme « connaissance par purs concepts » (10) ne va évidemment pas de soi. Elle comporte des refus clairement marqués. D'abord le rejet de ce que la philosophie ne peut ou ne doit pas être : « Elle n'est pas contemplation, ni réflexion, ni communication » (11). Deleuze donne ainsi congé à trois paradigmes centraux de la philosophie qui soit ont fait époque, soit voudraient faire époque aujourd'hui. D'abord le modèle grec de la *theoria*, où la philosophie est fondamentalement contemplation du monde des essences, que celles-ci soient inscrites au ciel des idées comme chez Platon ou se rencontrent à même les individus, comme chez Aristote. Ensuite le modèle des philosophies à la réflexion qui domine la philosophie moderne de Descartes à Husserl en passant par Kant. Enfin, le modèle plus récent de la communication. La critique vise principalement la rationalité dite communicationnelle de J. Habermas et de K. O. Apel. C'est surtout ce modèle qui est soupçonné de ne représenter qu'une forme particulièrement sournoise d'« idéalisme intersubjectif » (12) qui dilue tous les problèmes dans la discussion interminable, alors que la tâche véritable du

(6) *Ibid.*, p. 8.

(7) *Ibid.*, p. 10.

(8) *ibid.*, p. 10.

(9) *Ibid.*, p. 11.

(10) *Ibid.*, p. 12.

(11) *Ibid.*, p. 11.

(12) *Ibid.*, p. 12. Pour rendre justice à la problématique habermasienne, on aurait intérêt à associer à l'idée de *discussion* celle d'*argumentation*, une notion que Deleuze n'utilise jamais ! Cf. à ce sujet l'ouvrage remarquable de Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience*. 1. Le sujet et le verbe. 2. Les ordres de la reconnaissance, Paris, Ed. du Cerf, 1991.

philosophe est de « créer d'indiscutables concepts pour des problèmes qu'on s'est assigné » (13).

Définir la philosophie comme production de concepts, cela implique la tâche, assez rarement entreprise de nos jours, de tirer au clair la nature du concept comme réalité philosophique. Deleuze s'y attelle dans le premier chapitre de l'ouvrage, intitulé précisément : « Qu'est-ce qu'un concept ? » (14).

La thèse liminaire est qu'« il n'y a pas de concept simple » (15), monolithique, puisque chaque concept comporte plusieurs composantes, dont il effectue l'articulation interne. On se rappellera que dans sa géniale doctrine du Concept, Hegel avait lui aussi cherché à exprimer l'idée que « le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recouplement » (16). Sans doute aurait-il ajouté aussitôt : et de *remembrement*, mais c'est là une idée qui n'est nullement étrangère à la pensée de Deleuze.

Les concepts sont créés en fonction de *problèmes*. Cette connexion est essentielle. Tant qu'on n'est pas en mesure de dire à quel genre de problème un concept veut apporter une réponse, on aura toutes les chances du monde d'avoir affaire à un pseudo-problème, ou à un concept non-opérateur.

« Tout concept a une histoire » (17), l'histoire — parfois très longue (« Deux mille ans sont parfois nécessaires pour mettre au monde un concept », dit Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*) — du problème auquel il se rattache, et de la prise de conscience progressive de ce problème (par exemple la nature exacte du « problème *d'autrui* » auquel le concept *d'altérité* veut apporter une réponse). Il a aussi « un devenir qui concerne... son rapport avec des concepts situés sur le même plan » (18). C'est là l'autre aspect de la

complexité conceptuelle. A la complexité *ad intra* (pluralité des composantes qui entrent dans la formation d'un concept) vient s'ajouter une complexité *ad extra* (lien avec d'autres concepts).

De cela découlent trois déterminations centrales pour comprendre la nature du concept :

1. « Chaque concept renvoie à d'autres concepts, non seulement dans son histoire, mais dans son devenir ou ses connexions présentes » (19) = *historicité*.

2. « Le propre du concept est de rendre les composantes inséparables de lui » (20) = *consistance* (Hegel parlerait de *cohérence*).

3. Contrairement à la théorie classique, platonicienne et aristotélicienne du concept, celui-ci ne s'obtient pas par *genre* et *espèce*, c'est-à-dire par le jeu réglé de l'universel et du particulier. Le rejet de cette doctrine classique ne signifie pourtant pas qu'il faille la remplacer par les notions « scientifiques » plus modernes de *constante* et de *variable*. Deleuze trace de ce point de vue une frontière nette entre les « concepts » philosophiques et les concepts scientifiques. Chaque composante d'un concept philosophique doit à ses yeux être entendue comme pur «*trait intensif*», c'est-à-dire comme une «pure et simple singularité » (21).

Cela équivaut à une profession de foi *nominaliste*, un nominalisme dont il faudra définir le statut. Provisoirement, nous les caractériserons par les trois traits suivants :

— « Le concept dit l'événement, non l'essence de la chose (22). Ce n'est certainement pas un hasard si la notion scotiste *d'heccéité* surgit à cette occasion.

— Le concept n'a pas de *référence*. Il est auto-référentiel, il se pose lui-même et pose son objet en même temps qu'il est créé (23). D'où une option nette en

(13) *Ibid.*, p. 32.

(14) *Ibid.*, p. 21-37.

(15) *Ibid.*, p. 21.

(16) *Ibid.*, p. 21.

(17) *Ibid.*, p. 23.

(18) *Ibid.*, p.23.

(19) *Ibid.*, p. 24.

(20) *Ibid.*, p. 25.

(21) *Ibid.*, p. 25.

(22) *Ibid.*, p. 26.

(23) *Ibid.*, p. 27.

faveur d'un *constructivisme*. Un bon concept ne sera jamais simplement descriptif. Il ne décrit pas un objet préexistant, mais il le construit. C'est par cette option constructive que Deleuze se situe aux antipodes d'une conception phénoménologique de la philosophie.

— « Le concept n'est pas discursif » (24). Il ne consiste pas dans l'alignement d'une chaîne plus ou moins longue de propositions. « Le concept n'est nullement une proposition » (25). C'est précisément de ce point de vue que le discours philosophique se distingue du discours scientifique. Si le concept n'est pas réductible à une proposition, que peut-il donc être ? La réponse de Deleuze aurait sans doute fait l'admiration de Hegel, à l'époque où il consignait sa fameuse théorie de la « proposition spéculative » (*der spekulative Satz* (26)) : le concept est vibration pure. « Les concepts sont des centres de vibrations, chacun en lui-même et les uns par rapport aux autres. C'est pourquoi tout résonne, au lieu de suivre ou de correspondre (27). » On peut alors opposer la « discursivité » propre des autres formations rationnelles à une « digressivité » qui serait l'apanage de la seule philosophie.

À travers cette opposition, il semble que ce soit de nouveau la théorie de la « rationalité communicationnelle » qui soit visée en premier lieu. Discuter et créer forment ici une antinomie. Le vrai philosophe « a horreur des discussions » (28) et des polémiques stériles. À l'« éthique de la discussion » Deleuze oppose une « déonto-

(24) *Ibid.*, p. 27.

(25) *Ibid.*, p. 27.

(26) Cf. G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hippolyte, tome I, p. 52-56. Citons en particulier le passage suivant : « la nature du jugement ou de la proposition en général (nature qui implique en soi la différence du sujet et du prédicat) se trouve détruite par la proposition spéculative... Le conflit de la forme d'une proposition en général et de l'unité du concept qui détruit cette forme est analogue à ce qui a lieu dans le rythme entre le mètre et l'accent. Le rythme résulte du balancement entre les deux et de leur unification. De même aussi dans la proposition philosophique l'identité du sujet et du prédicat ne doit pas anéantir leur différence qu'exprime la forme de la proposition, mais -leur unité doit jaillir comme d'une harmonie » (p. 54).

(27) *Ibid.*, p. 28.

(28) *Ibid.*, p. 29.

logie du concept ». Malheureusement il ne développe pas beaucoup ce qu'il faut entendre par cette notion, de sorte que le lecteur reste sur sa faim. La seule chose qui est rejetée vigoureusement — et très justement à notre avis —, c'est la réduction de l'idée de la raison à l'exercice stérile d'une raison purement polémique qui ne sait plus que « critiquer », c'est-à-dire démolir les concepts que d'autres se sont donné la peine de construire. « Jamais un concept ne vaut par ce qu'il empêche : il ne vaut que par sa position incomparable et sa création propre » (29).

Précisément parce que la production de concepts est une authentique œuvre de création, les concepts sont signés, comme le sont les grandes œuvres d'art. De même que devant un tableau nous disons : « C'est du Van Gogh, du Cézanne, du Picasso... », devant un concept, nous devrions dire : « C'est de l'Aristote, du Platon, du Descartes, du Spinoza, du Kant, du Hegel, du Heidegger, du Lévinas, etc. ». Ce n'est donc pas par abus de langage que nous parlons de *l'esprit* de Hegel, de la *substance* d'Aristote, du *cogito* de Descartes, de la *monade* de Leibniz, du *Dasein* de Heidegger, etc. La théorie du concept de Deleuze conduit ainsi en droite ligne à une « philosophie du style », entendons par là non une théorie des effets rhétoriques de tel ou tel discours philosophique, mais une théorie des styles de pensée au sens de la philosophie du style de Gilles-Gaston Granger (30). Tous les styles philosophiques sont singuliers : « Le style, c'est le concept », pourrait-on dire.

2. Concepts et plans d'immanence : l'immanence contre la transcendance

Dans la conception constructiviste de la philosophie comme création conceptuelle, la notion de concept est inséparable de celle de plan. « Les plans, il faut les faire, et les problèmes, les poser, comme il faut créer les concepts » (31). Créer un concept revient ainsi à tracer

(29) *Ibid.*, p. 34.

(30) Cf. Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 301-303.

(31) *Ibid.*, p. 32.

un plan, ou, pour être plus précis, se doter d'un « plan d'immanence ». La notion de plan correspond alors à l'image, à l'idée qu'un philosophe déterminé se fait de la pensée. C'est en traçant un plan qu'il répond, qu'il en ait conscience ou non, à la question : « qu'appelle-t-on penser ? ». En ce sens, le « plan d'immanence est toujours unique » (32) et l'histoire de la pensée (telle que la comprend la philosophie, par exemple Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Husserl dans la *Krisis*, Eric Weil dans la *Logique de la Philosophie*) se présente comme une succession de plans d'immanence variés et distincts.

Pour Deleuze, « il est essentiel de ne pas confondre le plan d'immanence et les concepts qui l'occupent » (33), même et surtout quand on utilise les mêmes désignations de part et d'autre. Leur différence tient en particulier à ceci que si les concepts sont l'œuvre de la seule philosophie, « le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique » (34). C'est donc à ce niveau que la philosophie « communique » avec le pré-philosophique. Ce n'est pas par hasard si le nom de Heidegger surgit précisément dans ce contexte. En effet, une des principales originalités de l'exposition de la question du sens de l'être que Heidegger effectue dans les §§ 1-4 de *Sein und Zeit* consiste à maintenir en même temps deux affirmations. D'une part, que « nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être » (35) et que, de ce point de vue, « l'ontologie » n'est pas une affaire de spécialistes, mais l'affaire de tout un chacun. D'autre part, qu'il faut accepter que l'élaboration de la question du sens de l'être requiert « une conceptualité propre » (36). Puisque les concepts ne tombent pas du ciel, il faut bien les créer.

D'où un rapport assez particulier et complexe qui rattache le philosophique au non-philosophique. On pourrait facilement trouver des passages de Heidegger qui re-

couper presque textuellement la déclaration suivante de Deleuze : « Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie elle-même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d'être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s'adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence » (37).

Quel est le problème essentiel lors de l'instauration d'un plan ? « Donner consistance sans rien perdre de l'infini » (38), dit Deleuze dans une formule saisissante. Le mot « consistance » pourrait évidemment être remplacé par le terme plus hégélien de *cohérence*. Quant à la notion d'*infini*, il est interdit de l'assimiler au concept de *transcendance* ! Nous touchons ici à l'aspect le plus polémique de la conception deleuzienne de la philosophie. Toute son argumentation consiste à protéger la notion de « plan d'immanence » contre toute contamination par l'idée de transcendance. Pour ce faire, est invoqué en termes pathétiques le haut patronage de Spinoza, « le prince des philosophes », « peut-être le seul à n'avoir passé aucun compromis avec la transcendance, à l'avoir pourchassé partout » (39). Spinoza, ou le « devenir-philosophe infini », « le Christ des philosophes » (40), dont chaque philosophe devrait être un disciple, est censé avoir tracé le meilleur des plans d'immanence.

Ce qui retiendra ici notre attention, c'est le sort que Deleuze réserve à la notion de *transcendance*. Tout se passe comme si le geste inaugural de la philosophie en Occident, l'instauration d'un plan d'immanence rompant avec le règne de la transcendance, était en même temps son geste le plus constitutif, puisque c'est lui qui donne son identité spécifique à l'exercice philosophique de la raison. L'ontologie, quelque « primitive » qu'elle soit, implique malgré tout la rupture avec la théogonie. En Occident au moins, la philosophie ne consiste pas à substituer une « sagesse » nouvelle à une forme plus an-

(32) *Ibid.*, p. 41.

(33) *Ibid.*, p. 42.

(34) *Ibid.*, p. 43.

(35) *Sein und Zeit*, p. 5, trad. E. Martineau.

(36) *Sein und Zeit*, P. 6, trad. E. Martineau.

(37) G. Deleuze, *op. cit.*, p. 43.

(38) *Ibid.*, p. 45.

(39) *Ibid.*, p. 49.

(40) *Ibid.*, p. 59.

cienne de « sagesse ». Elle se comprend comme simple *philo-sophia*, comme quête de sagesse, ce qui, pour Deleuze, semble vouloir dire ceci : « Le philosophe opère un vaste détournement de la sagesse, il la met au service de l'immanence pure » (41). Tout se passe alors comme si le conflit avec la religion était connaturel à la philosophie: entre la transcendance religieuse et l'immanence philosophique, il faut choisir ! « Il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance, Être vertical, État impérial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu'il y a immanence » (42).

Une telle mise en concurrence soulève plusieurs questions :

1. L'identification de la transcendance à la verticalité d'une religion impériale n'est-elle pas extrêmement réductrice ? Ne retombe-t-on pas une fois de plus dans le vieux cliché de l'horizontal (l'immanence réservée à la Philosophie avec un grand *P*) et du vertical (la transcendance, monopole exclusif de la religion avec un petit *r*) ?

2. Tout se passe ensuite comme si cette figure verticale de la transcendance religieuse était aussitôt assimilée à une forme d'idolâtrie qu'il appartiendrait à la communauté philosophique, simple « société des amis », ne comportant aucune autorité hiérarchique, à démystifier : « Seuls des amis peuvent tendre un plan d'immanence comme un sol qui se dérobe aux idoles » (43). Mais l'amitié, même la plus forte, vient-elle à bout de toutes les formes d'idolâtrie ?

3. Si le geste philosophique instaurateur consiste dans l'établissement d'un plan d'immanence, comment expliquer le fait que, dès le commencement, les premiers philosophes aient éprouvé le besoin de produire une « théologie philosophique » et qu'ils n'ont jamais cessé de le faire tout au long de l'histoire de la philosophie ? En d'autres termes : que devient, dans cette perspective, l'hypothèse de la « constitution onto-théo-logique de la

métaphysique » ? L'onto-théo-logie elle-même ne serait-elle que l'expression ultime du triomphe de l'immanence sur la transcendance ?

C'est à cette question que Deleuze semble esquisser une réponse ambiguë, quand il pose la question : « Peut-on présenter toute l'histoire de la philosophie du point de vue de l'instauration d'un plan d'immanence ? » (44). Ce faisant, le parti-pris en faveur d'une immanence radicale n'est nullement renié, au contraire il s'exprime dans un langage « flamboyant » à souhait : « De l'immanence, on peut estimer qu'elle est la pierre de touche brûlante de toute philosophie, parce qu'elle prend sur soi tous les dangers que celle-ci doit affronter, toutes les condamnations, persécutions et reniements qu'elle subit. Ce qui persuade au moins que le problème de l'immanence n'est pas abstrait ou seulement théorique. À première vue, on ne voit pas pourquoi l'immanence est si dangereuse, mais c'est ainsi. Elle engloutit les sages et les dieux. La part d'immanence, ou la part du feu, c'est à cela qu'on reconnaît le philosophe » (45). Comment nier la part de vérité historique que contiennent ces lignes ? Et pourtant, comment ne pas adresser à l'éloquent avocat de l'immanence radicale les questions suivantes : la transcendance, d'où qu'elle vienne, quel qu'en soit le visage, est-elle nécessairement et dans tous les cas, l'eau qui vient éteindre le feu allumé par l'immanence ? Le penseur qui s'expose, avec toute sa raison, à la transcendance, ne rencontre-t-il pas à sa manière une sorte de « part du feu » ? Platon, Plotin, Maître Eckhart, plus près de nous Franz Rosenzweig et Emmanuel Lévinas, n'en savent-ils pas quelque chose ?

Deleuze décrit le mouvement des philosophies modernes, du *cogito* de Descartes à Husserl en passant par Kant, comme une succession de compromis entre l'immanence et la transcendance. Ces philosophies ont en commun de tracer un nouveau plan d'immanence qui consiste à traiter « le plan d'immanence comme un champ de conscience », l'immanence étant maintenant

(41) *Ibid.*, p. 46.

(42) *Ibid.*, p. 46.

(43) *Ibid.*, p. 46.

(44) *Ibid.*, p. 46.

(45) *Ibid.*, p. 47.

« censée être immanente à une conscience pure, à un sujet pensant » (46). Kant en particulier aurait trouvé « la manière moderne de sauver la transcendance » (47). Et Husserl et d'autres phénoménologues à sa suite « découvrent dans l'Autre, ou dans la Chair, le travail de taupe du transcendant dans l'immanence même » (48), la ruse particulière de la raison phénoménologique consistant à vouloir « penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture » (49).

Ici Deleuze me semble particulièrement proche de l'analyse de Dominique Janicaud, faisant état d'un « tournant théologique de la phénoménologie française » (50). Tout se passe pour lui comme si le grand fauteur de trouble était le judéo-christianisme, soupçonné de cautionner toutes les compromissions : « La position d'immanence reste l'instauration philosophique pure, mais en même temps elle n'est supportée qu'à petites doses, elle est sévèrement contrôlée et encadrée par les exigences d'une transcendance émanative et surtout créative » (51). Kant, Husserl, Jaspers : autant de victimes plus ou moins consentantes de la « parole judéo-chrétienne » qui s'est substituée au logos grec : « On ne se contente plus d'attribuer l'immanence, on lui fait partout dégorger le transcendant » (52). Le christianisme en particulier est rendu responsable de l'illusion qui consiste à faire croire que « l'immanence est une prison... dont le Transcendant nous sauve » (53).

Dans cette argumentation polémique, les points suivants méritent une attention particulière :

1. Pour Deleuze il semble aller de soi que la notion d'immanence est synonyme de *mouvement infini*. Ainsi par

(46) *Ibid.*, p. 48.

(47) *Ibid.*, p. 48.

(48) *Ibid.*, p. 48.

(49) *Ibid.*, p. 48.

(50) Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991.

(51) G. Deleuze, *op. cit.*, p. 47.

(52) *Ibid.*, p. 49.

(53) *Ibid.*, p. 49.

exemple, l'intuition leibnizienne ou bergsonienne peut-elle être décrite comme « enveloppement des mouvements infinis de pensée qui parcourent sans cesse un plan d'immanence » (54). Face à ce mouvement infini, l'irruption d'une transcendance verticale, impériale, ne semble devoir signifier qu'une seule chose : « arrêter le mouvement » (55), tout se passant alors comme si, face à cette transcendance, la pensée n'avait qu'à se mettre au garde-à-vous, à se figer, c'est-à-dire en fin de compte, cesser de penser. À aucun moment Deleuze ne semble envisager l'hypothèse inverse : que loin d'arrêter le mouvement, la transcendance puisse le relancer « à l'infini ». Il est vrai que dans cette hypothèse il faudrait accepter de faire de l'infini un attribut de la transcendance elle-même, au lieu de le réserver à la seule immanence.

2. Même s'il mentionne d'autres figures de la transcendance que la transcendance religieuse (l'Autre, la Chair, l'intersubjectivité, le monde idéal des formations culturelles, etc., concernant la phénoménologie) Deleuze les fait immédiatement basculer dans la transcendance religieuse ou théologique. N'y aurait-il pas lieu de maintenir les distinctions, de rendre le concept de transcendance plurivoque au lieu de lui donner une allure monolithique ? Sur ce point, Heidegger a laissé des consignes importantes qui méritent qu'on les prenne au sérieux.

3. Le « nominalisme » qui exige que le concept dise l'événement, non l'essence de la chose (56), rejette brutalement tous les universaux, qu'il s'agisse des universaux de la contemplation (Platon), de la réflexion (Kant) ou de la communication (Habermas ? Apel ?), comme autant d'illusions qui entourent le plan. Toutes ces illusions semblent se rattacher à une certaine idée de la transcendance. La seule riposte serait alors un « empirisme radical », dont Spinoza, « celui qui savait pleinement que l'immanence n'était qu'à elle-même » (57), fournit l'idée la plus adéquate. Face à cet « empirisme radical »,

(54) *Ibid.*, p. 42.

(55) *Ibid.*, p. 49.

(56) *Ibid.*, p. 26.

(57) *Ibid.*, p. 49.

bien des métaphysiciens apparaîtront évidemment comme des « crypto-théologiens », soucieux d'échapper au vertige de l'immanence !

4. On pourrait également dire que seul un empirisme radical est pleinement *critique*, c'est-à-dire capable de venir à bout des quatre grandes illusions qui entourent le plan : l'illusion de la *transcendance*, dont Deleuze dit qu'elle précède peut-être toutes les autres (58), sous la double forme de la prétention de rattacher l'immanence à autre chose qu'elle et de « retrouver une transcendance dans l'immanence même » (59) ; de l'illusion, elle-même triple, comme nous l'avons vu, des *universaux*; de l'illusion de *l'éternel*, c'est-à-dire de l'oubli que « les concepts doivent être créés » (60) ; enfin de l'illusion de la *discursivité*, c'est-à-dire de la confusion des propositions et des concepts. C'est l'idée de la raison sous-jacente à cette quadruple tâche de démystification qui demanderait à être confrontée à la conviction de certains philosophes qui pensent que la transcendance seule a le pouvoir de délivrer la raison de l'auto-idolâtrie.

5. À cette question Deleuze répondrait sans doute que l'idée de la pensée qui découle d'un plan d'immanence assumé jusqu'au bout n'a rien d'une calme auto-assurance. Le tracé d'un nouveau plan d'immanence, ou la proposition d'une nouvelle image de la pensée, n'est pas une opération de l'entendement méthodique : la pensée y croise la folie, le chaos, la dépossession de soi. Elle fait l'expérience de ce que Schelling appelait le « vertige spéculatif », de ce que Deleuze appelle « impouvoir de la pensée » : « Si la pensée cherche, c'est moins à la manière d'un homme qui disposerait d'une méthode que d'un chien dont on dirait qu'il fait des bonds désordonnés » (61). Voilà ce qui nous écarte évidemment du « discours de la méthode » tel qu'on l'entend habituellement ! Kleist et Artaud illustrent ce que cette expérience a de douloureux et d'éprouvant.

(58) *Ibid.*, p. 50.

(59) *Ibid.*, p. 51.

(60) *Ibid.*, p. 51.

(61) *Ibid.*, p. 55.

6. De tout cela découle une idée déterminée de l'histoire de la philosophie : « La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes » (62). Il resterait évidemment à confronter cette vision du temps propre de la philosophie, « temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les *superpose* dans un ordre stratigraphique » (63), à la conception téléologique-herméneutique du devenir philosophique, conception proche à certains égards, mais différente pour l'essentiel, que Husserl développe dans la *Krisis*.

7. Mentionnons un ultime aspect, peut-être le plus paradoxal, sur lequel s'achève l'exposé de la notion de « plan d'immanence ». De toute évidence immanence n'est pas synonyme d'« intériorité absolue » au sens de Michel Henry ! La « mauvaise extériorité » (au sens où Hegel parle d'un « mauvais infini ») de la transcendance doit être remplacée par une extériorité qui se confond avec le plan d'immanence lui-même, « l'intimité comme Dehors » au sens de Blanchot, « l'impensé dans la pensée » au sens de Foucault, le « lointain intérieur » de Michaux. Toutes ces formules suggèrent que le plan d'immanence « est le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu. Un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur » (64). *Intimior intimo meo*, disait saint Augustin au sujet de Dieu : c'est ce paradoxe constitutif d'une certaine idée de la transcendance divine que Deleuze revendique au bénéfice de la seule immanence.

Ce faisant, le conflit de l'horizontalité et de la verticalité n'est pas dépassé. Il réapparaît au chapitre 4 de l'ouvrage, intitulé *Géophilosophie*, dans lequel l'auteur aborde ce que, dans un langage plus traditionnel, on aurait appelé la vocation d'universalité de la philosophie. Dans un langage plus imagé, Deleuze parle de « déterritorialisation ». Or celle-ci prend deux formes

(62) *Ibid.*, p. 59.

(63) *Ibid.*, p. 58.

(64) *Ibid.*, p. 59.

contrastées : soit la « déterritorialisation de transcendance », verticale, de l'Etat impérial, soit la « déterritorialisation d'immanence » (65), horizontale, de la cité. Tout en concédant que « les choses sont plus compliquées » (66), Deleuze ne semble pas remettre en question cette opposition. À preuve l'argumentation des pages 85-90, où le monothéisme est présenté comme le substitut de l'unité impériale. L'aporie constitutive de la pensée monothéiste prend aux yeux de Deleuze la forme suivante : pour éviter que le Dieu transcendant soit simplement « *absconditus* », il faut projeter sur un plan d'immanence (en l'occurrence : la création) les différentes étapes de sa théophanie. Mais cette « projection » recourt à des concepts hybrides : les *figures*. Le reproche que Hegel adressait déjà à la pensée religieuse, à savoir qu'elle était incapable de s'élever au-dessus du régime de la représentation (*Vorstellung*), pour atteindre un plan de pensée proprement conceptuel (*Begriff*), est repris ici : la pensée religieuse monothéiste est sans doute une pensée, mais elle n'est qu'une pensée « par figures » (67). Or, entre la *figure* qui est « essentiellement *paradigmatique, projective, hiérarchique, référentielle* » (68) et le concept qui « n'est pas *paradigmatique*, mais *syntagmatique* ; pas *projectif*, mais *connectif*; pas *hiérarchique*, mais *vicinal*; pas *réfèrent*, mais *consistant* » (69), il y a un abîme. Il est vrai que Deleuze semble rejeter une opposition radicale entre les figures et les concepts et il fait même état de « troublantes affinités » (70) de part et d'autre, qui sembleraient suggérer que « les figures tendent vers des concepts au point d'en approcher infiniment » (71).

L'allusion à ces affinités est-elle suffisante pour se libérer des « stéréotypes hégéliens ou heideggériens » ? On peut en douter, car l'allusion à de « troublantes affinités » ne remplace pas une *théorie* du rapport de la figure et du concept. Hegel, en cela pas stéréotypique du

tout, s'y est appliqué dans sa *Religionsphilosophie*, en élaborant une véritable doctrine du rapport entre la représentation et le concept. Si Deleuze ne s'avance pas bien loin dans une direction analogue, c'est peut-être parce qu'il pense déjà détenir la réponse : « Le principe de raison tel qu'il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente, et s'énonce : il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence » (72).

Concernant le christianisme et la pensée qu'il a rendu possible, la question : « Le christianisme est-il capable de créer les concepts propres ? » (73) reçoit une réponse aussi courte qu'univoque : « Peut-être la pensée chrétienne ne produit-elle de concept que par son athéisme, par l'athéisme qu'elle sécrète plus que toute autre religion » (74). Par rapport à cet « athéisme du concept » (75), qui semble être la seule chose qui rend le christianisme philosophiquement intéressant, toutes les autres figures de la pensée chrétienne sont autant de distractions dont il faut se débarrasser au plus vite : « Nous manquons de véritable plan, distraits que nous sommes par la transcendance chrétienne » (76).

Concernant enfin la religion catholique, le soupçon prend une forme encore plus précise : dans les pays traditionnellement catholiques, comme l'Italie et l'Espagne, s'est développé puissamment le *concettisme*, c'est-à-dire « ce compromis catholique du concept et de la figure, qui avait une grande valeur esthétique, mais déguisait la philosophie, la détournant sur une rhétorique et empêchait une pleine possession du concept » (77).

Si ce compromis « *concettiste* » du concept et de la figure est irrecevable, cela ne signifie pas pour autant que nous soyons quitte de toute notion de figure, puisque, paradoxalement, chez Deleuze lui-même, celle-ci

(65) *Ibid.*, p. 83.(66) *Ibid.*, p. 83.(67) *Ibid.*, p. 86.(68) *Ibid.*, p. 86.(69) *Ibid.*, p. 87.(70) *Ibid.*, p. 88.(71) *Ibid.*, p. 88.(72) *Ibid.*, p. 90.(73) *Ibid.*, p. 88.(74) *Ibid.*, p. 88-89.(75) *Ibid.*, p. 89.(76) *Ibid.*, p. 97.(77) *Ibid.*, p. 99.

refait apparition par le biais de l'étrange notion de « personnage conceptuel ».

3. Concepts et personnages conceptuels

Au troisième chapitre de la première partie de son ouvrage, Deleuze introduit la notion originale et surprenante de « personnage conceptuel ». Si la production de concepts est un authentique travail de création, nous devons également accepter l'idée que « la philosophie ne cesse de faire vivre des personnages conceptuels, de leur donner vie » (78). Qu'est-ce à dire ? À l'image austère du philosophe, ouvrier conceptuel, vient s'associer ici une image qui tend à en faire un « metteur en scène ». Que, très fréquemment, les philosophes ont créé des personnages pour illustrer ou étayer leur argumentation, est un fait incontestable. *L'insipiens* dans la preuve anselmienne de Dieu, le « malin génie » des *Méditations Métaphysiques* de Descartes, le séducteur de Kierkegaard, en sont des illustrations. Mais Deleuze va plus loin : parfois, ces figures deviennent d'authentiques personnages, dotés d'une vie propre, comme c'est le cas avec le Socrate des dialogues de Platon (« Socrate est le principal personnage conceptuel du platonisme » (79)) ou avec le Zarathoustra de Nietzsche.

Aux yeux de Deleuze, les personnages conceptuels représentent l'élément dynamique du discours philosophique. En créant un personnage conceptuel, le philosophe est souvent entraîné là où il n'aurait pas voulu aller : « Les personnages conceptuels... opèrent les mouvements qui décrivent le plan d'immanence de l'auteur, et interviennent dans la création même de ses concepts » (80). Loin de se réduire à une fonction purement rhétorique, didactique ou ornementale, dont le philosophe aurait le contrôle, les personnages conceptuels sont les vrais agents de l'énonciation philosophique, au point qu'il faut dire que « c'est le destin du philosophe de devenir son ou ses

personnages conceptuels » (81). De même que la notion de plan d'immanence était dominée par la figure de Spinoza, c'est maintenant celle de Nietzsche, tentant de devenir ses principaux personnages conceptuels que sont Dionysos et le Crucifié, qui occupe le devant de la scène. On pourra évidemment demander à Deleuze ce qu'a de « typique » le « cas » Nietzsche, ce qui revient à se demander en quel sens il peut être généralisé : où sont les personnages conceptuels de Hegel, de Kant, de Husserl, de Heidegger, de Bergson, etc ?

La notion de « personnage conceptuel » se tient en équilibre instable entre d'une part les « figures » esthétiques qui supposent un autre type de pensée (« L'art ne pense pas moins que la philosophie, mais il pense par affects et percepts » (82)), même si parfois les frontières entre les deux plans peuvent devenir perméables (Nietzsche, Kierkegaard d'un côté, Hölderlin, Valéry, Mallarmé de l'autre) et d'autre part les types psychosociaux (l'étranger, l'exclu, le passant, etc. Voir par exemple l'Etranger dans le *Sophiste* de Platon). À la différence des types psychosociaux, le rôle spécifique des personnages conceptuels consiste à « manifester les territoires, déterritorialisations et reterritorialisations absolues de la pensée » (83). Ici, aussi, il peut évidemment y avoir des empiètements partiels de part et d'autre : « Les personnages conceptuels et les types psychosociaux renvoient l'un à l'autre, et se conjuguent sans jamais se confondre » (84).

Au lieu d'établir une liste close, une espèce d'inventaire des personnages conceptuels, Deleuze en dessine le profil formel en mentionnant tour à tour les traits *pathiques* (l'idiot, le fou, le maniaque, le schizophrène, etc.), *relationnels* (l'ami, la femme, le couple, etc.), *dynamiques* (monter, descendre, sauter, danser, avancer, plonger, etc.), *juridiques* (l'avocat qui plaide la cause de Dieu dans la théodicée ; le tribunal de la raison ; la figure empiriste de

(78) *Ibid.*, p. 61.

(79) *Ibid.*, p. 62.

(80) *Ibid.*, p. 62.

(81) *Ibid.*, p. 62.

(82) *id.*, p. 64.

(83) *id.*, p. 65.

(84) *Ibid.*, p. 68.

l'enquêteur — *inquiry on human understanding* — ; l'innocent ; le coupable, etc.) et *existentiels* (le personnage conceptuel comme exploration d'un mode de vie déterminé : par exemple le surhomme de Nietzsche).

C'est cet aspect existentiel qui mérite qu'on s'y attarde, dans la mesure où il nous ramène au sens verbal du terme « philosophie » que nous avons introduit au début. La philosophie — en l'occurrence, le philosopher — ce n'est pas seulement l'exercice d'un métier, d'une compétence professionnelle qui en vaut d'autres (l'ouvrier du concept mérite lui aussi son salaire), mais aussi un art de vivre, ou, pour recourir à un mot plus ancien, auquel Pierre Hadot a récemment consacré un ouvrage, un « exercice spirituel ». Dans cette optique existentielle, nous comprenons mieux le rapport que Deleuze établit entre les « personnages conceptuels » et les « anecdotes vitales » dont Diogène Laërce se montrait si friand (85). S'il est vrai que « la philosophie invente des modes d'existence ou des possibilités de vie » (86), alors Empédocle et son volcan, Diogène et son tonneau, etc., ne sont pas seulement des anecdotes plaisantes, mais manifestent les personnages conceptuels qui habitent ces philosophes. Peu importe alors à la limite que ces anecdotes soient réelles ou inventées ; seul importe l'argument de convenance qui rattache tel personnage conceptuel à telle idée singulière de la philosophie.

Donnons un exemple. On attribue à Merleau-Ponty l'anecdote suivante : se rendant au cinéma, il arrive après le début de la séance. Découvrant une place libre à l'autre bout d'une rangée, il s'apprête à s'y rendre. L'ouvreuse l'empêche en disant : « Monsieur, faites donc le tour de la salle, ainsi vous obligerez seulement trois personnes, au lieu de quinze, à se lever ». Réponse, imperturbable, du philosophe : « Mais Mademoiselle, je ne vois pas de différence, puisque chaque personne ne se lève qu'une seule fois ! ». Cette anecdote n'est-elle pas symptomatique du « solipsiste » qui sommeille dans tout phénoménologue qui se respecte ?

(85) *Ibid.*, p. 71

(86) *Ibid.*, p. 70.

Il est vrai que les disciples de Diogène Laërce sont plutôt rares aujourd'hui, à une exception près toutefois, qui mérite d'être mentionnée dans le présent contexte : l'opuscule de Wilhelm Weischedel: *Die philosophische Hintertreppe* qui offre une sorte de galerie des portraits de 40 grands noms de l'histoire de la philosophie, introduits chacun par des anecdotes typiques.

Tous les éléments sont alors en place pour définir l'unité des trois opérations fondamentales par lesquelles Deleuze définit la philosophie : *tracer* un plan (immanence), *créer* des concepts (consistance), *inventer* des personnages conceptuels (insistance). Cette unité ne peut pas avoir la forme d'un système *stricto sensu*, elle est simple « affaire de goût », le « goût » étant « comme la règle de correspondance des trois instances qui diffèrent par nature » (87).

C'est cette triple figure de la raison philosophique définie dans cet ouvrage qui mérite un débat, dont les quelques considérations développées ici, voulaient simplement indiquer une tournure possible.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 240.**

Jean Greisch. Docteur en philosophie. Doyen de la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Principaux ouvrages : *Herméneutique et grammatologie*, Paris, 1977; *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, 1985 ; *La parole heureuse*, Paris, 1987.

(87) *Ibid.*, p. 75.

Daniel BOURGEOIS

De Stefan Zweig, des premiers martyrs et du Verbe de Dieu comme personne

QUE les lecteurs me permettent ici de proposer une interprétation *naïve* des contes et des nouvelles du grand écrivain autrichien des années « vingt ». Juif de la haute bourgeoisie viennoise, né en 1881, collaborateur de Theodor Herzl, correspondant de Martin Buber, ami de S. Freud et de R. Rolland, poète, romancier, essayiste, grand voyageur et homme de lettres, humaniste croyant, comme ses deux amis, à la responsabilité qui incombe à l'artiste de favoriser la paix entre les nations surtout à une époque où il eut été bien nécessaire de se déprendre de tous les nationalismes à courte vue qui empêchaient d'apercevoir les vrais dangers, partisan d'une Europe de l'esprit, alors qu'il avait été témoin de la chute de la monarchie des Habsbourg à qui, en bon Juif de Vienne, il savait tout ce qu'il devait, Stefan Zweig fut très tôt connu, traduit et lu en France et, récemment encore, une nouvelle et très intéressante édition de ses *Romans et Nouvelles* vient d'être proposée au public français (1). Je fis récemment la lecture ou la relecture d'un certain nombre de ces nouvelles comme *Conte crépusculaire*, *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*, *Amok*, *la Nuit fantastique*, *Lettre d'une inconnue* ou encore *Leporella*, alors que je faisais,

(1) Il s'agit d'un volume édité par *Le Livre de Poche* (collection *La Pochothèque*, (« Classiques Modernes »), recueil d'une vingtaine de romans et de nouvelles, choisis, présentés et annotés par Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent (La Librairie Générale Française, Paris 1991). On ne peut que se réjouir de voir comment une collection de poche offre au grand public des ouvrages de cette qualité, tant du point de vue de la présentation que de celui du contenu.

en contre-point, celle des principaux *Actes* des martyrs chrétiens durant les trois premiers siècles : ces textes sont bien connus et l'on sait qu'ils constituent la plupart du temps des relations quasi-sténographiques des procès précédant l'exécution des premiers grands témoins de la foi en la Seigneurie cosmique du Christ *Logos* ou Verbe de Dieu. Or il me semble — et c'est la raison pour laquelle je parle d'une interprétation *naïve* — que *l'expérience* que Stefan Zweig attribue à certains personnages peut aider à comprendre le *témoignage* jusqu'à la mort que portaient les premiers martyrs au sujet du Christ *Logos*.

Du côté de chez Zweig

Comment se constitue, dans la plupart des cas, le ressort dramatique d'une nouvelle de Stefan Zweig ? Dans l'extrême variété des thèmes, des personnages, des atmosphères affectives et sociales, il me semble que l'on retrouve d'une manière ou d'une autre un mouvement identique, qui peut, à l'instar d'un thème musical, porter ou supporter une infinité de « variations », sans jamais lasser le lecteur. Dans le cadre d'une confidence, d'une lettre posthume, d'une rencontre mondaine fortuite, etc... un personnage raconte sa propre histoire, *il relit son histoire* — les analyses critiques soulignent généralement ce trait : l'intrigue principale de la nouvelle est fréquemment enchâssée dans un récit-cadre, une « confession » au sens quasi-augustinien du terme —, et ce récit nous plonge progressivement dans un tissu de circonstances, de hasards, d'interventions inattendues et de réactions encore plus surprenantes de la part du personnage qui se raconte et ce bizarre enchevêtrement provoque tout à coup une sorte de « coup de tonnerre » dramatique, une déflagration de lumière qui permet au personnage principal de découvrir sa propre vérité ou celle d'un autre personnage qu'il rencontre et dont le secret se dévoile. Cette mise à jour s'accomplit le plus souvent avec une brutalité et une tension passionnelles et affectives que rien ne laissait soupçonner au début du récit. Rien d'original dans tout cela, direz-vous, cela ne fait que prouver les dons exceptionnels de conteur et le génie de Stefan Zweig.

Mais la force narrative ne s'en tient pas à la seule dimension de tension dramatique. La plupart des personnages confient tel ou tel épisode de leur vie parce qu'il représente un point irréversible de leur histoire personnelle, allons jusqu'à dire : parce que cet épisode fut le moment où leur vie devint, ne serait-ce que pour un instant, une *histoire*. Ainsi donc, au début d'un récit, le personnage qui se raconte se décrit pratiquement toujours dans un *cadre* (la vie estivale dans un manoir d'Ecosse ; la vie monotone d'un jeune sous-officier viennois ; la vie brillante d'un romancier en vogue ; la vie terne d'une servante qui ne pense qu'à travailler pour gagner de l'argent, etc...), et le personnage est comme dilué dans son *cadre de vie* : à dire vrai, il fait partie du cadre, « il n'en sort pas » : il n'est plus qu'un personnage, au sens le plus banal du terme, on pourrait parler d'un « figurant », c'est-à-dire un humain dont on n'attend rien d'autre que la mise en œuvre tranquille et sans réflexion de son rôle social : être un gentil jeune homme de quinze ans ignorant des choses de l'amour, un sous-officier consciencieux qui s'ennuie à mourir le dimanche après-midi à Vienne, une servante dont le visage de bête de somme est le parfait reflet de son niveau mental et affectif, un médecin qui se morfond au fin fond d'une petite île de Malaisie. Le « héros » est tout sauf un héros, il est perdu dans l'ordre morne et presque insignifiant d'un monde, vaste ou étriqué, dans l'ordre d'une société ou d'une vie familiale : il n'existe pas vraiment et l'on pourrait rapprocher ce type d'existence de ce que Heidegger thématise dans la description phénoménologique de l'existence banale du « *on* », à la même époque, dans un univers très différent de la délicieuse culture viennoise de Stefan Zweig. Or ce personnage « nul », tout entier dissous dans l'ordre cosmique ou social auquel il adhère, parce que son adhésion mécanique et inconditionnelle à cet ordre est la seule manière possible de vivre, le voilà subitement engagé dans un processus dramatique, sous les dehors d'un événement apparemment très ordinaire et surgissant au cœur de sa vie quotidienne : ce processus, cet événement va dévoiler le personnage à lui-même et le *faire accéder à sa vérité*. Cette vérité du héros n'est pas nécessairement très « morale », c'est même la plupart du temps un fond obscur de pulsions et de passions d'une rare violence

qui l'entraînent à des années-lumière de son cadre de vie et de ce personnage qu'il était auparavant. Ce déplacement passionnel et brutal du héros, arraché à lui-même et à son monde par sa passion constitue la pointe du récit, ce qui appelle deux remarques.

La première pourrait être formulée de la façon suivante : le personnage trouve sa *vérité*. Il ne se contente pas de changer ou d'être changé passivement. Au début de son récit, il est totalement soumis à l'ordre d'un petit monde rangé — supportable ou insupportable, peu importe — et dans lequel il n'est pas lui-même, puisqu'il est totalement façonné par le rôle social qu'il se sent obligé de tenir : Stefan Zweig est capable de nous offrir des pages entières nous décrivant tel ou tel univers dans lequel un être humain ne jouit que d'une vérité d'emprunt. Puis se déchaîne l'ouragan de la passion, à partir d'un geste, d'une petite familiarité insignifiante, d'un regard et, dès lors, tout l'ordre du monde s'effondre autour du héros et c'est alors que le raz-de-marée passionnel et affectif du héros le révèle à lui-même. Tout prend un sens nouveau au cœur même d'un monde qui s'effondre dans sa rationalité et dans sa régularité reconnues maintenant comme artificielles. Tout prend sens parce que le héros a trouvé subitement sa vérité, si noire et si peu conforme qu'elle soit aux critères de la vie sociale et morale.

La seconde remarque que l'on peut faire est la suivante : la transformation du personnage principal se fait souvent par la rencontre d'une autre personne. Dans le monde très hiérarchisé et organisé du héros, apparaît la figure d'un être qui devient le principe d'une quasi « re-création », d'une nouvelle mise au monde du héros, en tant qu'il est engendré par cette rencontre à un nouveau mode d'existence absolument imprévisible. Il me semble essentiel de souligner que cette métamorphose du héros par la personne qu'il rencontre est d'ordre *ontologique* : il *devient* autre, il *devient* vrai par et dans cette rencontre. Cette vérité ne révèle peut-être pas les plus hautes possibilités morales du héros ; au contraire, elle manifeste le plus souvent des bas-fonds de passions tumultueuses et mortifères. Mais il me paraît insuffisant de lire dans les nouvelles de Stefan Zweig le simple témoignage du style viennois des « années vingt », rétro, nostalgique et sentimental. L'art du

conteur est sans doute, à l'instar de ses personnages, d'avoir su épouser le style nostalgique, mais pour en faire jaillir une méditation sur le destin de l'homme d'une très grande profondeur philosophique, voire théologique : chaque nouvelle n'est-elle pas comme une esquisse de ce processus étrange que chacun de nous a pu connaître, à l'un ou l'autre moment de sa vie, ce profond mouvement de nous-même par lequel nous devenons partie prenante et partenaire d'une histoire, qu'il s'agisse d'une aventure amoureuse ou d'une conversion religieuse ? (2)

Il est hors de propos de montrer au sujet de chaque nouvelle comment se vérifie l'interprétation que je viens de suggérer. Je me contenterai de prendre trois exemples très schématisés pour évoquer ce que je viens de dire et pour, éventuellement, éveiller chez ceux qui ne les connaissent pas, le goût de lire ces très beaux textes. Prenez le cas du baron Friedrich Michael von R..., dans *La Nuit fantastique*, jeune aristocrate viennois dont la vie est un long fleuve d'ennui, parfaitement ordonné et conventionnel, et qui décide un dimanche après-midi, d'aller aux courses au Prater, histoire de tuer le temps. À cause du geste mi-méchant, mi-méprisant, par lequel il met son pied sur le billet de jeu d'un turfiste, le voilà gagnant une somme assez rondelette : mais un tel gain repose en fait sur un vol et cet argent ne lui appartient pas. Voici le jeune baron complètement sorti du cadre moral dans lequel toute sa vie s'était déroulée jusqu'ici : le voici hors de lui-même, il n'est plus le même, et, du même coup, hors de son monde, car le monde n'a plus désormais pour lui le même sens. Les heures qui vont suivre seront le déploiement de cette

(2) C'est la raison pour laquelle nous préférons qualifier notre interprétation de *naïve* : elle ne cherche pas à donner dans le raffinement critique ni dans la mise en œuvre d'une lecture psychanalytique comme le font, par exemple, Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent dans la préface de l'ouvrage auquel nous nous référons. Il me semble que l'interprétation analytique si pénétrante que donnait Freud de *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme*, risque de « couper les ailes » à la force même du récit et je crains que les éditeurs français n'aient que trop cherché à prolonger les intuitions analytiques de Freud sur l'ensemble des textes qu'ils ont édités et peut-être leur présentation aurait-elle gagné en force et en profondeur si les éditeurs avaient choisi de s'en tenir au plan strictement littéraire. Cette réserve ne retire rien à la reconnaissance que nous leur devons d'avoir présenté au public français une si belle et si vaste anthologie.

nouvelle appréhension du monde et de ce petit peuple viennois au milieu duquel il avait vécu jusqu'ici sans l'avoir jamais vraiment vu. Ce voyage « hors-cadre » de style dostoïevskien inclut une fort étrange aventure avec une jeune prostituée et deux malfrats et se termine par une distribution généreuse de la somme qu'il avait gagnée aux clochards, balayeurs et mendiants qu'il rencontre sur son chemin. Vers la fin du récit, notre baron se fait cette réflexion qui donne la clef de toute son aventure :

« Je vis en laissant conduire ma vie par la puissance que j'ai alors pour la première fois si magiquement éprouvée. Je ne demande pas où elle me mène : peut-être est-ce vers un nouvel abîme, dans ce que les autres appellent vice, ou peut-être vers quelque chose de tout à fait sublime. Je l'ignore et ne veux pas le savoir. Car je crois que seul vit véritablement celui qui vit son destin comme un mystère. » « Mais, j'en suis bien certain, je n'ai jamais aimé la vie avec plus de passion et je sais à présent que tout homme commet un crime... en se montrant indifférent devant n'importe laquelle de ses formes et de ses incarnations. » (3)

Dans *Vingt-Quatre Heures de la vie d'une femme*, c'est l'aventure étonnante d'une anglaise quadragénaire qui tombe follement et incompréhensiblement amoureuse d'un jeune Polonais perdu lui aussi dans la ruineuse passion du jeu. Tout l'univers et le style de vie bien rangé de cette femme se brisent d'un seul coup, simplement parce qu'au casino, elle se met à observer les mouvements de la main du jeune homme, et lorsque, vingt-quatre heures plus tard, ils se retrouvent au même endroit, devant la table de jeu, elle sait qu'elle a traversé, au risque de s'y perdre, toute la démesure passionnelle et la fragilité affective d'un cœur de femme.

Dans *Amok*, l'histoire est plus bouleversante encore : un médecin allemand, perdu au fond d'une petite île de Malaisie, reçoit la visite d'une jeune femme anglaise enceinte de son amant et qui lui demande de la faire avorter. Le médecin pose comme condition qu'elle cède à son désir : refus de la jeune femme. Suit une aventure folle dans laquelle s'affrontent l'orgueil de la jeune Anglaise et la

(3) *La Nuit fantastique*, in *Romans et Nouvelles*, pp. 344-345 (souligné par l'auteur).

passion contrariée du médecin. Fin tragique : elle a demandé à une vieille sorcière indigène de lui faire perdre son enfant et le médecin est appelé d'urgence, *in extremis*, au chevet de la mourante, victime d'une hémorragie contre laquelle il ne pourra rien. Lorsque le médecin raconte l'agonie de la jeune femme, il crie à son confident :

« *Savez-vous ce que c'est que de voir mourir quelqu'un ?... J'ai vu la mort souvent, en médecin, je l'ai vue comme... un cas clinique, comme un fait... Je l'ai pour ainsi dire étudiée ; mais je ne l'ai vécue qu'une seule fois, je n'en ai ressenti, partagé les affres qu'alors, dans cette nuit affreuse.* » (4)

À l'occasion de la rencontre de cette jeune femme, ce médecin qui traînait une vie misérable d'alcoolique dans un dispensaire de brousse a découvert radicalement et subitement, à travers sa passion et sa folie d'une part et l'orgueil et la mort de cette jeune femme d'autre part, ce que pouvait signifier l'énigme la plus radicale de l'existence humaine, l'« être-pour-la-mort » et, lorsqu'il raconte son aventure à son confident de fortune sur le bateau du retour vers l'Europe, il n'est vraiment plus le même : il en est presque devenu fou et se suicidera quelques jours plus tard.

On pourrait éclairer la structure de nombreux autres récits et nouvelles de Stefan Zweig à la lumière de cette intuition, mais les limites de cet article ne me permettent pas de le faire.

Flash-back sur la philosophie antique

Le monde antique, à l'heure où la foi chrétienne y fait son entrée, ressemble étonnamment à cet univers cadré et bien ordonné dans lequel commencent les nouvelles de Stefan Zweig. C'est le monde de la *pax romana*, entendez un monde parfaitement ordonné et structuré par une hiérarchisation sociale, administrative et militaire, avec la personne de l'empereur à sa tête et l'omniprésence de l'armée et des corps administratifs dans tout l'empire. La moindre atteinte à cet ordre théologico-politique est cruel-

(4) *Amok ou le fou de Malaisie*, in *Romans et Nouvelles*, p. 253 (souligné par l'auteur).

lement châtiée, comme en témoigne la répression impitoyable des deux Révoltes Juives. Même les plus hautes figures spirituelles de cette époque — je pense à un philosophe comme Sénèque — ont une approche spontanée de l'existence humaine qui aurait fort bien pu inspirer notre conteur viennois. L'un des grands courants philosophiques de l'époque, le stoïcisme proposait aux esprits les plus éclairés une « vision du monde » qu'un spécialiste moderne a formulée de la façon suivante :

« *Dans ce monde, tout se déroule selon un tissu de causalité sans faille, selon la loi du destin, à laquelle aucun dieu ne peut jamais rien changer. L'essence de cette loi, les Stoïciens la trouvaient dans le vieux mot Heimarménè... qu'ils interprétaient de façon condensée dans cette brève formule : « L'Heimarménè, c'est l'enchaînement infaillible des causes.* » (5)

Un autre courant philosophique important, le moyen-platonisme, sur un registre très différent, ne proposait pas autre chose : le premier dieu a organisé toutes choses et prévu pour elles des lois, mais il a confié aux dieux secondaires (ce sont les divinités astrales) le soin de mettre en oeuvre cette programmation horoscopique préétablie et cette manière de penser le rapport de l'homme au monde va pousser au premier plan de la théologie l'astrologie considérée alors comme une véritable science de l'avenir et du destin humains (6).

Dans une telle perspective, le thème philosophique traditionnel du *Logos* ne renvoie plus simplement au mouvement de la pensée qui, par le raisonnement et l'analyse, s'approche du mystère de l'être de ce qui est, mais, reprenant des éléments de la tradition philosophique antérieure, il se voit reconnaître une dimension cosmique et théologique de plus en plus riche selon laquelle il apparaît comme l'instrument de la pensée divine qui mène le monde : quelques citations suffiront pour laisser pressentir ce que peut avoir de contraignant cette omniprésence du *Logos* qui gouverne le monde :

(5) Max Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte Biner geistigen Bewegung*, 1. Bd, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970⁴, p. 102.

(6) Pour plus de détails, lire par exemple J. Dillon, *The Middle Platonists*, Duckworth, London, 1977, surtout les pages 294 ssq. et 320 ssq. et plus spécialement la citation d'Apulée, p. 325.

« Le Logos divin se meut dans une danse cyclique, que la plupart des hommes nomment la Fortune (Tychè) ; dans son flux permanent, elle passe de cité en cité, de peuple en peuple, de pays en pays, elle redistribue aux uns la part des autres et distribue à tous toutes les parts, changeant seulement de temps en temps le lot de chacun, afin que le monde entier soit comme une seule cité, soumise au meilleur des régimes, la démocratie. Ainsi, le résultat et le produit des efforts humains ne sont rien, sinon une ombre, un vent qui fuit avant que d'être : il s'en va et s'en vient comme le flux et le reflux. » (7)

Texte qui pourrait servir d'exergue à bien des nouvelles de Stefan Zweig, et qui provient de la plume d'un grand écrivain Juif alexandrin, Philon, né une quinzaine d'années avant Jésus et mort environ dix ans plus tard que lui.

Quant au rôle central du Logos dans la compréhension stoïcienne de l'univers comme totalité, voici un témoignage de l'historien moderne du stoïcisme que nous avons déjà cité :

« Ce fut l'apport original de la pensée du stoïcien Zénon d'élever le Logos au statut de puissance créatrice qui avait façonné la matière pour en faire le cosmos : il cherchait à découvrir cette activité du Logos jusque dans les processus les plus singuliers et il en faisait le guide de l'homme dans sa destinée personnelle. » (8)

Il nous est possible de mesurer ce que pouvaient signifier la vie et l'existence humaines dans le contexte spirituel et culturel que nous venons de suggérer trop sommairement : l'essentiel de la sagesse se concentrait dans *l'amor fati*, dans cette configuration de sa vie aussi docile et résignée que possible à cet ordre cosmique dont le fondement transcendant dans le *Logos* divin se reflétait fidèlement à travers la hiérarchie et l'ordre de la société impériale romaine. Cela n'excluait ni les « menus plaisirs » de la vie, surtout lorsque la naissance et la Fortune vous avaient placé du « bon côté » de la vie, ni cet entêtement à vivre et

à durer qui constituait le dynamisme profond et usé des cités et d'une société « blasée » : cette vie respirait à tous les niveaux un air de soumission consentie et une dureté impitoyable face à la misère et aux détresses humaines.

La foi des chrétiens et l'irruption d'une nouveauté

On a voulu parfois s'étonner de ce que, dans son passage de l'état palestinien à l'état gréco-romain, l'expression de la foi ait vu se déplacer plusieurs de ses accents fondamentaux. Ainsi le passage de la figure du prophète ou du *Rabbi* Galiléen à celle du Christ, Seigneur, *Logos*, Maître du cosmos, titres christologiques que l'on rencontre plutôt dans des écrits tardifs du Nouveau Testament. Ces titres témoigneraient d'une *relecture* des formulations primitives de la foi. Vu ce que nous venons de dire de l'atmosphère philosophique et religieuse du monde païen durant les deux premiers siècles de notre ère, je ne vois dans cette transposition qu'une garantie supplémentaire d'authenticité et d'historicité des témoignages scripturaires. N'étant pas de ceux qui estiment que la manière la plus intelligente de croire et de comprendre consiste à réciter des formules religieuses de façon scrupuleuse à l'instar de comptines ou de slogans publicitaires, je me réjouis profondément de ce que les premières générations chrétiennes aient su, dans la plus grande liberté et dans le mouvement d'une intelligence croyante sans cesse renouvelée dans l'Esprit, se dire et nous dire *qui est* Jésus, Messie mort et ressuscité pour le salut du monde. Et si le mystère du *Logos* était au cœur de la religiosité païenne de l'époque, on ne s'étonnera pas que Jésus ait été confessé dans la vérité de la foi comme *Logos*, mais on se donnera comme tâche de découvrir ce que cela devait signifier, avant de soupçonner la falsification du message par hellénisation du contenu primitif de la foi.

Et voilà qui nous amène à Stefan Zweig : pourquoi les premières générations chrétiennes issues de la gentilité ont-elles été si vivement préoccupées par la dimension cosmique du Christ-Logos ? Parce que cette compréhension de l'univers fondée sur l'ordre instauré par un *Logos* auquel leur propre existence était radicalement soumise, constituait

(7) Philon d'Alexandrie, *Quod Deus sit immutabilis*, § 21.

(8) Max Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, I. Bd., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970⁴, p. 68.

la toile de fond de leur existence, — j'allais écrire : « de leur non-existence ». Tout comme les personnages de Stefan Zweig n'existent que comme des marionnettes dans le cadre d'une vie et d'une société qui les ont réduits à n'être que l'ombre d'eux-mêmes et à s'en tenir strictement à un rôle prédéterminé dans la grande mécanique du monde et de la société, nos Pères dans la foi vivaient, avant leur conversion, dans ce monde païen soumis au *Logos*, recteur du monde et de leur destinée. Et l'on peut poursuivre la comparaison avec l'art du récit de Stefan Zweig : dans ses nouvelles, la passion révèle aux personnages qui ils sont, en leur faisant découvrir la vérité d'une relation amoureuse, la violence d'une passion ou la brutalité incontournable de la mort ; ainsi, nos Pères dans la foi découvraient, dans l'annonce évangélique et dans la transformation de leur être par la conversion, à la fois qui ils étaient en vérité et qui était en vérité ce *Logos* qui mène l'existence du cosmos tout entier. Pour reprendre l'expression ambiguë certes, mais tellement riche de Stefan Zweig : « *Je crois que seul vit véritablement celui qui vit son destin comme un mystère.* »

Il vaut vraiment la peine de se demander si le mouvement de fond qui a provoqué la conversion des premières générations païennes à la foi chrétienne n'était pas enraciné dans cette découverte émerveillée — et, pour ma part, je dirais aussi violente que le mouvement révélateur de la passion dans les personnages de Stefan Zweig — d'un nouvel état d'existence qui transformait radicalement la relation qu'ils supposaient entre leur destin individuel et le *Logos* qui préside au gouvernement du cosmos. Vivre ne signifiait plus désormais, ne pouvait plus signifier : laisser se dérouler ma destinée individuelle au gré d'un ordre du monde qui est voulu pour moi et d'une certaine manière sans moi, comme si le *Logos* qui gouverne le monde prenait sur lui de me faire exister selon ce que bon lui semble. Vivre signifiait pour eux désormais : *se découvrir et se recevoir dans une existence d'un type nouveau*, expérience dans laquelle interviennent à la fois leur propre destinée qui devient *mystère*, accès à la dimension personnelle de soi-même, et la découverte de la vérité même du *Logos* divin qui, de simple ordre du monde, se manifeste désormais aux croyants dans son être personnel, dans son

Mystère, et donc dans sa capacité d'établir entre lui et eux une relation personnelle. Dans cette relation personnelle, apparaissent véritablement *et l'être de ce que je suis* comme croyant, capable d'une relation personnelle avec le *Logos* et non plus comme un élément du monde manipulé par son pouvoir démiurgique et sa capacité de programmeur de mon destin, *et l'être du Logos divin* en ce qu'il est capable d'instaurer une relation personnelle entre lui et moi. Ce que les premières générations de chrétiens issus du paganisme ont découvert et accueilli avec un étonnement et un émerveillement que nous avons peine à imaginer aujourd'hui, c'est ce que je nommerais *l'ipséité du Logos*, le fait que ce *Logos* soit quelqu'un, une personne et que cette ipséité, ce caractère personnel du *Logos* révèle à chaque croyant sa propre destinée comme une existence personnelle et une liberté.

Pour illustrer cela, je citerai simplement un fragment de Clément d'Alexandrie qui me semble le dire dans le langage et la mentalité de son époque, étant bien entendu que Clément ne met pas en doute l'existence réelle de puissances astrales, démoniaques et célestes qui pèsent sur la vie de l'homme païen en la conditionnant de part en part :

« *De cette dispute, de cette bataille des puissances (9), le Seigneur nous délivre, il nous donne la paix, nous sauve de ce désordre des puissances et des mauvais anges... C'est à cause d'eux que l'homme est livré à tant de maux. Aussi le Seigneur est venu, pour apporter aux choses de la terre cette paix qui vient du ciel. Un astre étranger s'est élevé, un astre nouveau qui brise l'ancien pouvoir des constellations. Il brille d'une lumière nouvelle, non physique. Il ouvre des chemins nouveaux et salutaires. Et c'est ainsi qu'il est le Seigneur, venu sur terre pour guider les hommes, afin de faire passer ceux qui croient dans le Christ du règne de l'Heimarménè à celui de la Providence... Ainsi, de même que la naissance du Sauveur a mis en fuite la force de l'horoscope et de l'Heimarménè, de même le baptême du Sauveur nous a délivrés du feu et la souffrance de la souffrance, afin qu'en tout nous le suivions. Nous sommes baptisés au nom du Père, du Fils et du*

(9) 11 s'agit évidemment ici des puissances célestes, telles que la religiosité païenne les pensait.

Saint Esprit. Eh bien, renaissions en eux et nous monterons plus haut que toutes les autres puissances. Dès lors, le baptême est bien dit une mort, une fin de l'ancienne vie, puisque nous nous sommes séparés des mauvaises puissances, et que nous vivons selon le Christ, qui seul est maître de la vie... Jusqu'au baptême donc, le joug de l'Heimarménè est véritable ; mais, après, les astrologues ne disent plus rien de vrai. Et ce n'est pas seulement ce bain qui nous fait libres, c'est aussi la gnose, la connaissance de ce que nous étions et de ce que nous sommes devenus, du lieu où nous étions et de celui où nous sommes entrés, du lieu où nous nous hâtons et de celui d'où nous avons été rachetés, de la naissance et de la renaissance. » (10)

Ce texte remarquable n'est sans doute pas le seul qui témoigne de cette radicale transformation ontologique dont un être humain devient à la fois le sujet et le témoin, accédant ainsi à un nouveau mode d'existence, à une existence personnelle. Lorsqu'on lit le début du *Dialogue avec Tryphon*, on a l'impression que ce prologue de style autobiographique qui raconte la conversion de son auteur, saint Justin, « philosophe et martyr », n'est pas sans présenter des traits analogues à ceux que nous avons dégagés au sujet des nouvelles de Stefan Zweig. En effet, lorsque Justin passe d'une école philosophique à l'autre, nous décrivant chaque fois avec des traits presque caricaturaux les travers intellectuels ou moraux des maîtres qu'il fréquente, nous nous retrouvons bien devant cette conception païenne de la vie humaine qui consiste à décrypter les énigmes d'un système qui régit le destin de l'univers : qu'il s'agisse des Idées platoniciennes, des nombres pythagoriciens, du *Logos* stoïcien, l'enquête philosophique de Justin ne l'a pas amené plus loin qu'à ce résultat qui résume tout ce qu'il pouvait espérer de la philosophie et qu'il formule ainsi au vieillard mystérieux qu'il rencontre au bord de la mer :

« *Quelle est donc l'œuvre plus grande à faire... [lui déclare Justin] que de montrer que la raison (le Logos) gouverne*

(10) Clément d'Alexandrie, *Opera omnia*, vol. 3, fragments édités par G. Stählin, C.G.S., Berlin, p. 129 (souligné par nous).

(11) Justin, *Dialogue avec Tryphon*, § 3: nous donnons les citations dans la traduction de L. Pautigny et G. Archambault, en nous référant à la petite édition manuelle la plus accessible actuellement de A.G. Hamman, La philosophie passe au Christ, Desclée de Brouwer, Paris, 1982, p. 124.

tout, qu'en l'embrassant et en se laissant porter par elle, on observe les erreurs des autres et leur manière d'agir... » (11)

Or, lorsque s'accomplit la transformation de Justin sous l'effet de la prédication du vieillard, le ton change complètement pour décrire ce nouvel état, ce nouveau mode d'existence : après que le vieillard a expliqué à Justin le sens et l'importance de la prophétie, il lui propose une autre attitude face à la Parole de Dieu :

« *Et toi, avant tout, prie, pour que les portes de la lumière te soient ouvertes, car personne ne peut voir ni comprendre, si Dieu et son Christ ne lui donnent de voir et de comprendre. » (12)*

Justin se contente alors de nous faire cette confession dont la sobriété dit bien la mystérieuse ampleur de la transformation de son existence « philosophique » :

« *Il sen alla en me recommandant de méditer les choses qu'il m'avait dites. Je ne l'ai plus revu. Mais un feu subitement s'alluma dans mon âme ; je fus pris d'amour pour les prophètes et pour les hommes amis du Christ. Je repassai en moi-même toutes ces paroles, je reconnus que c'était la seule philosophie sûre et profitable. » (13)*

Nous sommes ici à l'origine de ce qui deviendra plus tard un genre littéraire spécifiquement chrétien, inconnu de l'antiquité païenne et auquel saint Augustin donnera sa forme canonique sous le titre de « Confessions ». Ce genre littéraire n'est pas à proprement parler celui de l'aveu et de la sincérité à tout prix, ainsi qu'une tradition littéraire récente, issue de Jean-Jacques Rousseau le laisse entendre. Le genre véritable de la « confession » est celui de la célébration du Dieu *Logos* pour l'œuvre qu'il a faite en celui dont il a transformé la vie, le faisant accéder à une existence ontologiquement nouvelle, à une dimension personnelle. Il est fort probable que Stefan Zweig soit l'héritier plus ou moins conscient de ce genre littéraire auquel son génie de conteur a su donner cette tonalité moderne marquée par la sécularité.

(12) *Ibidem*, § 7, p. 132.

(13) *Ibidem*, § 8, p. 133.

Et la persécution ?

Serait-ce incongru de comparer la persécution chrétienne à la phase de déchaînement passionnel qui suit l'instant de la découverte de la vérité de soi-même et de l'autre par le personnage central des nouvelles de Stefan Zweig ? La mise en parallèle me paraît pourtant défendable. Pourquoi le héros se lance-t-il à corps perdu dans la logique (folle) de sa passion, sinon parce qu'il a découvert en elle et à travers elle une certaine vérité de lui-même au regard de quoi tout ce qu'il a vécu précédemment lui paraît irrémédiablement fade et sans intérêt ? Le héros se livre au dynamisme de sa passion, dût-elle le conduire à la mort, pour la seule raison (discutable peut-être d'un point de vue extérieur, mais à ses yeux indiscutable) qu'il se retrouve lui-même dans sa passion, alors qu'auparavant il n'était rien d'autre que ce que le destin et l'ordre du monde faisaient de lui : la passion constitue alors ce mouvement de réappropriation de soi qui donne au héros d'accéder à un mode inouï et « vrai » d'exister par lui-même, et tout recul qui le ramènerait à la situation antérieure lui paraît une mort plus horrible que celle vers laquelle il s'avance peut-être maintenant.

N'en va-t-il pas de même, *mutatis mutandis*, pour les martyrs des premières générations chrétiennes ? Pour eux, le processus de la conversion les avait amenés à découvrir ce nouveau mode d'existence, cette vie filiale et baptismale dans le Christ : ainsi leur étaient apparus la vérité de leur être et leur destin comme mystère ; leur vie la plus quotidienne, soumise aux exigences d'un ordre cosmique et social apparemment inéluctable, était devenue par leur conversion ce que nous appelons précisément une histoire, c'est-à-dire le déploiement d'une liberté personnelle dans un vouloir transcendant et bienveillant, dans un dessein divin qui se substituait à l'ancienne programmation d'un devenir cosmique et individuel par la toute-puissance du *Logos* ou des astres, relayée dans son effectuation socio-politique concrète par la domination du pouvoir militaire et administratif du système impérial. Comment les nouveaux chrétiens pouvaient-ils vraiment faire ce pas en arrière qui les ramènerait à la « case-départ », en faisant brûler quelques grains d'encens devant la statue de l'empereur ?

On comprend pourquoi les communautés chrétiennes ont été spontanément si sévères pour ceux qui avaient apostasié au moment de l'épreuve : les apostats n'étaient pas jugés comme tels pour le seul motif (moral) qu'ils avaient manqué de courage, mais bien plutôt parce qu'ils s'étaient comportés « comme le chien qui est retourné à son propre vomissement et comme la truie à peine lavée qui se roule dans le borbier » (14). Le retour d'un frère chrétien à l'existence païenne ne pouvait être perçu que comme le démenti le plus violent de *la vérité même* de l'existence chrétienne comme telle. Ainsi donc, les supplications d'Ignace, le vieil évêque d'Antioche qui écrit aux chrétiens de Rome, leur demandant de ne pas intervenir auprès des autorités impériales en vue de lui éviter le supplice et le martyre sont à prendre à la lettre :

« *Il est meilleur pour moi de mourir (pour murer) au Christ Jésus, que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous ; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure* (15). *Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui qu'il comprenne ce que je veux... »*

« *C'est bien vivant que je vous écris, désirent de mourir. Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : "Viens vers le Père ! "»* (16)

(14) 2 Pierre 2, 22 : l'image du chien provient de *Prov.* 26, 11 ; celle de « la truie à peine lavée » a dû être introduite ici par l'auteur de l'épître en raison de sa connotation baptismale. Tout le passage (vv. 19-22) mérite d'être relu dans la perspective que nous suggérons ici.

(15) Cette demande doit être lue par antiphrase : pour Ignace, échapper au supplice équivaldrait à mourir et mourir sous la dent des bêtes sera sa manière authentique de vivre. Que les lecteurs familiers des *Lettres* d'Ignace nous pardonnent de donner ce genre de précision.

(16) Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, VI, 1-VII, 2, que nous citons dans la traduction de P. Th. Camelot, *Sources Chrétiennes* n° 10, Paris, Le Cerf, 1969, pp. 115 et 117. Je ne partage pas l'avis de E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse, Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à*

Conclusions sur mode d'ouverture :

Cette brève et paradoxale relecture des origines chrétiennes à la lumière d'un auteur moderne permettra peut-être de dégager quelques-unes des orientations qui ont marqué profondément toute la tradition de la pensée chrétienne, modifiant considérablement les données traditionnelles de la philosophie antique. Et tout d'abord, il me semble important de souligner ce que j'ai nommé *l'ipséité du Logos*, problème dont je pense qu'il est au cœur des grandes synthèses de la pensée chrétienne comme l'augustinisme ou le thomisme : si le *Logos* est simplement l'ordre des choses et du cosmos, toute la vie humaine n'est qu'une configuration plus ou moins docile à cet ordre du monde et tout ce que nous nommons contingent n'est que du réel « de seconde zone », ontologiquement inférieur et donc de moindre intérêt. Si le *Logos* est l'ordre du monde, *le devenir du monde ne peut être pensé comme histoire*, car l'être de cette dernière reste une sous-catégorie de l'être. Mais à partir du moment où le *Logos* se manifeste (= se révèle) dans son *ipséité*, comme un *je* qui veut, comme une *personne* qui appelle, qui propose et qui permet à tout homme de vivre lui-même comme un *je* et comme une *personne*, alors le monde devient histoire : non seulement l'homme dans sa destinée individuelle, mais le cosmos devient création et la physique nucléaire moderne elle-même dépasse les conditions de réflexion de la pensée antique qui ne pouvait pas se demander pourquoi le monde existe, tant son existence paraissait nécessaire.

Constantin, trad. de l'anglais par H. D. Saffrey, *La pensée sauvage*, Claix, 1979, qui écrit p. 152, note (2) : « la nature pathologique du désir du martyr semble manifeste dans le langage exalté d'Ignace d'Antioche, *Ad. Rom.*, 4 ». Le fait de mettre en parallèle « Porphyre... suffisamment atteint pour envisager le suicide » et « dans ces siècles-là, un bon nombre de gens... consciemment ou inconsciemment amoureux de la mort » (*ibidem*, p. 152) est, me semble-t-il, un procédé un peu rapide pour rendre compte de ce que fut et signifia historiquement le martyr chrétien. Que des païens lucides sur la pauvreté de sens de l'existence que leur offraient des traditions culturelles et philosophiques aient souhaité la mort (mais auraient-ils accepté de mourir sous la dent d'un lion? on peut tout de même en douter !) n'explique pas que des chrétiens qui voyaient dans leur conversion l'ouverture d'un monde nouveau et d'une existence nouvelle aient voulu témoigner de l'absolue nouveauté de leur expérience jusqu'à la mort. Les raisons de mourir sont radicalement différentes dans l'un et l'autre cas.

Une deuxième question devait naître dans le prolongement de la première : si le *Logos* n'est plus cette « loicadre » qui fonde et réalise concrètement la structure hiérarchisée du cosmos antique, mais cette capacité de mettre en œuvre la liberté de l'homme comme existence personnelle, alors le schéma platonicien de la hiérarchisation univoque des causes devient obsolète et il faudra rendre compte désormais d'une autre manière de ce concours étonnant du vouloir du *Logos* divin et de la liberté humaine. Curieusement, c'est dans une œuvre consacrée tout entière à la méditation sur la structure hiérarchique du cosmos chrétien, l'œuvre du pseudo-Denys, que la première formulation de ce paradoxe sera ébauchée : Dieu, en créant, a donné aux réalités créées non seulement d'exister *mais encore qu'elles existent comme causes*. Le principe théologique des causes secondes *et de la double causalité* ne peut être réduit à une sorte de raffinement de la compréhension platonicienne de la causalité, ni même à un correctif de celle-ci par des principes de la physique aristotélicienne, mais comme la formulation originale et conquise de haute lutte de ce qui constitue l'une des données fondamentales de l'expérience chrétienne du salut (17).

Enfin, troisième orientation consécutive aux deux précédentes : la pensée chrétienne, enracinée dans cette *ipséité du Logos* divin comme personne, ne devait pas sombrer dans un « existentialisme » qui prendrait pour principe de son identité une opposition systématique à l'héritage antique de la pensée de la nature (*phusis*) et de l'essence. C'est ici que l'admirable thématique biblique de « l'image et de la ressemblance » allait être mise à profit par la théologie chrétienne, particulièrement l'augustinisme : avoir une nature signifierait désormais, une manière singulière et personnelle irréductible de « ressembler » à Dieu : la géniale et très originale reprise par Augustin du monde platonicien des idées pour en faire les idées divines n'est pas compréhensible sans cette intuition préalable qui nous

(17) Et sur ce point précis, il est bien regrettable de constater que les systèmes théologiques réformés ou jansénistes se présentent comme un recul ou un refus de voir la signification théandrique du salut (on peut relire sur ce point avec profit l'ouvrage de M. J. Le Guillou — et surtout de J.-M. Garrigues, même s'il n'est que mentionné dans la préface ! — intitulé *le Mystère du Père*, Fayard, Paris, 1971).

vient de la première page de la Bible. Et, dans le sillage d'Augustin, saint Thomas formulait ainsi cette question :

« L'essence de Dieu est la similitude de toutes choses. Il en résulte que la conception de l'intellect divin, en tant qu'il se comprend, conception qui est son Verbe, est la similitude non seulement de Dieu lui-même, objet d'intellection, mais encore, mais aussi de tous les êtres dont l'essence divine est la similitude. Ainsi donc par une seule espèce intelligible, qui est l'essence divine, et par une seule intention saisie intellectuellement, qui est le Verbe divin, la multitude des choses peut être atteinte par Dieu. » (18)

Communio
a besoin de votre soutien
Faites des abonnés.

Frère Daniel Bourgeois, né en 1946, Religieux depuis 1965, a participé à la fondation de la fraternité des moines apostoliques du diocèse d'Aix-en-Provence en 1977. Professeur de dogmatique au séminaire d'Aix-en-Provence. Dernière publication : *L'un et l'autre sacerdoce*, Desclée, 1991.

(18) Saint Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 53, traduction de R. Bernier et de M. Corvez, Paris, P. Lethielleux, 1961, p. 297.

Jean BASTAIRE

Chrétiens ou crétins ?

PEGUY disait : « Il faut qu'il y ait une raison pour que dans le pays de saint Louis et de Jeanne d'Arc, quand on se met à parler du christianisme, tout le monde comprenne qu'il s'agit de Mac Mahon. » De même aurait-on pu dire jusqu'à une époque relativement récente : « Il faut qu'il y ait une raison pour que dans le pays de saint Anselme et de Pascal, quand on se met à parler du christianisme, tout le monde comprenne qu'il s'agit d'une religion d'ignares. »

Propos outrancier, mais significatif par son outrage même d'une situation qui n'a duré que trop longtemps. Les deux derniers siècles ont largement vécu de ce paradoxe. Sans doute les élites avaient-elles un jugement plus nuancé. Mais l'appréciation populaire était sans appel. Il fallait choisir entre la raison et la foi. Devenir chrétien exigeait qu'on s'abêtisse. Dieu aimait l'offrande d'une pensée débile.

Parmi le peuple, qu'on s'en louât ou en ricanât, « ne pas chercher à comprendre » était la consigne. C'est une des formules les plus pernicieuses qu'on ait appliquées au christianisme. Le drame est que les disciples de Jésus l'employaient aussi bien que leurs opposants. Chrétiens et antichrétiens semblaient d'accord pour voir dans le dédain de l'intelligence et l'indigence spéculative une marque éminente de la Révélation évangélique.

Il y avait là un nid d'équivoques et de malentendus dont l'athéisme laïc fit ses choux gras. Mais il y avait aussi de la part des fidèles dévots une hérésie dont ils ne mesurèrent pas la gravité et qui acheva de les éloigner du monde moderne. L'imbécillité ne se divise pas. Se bouchant les yeux sur Dieu, les croyants se bouchèrent les yeux sur le siècle. Ce fut la religion des bons sentiments et de la charité niaise.

L'ambiguïté tenait au contenu aberrant que les uns et les autres donnaient au mot raison. Le rationalisme des Lumières, qui inspirait les incroyants, n'était pas innocent. C'était une nouvelle religion qui excluait les anciennes, jugées infantiles et caduques, et qui se fondaient sur un immanentisme radical doublé d'un déterminisme tout-puissant. Rien n'existait que ce qui tombait d'une manière ou d'une autre sous les sens et pouvait entrer dans les catégories admises alors par la raison.

Un impérialisme naïf rejetait non seulement hors du champ de l'observation courante, mais hors du réel ontologique, toute transcendance. Sous quelque forme que ce fût, ce rationalisme obtus ne voulait rien savoir de ce qu'il considérait comme de simples approximations grossières et magiques, qu'une intelligence adulte avait précisément pour tâche de liquider.

Ces Lumières bien mesquines polémiquaient avec un obscurantisme médiéval taillé sur mesure, où une intelligence terrorisée se mêlait à une pitié fantasmatique. Les grandes élaborations théologiques des siècles de foi n'engendraient plus que de l'ennui, et le sarcasme accueillait tant de fatras abscons et ineptes, qui ne reposait sur rien. Tout au plus ces divagations indiquaient-elles la présence sous-jacente d'une immense faim de connaissance qui ne trouvait pas à se satisfaire, en ces temps d'Inquisition et de délire irrationnel.

L'axiome fondamental était que la raison se conquiert sur la foi. Tout ce que l'on arrachait à l'une était gagné par l'autre. Car il allait de soi que la foi emprisonnait la raison. Elle en avait une peur bleue et se jugeait perdue si la raison devenait libre. Toute tentative d'émancipation était sévèrement réprimée. On brûlait Giordano Bruno et on contraignait Galilée au reniement. L'Eglise tirait à vue sur tout ce qui pense.

Irrationnelle dans la conception qu'elle se faisait d'elle-même en érigeant ses critères passagers comme autant d'absolus et sa philosophie profonde comme vérité d'Évangile, la raison des Lumières n'était pas moins aveugle

sur la foi. Elle la confondait allègrement avec la superstition, ne distinguant pas la nature réelle du phénomène de ses retombées éventuelles. Il est tentant de se donner un adversaire idiot, car cela facilite au début la controverse. Mais l'idiotie est contagieuse et, tel un boomerang, revient sur celui qui la lance en révélant l'inanité de sa propre thèse.

Selon les philosophes du XVIII^e siècle, tous les malheurs du monde venaient de l'ignorance et de ce que la majorité des hommes croupissaient dans la misère intellectuelle. L'Eglise alliée aux puissants maintenait ses fidèles dans un état permanent de dénutrition spéculative, car si les croyants avaient commencé à réfléchir, s'ils avaient osé chercher à comprendre, tout un univers de privilèges et de mensonges se serait écroulé, non seulement au plan social, mais au niveau des idées.

Autant et plus qu'une révolution politique et économique, la révolution de 89 a été une insurrection culturelle qui visait à épanouir les droits de la raison, plus ou moins entrevus jusqu'alors et constamment refoulés par des autorités rétrogrades, qui ne voulaient pas que l'humanité parvînt à maturité. Il y avait une Bastille à prendre, fruit de l'absolutisme théologique, pour obtenir enfin une pensée libre susceptible d'accéder à l'âge adulte et, comme dira Comte, positif.

On n'a peut-être pas assez souligné que la revendication des libres-penseurs du XIX^e siècle allait plus loin que le rejet d'entraves partielles et partiales dictées par la rivalité d'un adversaire au pouvoir. Au-delà d'une requête circonstancielle de tolérance, c'était une exigence fondamentale de validité qui animait les militants laïques.

Pour eux, la religion chrétienne n'était pas seulement hostile à leurs idées, mais ennemie de toute idée saine et discutable. Dans son fond le plus redoutable, l'Eglise imposait un refus de penser. Elle ne se contentait pas de brider l'exercice de l'intelligence, de l'orienter dans un certain sens. Elle le stérilisait à la racine. Il fallait croire et non raisonner. Le raisonnement était un péché.

À l'« abrutissez-vous et vous serez des saints » qu'on attribuait aux curés, les disciples de Voltaire et de Quinet répondaient par un « instruisez-vous et vous serez des hommes ». L'instruction laïque, gratuite et obligatoire fournissait en effet un contrepoison décisif à la situation létale où la pensée humaine se trouvait réduite par l'Eglise. À travers les connaissances que l'école publique distribuait au même titre que l'école privée, la première exaltait une activité spéculative que la seconde décriait, les instituteurs dispensant sans l'avouer un culte de la raison non moins philosophique et théologique que le culte des enseignants chrétiens pour le Christ.

Aux yeux des premiers, le salut était dans la raison et non en Jésus. Seule la raison avait pour eux les clés du Royaume. Il fallait enlever ces clés aux serviteurs infidèles qui, utiles dans les âges archaïques, ne l'étaient plus à l'époque scientifique. La foi avait pu couvrir sous son aile une raison balbutiante, enfantine. Il était temps que la nourrice s'effaçât devant sa pupille, sous peine de devenir abusive.

Le point central du débat était là, dans cette fonction sotériologique que les rationalistes attribuaient à la raison. Toutes les autres médiations devaient être subordonnées à cette nouvelle médiation et être anéanties si elles lui résistaient. La raison était instituée non seulement en passage obligé mais en référent suprême, de telle sorte qu'il ne restait plus au Christ, médiateur décoloré, qu'à s'incliner ou à s'évanouir.

* *

A ce vertige prométhéen et mégalomane, les chrétiens ne pouvaient qu'opposer une fin de non-recevoir. L'ennui est que beaucoup d'entre eux sont tombés dans le panneau de leurs adversaires et en ont accepté les préjugés sans critique. Cela les a entraînés à cultiver la même erreur en sens inverse, apportant à l'irréligion le concours d'une foi mal éclairée, ce qui peut n'être guère meilleur qu'une absence de foi et mener de l'une à l'autre, comme l'a montré la suite.

La raison, contre laquelle tonnaient les mandements épiscopaux au XIX^e siècle et le *Syllabus*, était sans doute la raison des Encyclopédistes. C'est elle qui, procédant d'un orgueil luciférien, entendait détrôner Dieu et faire passer sous ses maigres fourches caudines un réel amputé de son cœur mystérieux et de sa flamme intime. Selon la fameuse formule du ministre Viviani, en 1906, cette raison se flattait « d'avoir éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus ». Philosophie « d'éteigneur de réverbères », raillait Péguy.

Il fallait mettre un terme à ses séductions, dénoncer ses prétentions, immuniser contre son pouvoir corrosif. Que ne l'a-t-on fait d'une manière positive en sauvant la raison de cette nouvelle aliénation, au lieu d'y souscrire ! Plutôt que d'éradiquer l'organe malade, on aurait dû le soigner. On est allé à ce qui semblait le plus pressé : préserver la foi naïve contre les errements spéculatifs. Du même coup, entre la raison et la foi, on a cautionné l'hérésie gravissime d'un conflit de principe.

Bien sûr, le magistère n'a jamais professé formellement cette énormité. Mais tout s'est passé comme si une conjoncture difficile imposait de la vivre. Mieux valait se mettre en congé de pensée, si réfléchir devenait périlleux. La plus grande suspicion devait accompagner l'exercice de la réflexion. Toute pratique de la raison qui ne serait pas étroitement limitée était à proscrire.

On a imaginé un Index qui, infidèle à son nom, n'avait pas seulement une valeur indicative, mais une fonction impérative. On n'estimait pas suffisant de réfuter les livres contestables et d'attirer l'attention sur leur nocivité. On en interdisait l'accès. Jamais aucun catéchisme laïque, sauf en régime totalitaire, n'a empêché la lecture des Pères de l'Eglise et des souverains pontifes.

Par un contresens monstrueux, on a confondu les « pauvres en esprit » avec les imbéciles. On a loué leur simplicité comme si elle résultait de l'analphabétisme. L'anémie de la raison a paru une grâce de la Providence. Comme si la pauvreté en esprit n'était pas celle du cœur et non des connaissances ! Et comme si l'absence de réflexion était un don du Paraclet pourtant appelé Esprit de conseil, de jugement et de science !

Une piété solide, souvent admirable, a dérivé dans les eaux du fidéisme. On a cru les yeux fermés, la bouche cousue et l'intelligence en sommeil. Exorcisant la spéculation comme une tentation, on a fait le sacrifice de la raison en pensant que l'offrande serait d'agréable odeur à un Dieu incompréhensible. On oubliait qu'offrir n'est pas détruire, mais consacrer. Sacrifier ne consiste pas à renvoyer au néant, mais à rendre à une fin divine.

Lorsqu'il a promu en 1879 un retour à saint Thomas, « docteur commun », et restauré ainsi les droits du rationalisme théologique, Léon XIII n'a réagi qu'à moitié contre cette entropie intellectuelle qui affectait l'Eglise. Il était certes opportun de ressourcer la pensée chrétienne dans une de ses plus hautes traditions. Mais ne courait-on pas le risque de la bloquer dans un système protecteur, au lieu de l'inciter à l'aventure d'un nouveau rationalisme ?

Là aussi, la suite a montré que le remède pouvait n'être guère meilleur que le mal et l'entretenir, lorsqu'oie se bornait à répéter saint Thomas au lieu d'assumer comme lui, en la convertissant, une philosophie étrangère au christianisme. Le vieux tronc a encore donné de belles pousses avec Maritain. Mais la raison chrétienne avait de tout autres ramures à développer à travers Bergson, Blondel et Teilhard de Chardin qu'on a préféré condamner, par une étrange obstination à se nuire.

* *

Plutôt que de s'abriter derrière des garants vénérables ou de lâcher du lest à retardement quand la position devenait intenable, il fallait prendre les devants et célébrer la raison non moins que le faisaient les laïques et plus justement qu'eux, comme fille de Dieu et expression de la sagesse divine. La bonne réplique à la déesse Raison était le Logos, comme l'avait compris quinze siècles avant, face à la raison athénienne, la théologie cappado-cienne et alexandrine.

L'exigence rationnelle traduit un besoin de sens, une recherche du sens. Qui mieux que le Sens en personne

pourrait guider cette quête ? Comment le Verbe incarné pourrait-il être jaloux d'un discours qui entend le manifester à travers des concepts ? « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. » Cela ne veut pas dire seulement qu'il est venu apporter les moyens ascétiques, mystiques et sacramentels du salut, mais qu'il en a apporté aussi les moyens spéculatifs.

Loin d'être un acte de transgression, la volonté de comprendre est un acte d'obéissance et de gratitude. L'effort d'élucidation tenté par l'homme depuis les origines atteint ici sa plénitude. Le long questionnement trouve enfin sa réponse radicale et définitive, celle en laquelle se récapitulent et s'illuminent toutes les explications passées, présentes et à venir.

Le Logos nous tend la clé de toute science et nous la refuserions ? Le mystère caché depuis le commencement des siècles se dévoile et nous aurions peur de le contempler, de le savourer et de le répandre en formules qui dissipent les ténèbres ? En vérité, les croyants qui méprisent la raison semblent ignorer l'incarnation, cette prodigieuse effraction d'amour par laquelle Dieu a décidé de nous communiquer lui-même sa lumière.

S'il y a quelqu'un qui nous ouvre le champ d'une rationalisation absolue, c'est bien Jésus. Non pas au sens qu'il nous permet de capter l'intégralité du réel pour la réduire à notre mesure et à notre bon plaisir, mais au sens qu'il nous introduit à l'intégralité de sa compréhension, à l'inépuisabilité de sa substance, sans que nous arrivions jamais à la circonscrire. Par le Christ et dans le Christ, nous ne possédons pas la science, nous sommes possédés par elle.

C'est là que tout se joue. La connaissance ainsi rendue possible sera-t-elle de notre part amoureuse ou prédatrice ? Procédera-t-elle d'un abandon confiant ou d'une revendication ? Sera-t-elle reçue comme un don ou comme un dû ? Et une fois reçue, l'emploierons-nous en toute humilité ou nous en constituerons-nous le principe et l'origine ?

Tout chercheur le sait, qu'il soit philosophe ou savant : l'acte de connaissance est fondamentalement et à la fois

un acte de détachement et un acte de soumission. Détachement de soi, de ses préjugés, de ses passions, pour ne plus être que soumission inlassablement vérifiée au réel qui est le seul maître. Il faut s'oublier pour apprendre, diminuer pour accroître son savoir, céder la place pour que la vérité gagne.

Une raison orgueilleuse est une raison détraquée, abusive et abusée, saisie par la démesure antique, la terrible *hybris* qui la pousse à déraisonner. La sanction de l'expérience finit par tomber et détrône le rationaliste fou qui prétendait imposer ses partis-pris au réel. C'est le retour du refoulé.

De nos jours, la raison des Encyclopédistes en subit de plein fouet le choc. D'une part, la transcendance qu'elle évacuait revient en force au cœur de la science la plus immanente, au creux de la physique pascalienne de l'infiniment petit et de l'infiniment grand, des « quanta » et du « big bang ». La matière se volatilise, laissant un vide par où se manifeste une indétermination effarante, énigme d'une liberté créatrice toute-puissante.

D'autre part, les présupposés ordinaires de la pensée : causalité, non-contradiction, se révèlent être de simples conventions, n'exprimant pas de loi essentielle de la réflexion. Une nouvelle logique de la raison valide des procédés qui jusqu'à présent semblaient absurdes. L'aberration d'hier devient l'attitude correcte d'aujourd'hui. Là aussi, au niveau des outils comme à celui des objets de la connaissance, une inquiétante et bienheureuse émancipation se déclare.

La raison humaine n'est plus maîtresse de ce qu'elle observe. Elle est dépassée dans son champ d'investigation comme dans ses instruments de prospection. Ce n'est pas son usage qui est ridiculisé, mais ses prétentions à dominer. Elle avait cru arriver à pouvoir tout connaître. Dissiper le rêve « autothée », comme dit encore Péguy, d'un savoir absolu obtenu par des moyens absolus. Il faut redescendre au plan de la relativité et de la précarité, confesser son néant et sa dépendance.

Là est la connaissance de la connaissance, la juste appréciation de la science. D'une certaine façon le savoir

est vain, la connaissance n'est rien, la vraie science est nescience. Le réel non seulement déborde de partout le relatif, mais le transcende. Et le relatif ne peut y avoir accès que par la transcendance.

Ce sont là les thèmes classiques de l'inconnaissance divine et de l'apophatisme. Mais ils n'invalident nullement le cataphatisme. La théologie négative ne condamne pas la théologie positive. Elle la situe. Considéré en Dieu, le réel est strictement ineffable. Mais il devient exprimable dans le Verbe fait chair, à condition de ne pas mentir à la loi de toute connaissance créée qui est d'être limitée et éternellement révocable.

Cela n'a rien à voir avec la recommandation de s'abêtir et le refus de penser. C'est au contraire la réflexion qui s'avoue non pas infirme et faillible en elle-même (ce qu'elle devient par le péché), mais conditionnée et donc inapte à épouser vraiment l'Inconditionné, sinon dans le silence de la pensée.

En de longs intervalles toutefois, qui sont comme des approches où se renouvellent les fiançailles, la pensée peut regarder l'Aimé, entrer de mieux en mieux dans sa familiarité, avancer dans sa lumière croissante. Elle peut et doit lire dedans : tâche de l'intelligence. Elle s'y sent irrésistiblement poussée, si elle veut rendre à Dieu une digne louange.

Plus on aime quelqu'un, plus on souhaite le dévisager, tout en sachant bien que son mystère grandira à proportion de la connaissance. Et ce sera une joie toujours plus grande. Il n'y a rien de plus décevant qu'une merveille qui s'épuise et dont on espère un jour faire le tour. On se lasse des bonheurs qui se vident. Un monde enfin tout expliqué serait totalement néantisé.

La béatitude divine est à l'inverse une nouveauté qui rebondit à mesure qu'on s'y livre. Sa compréhension ne comble que pour relancer la réflexion et appeler à d'autres élucidations de plus en plus éblouissantes. Heureux ceux que le désir de savoir porte ainsi de commencement en commencement, dans une adoration inextinguible.

Jean Bastaire, né en 1927, marié. Ecrivain, secrétaire général de l'Amitié Charles Péguy. Ouvrages récents : *Le matin de l'éternité* (Centurion, 1984), *Eros sauvé* (Desclée, 1990), *Péguy l'inchrétien* (Desclée, 1991), *Eloge des patries* (Editions Universitaires, 1991).

Joël-Benoît D'ONORIO

Les fondements juridiques de la laïcité en France

LA laïcité est souvent présentée comme une œuvre de la Raison dans sa traduction constitutionnelle et législative, afin d'imprégner tout le fonctionnement de l'État. Elle se laisse volontiers définir comme la marque d'une société enfin parvenue à la pensée adulte, celle qui sait remettre le religieux à sa place, c'est-à-dire à aucune.

Forte de ses principes, la laïcité se présente facilement comme la panacée pour résoudre l'éternel conflit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Aussi les Français, qui en ont été les inventeurs, la proposent-ils généreusement aux autres peuples. Des hommes d'État s'en sont faits récemment les commis-voyageurs à travers l'Europe orientale décommunisée, comme naguère en Afrique décolonisée. Il arrive même que des hommes d'Eglise en fassent un conseil évangélique en l'arrimant au convoi de la liberté religieuse.

Pourtant, à ne considérer que l'Histoire, le droit ou la politique, force est de constater que la laïcité n'est pas un principe homogène ni un concept univoque.

1. L'histoire constitutionnelle de la laïcité

On sait que l'ancienne France a été régie, pendant plus d'un millénaire, non par le principe de laïcité mais par celui de catholicité inscrit dans les Lois fondamentales du Royaume : le pouvoir était sacré et le roi consacré ; à défaut d'être un grand corps de l'État, le clergé constituait néanmoins le premier ordre de la nation parce que l'Eglise y avait été tutrice de l'État dès les origines et suppléait les carences des pouvoirs publics dans la société (hospices, hôpitaux, écoles, arts...).

C'est avec la Révolution française de 1789 que la laïcité fera sa première apparition dans le système constitutionnel français : l'article 3 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen établit, en effet, que « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément ». La source de la souveraineté n'est plus en Dieu ni en son représentant politique, titulaire de l'onction chrismale de Reims, mais dans la Nation. Le droit divin est d'ores et déjà évacué, ce que confirmera la première Constitution écrite de la France (3 septembre 1791) où sont énoncés les premiers linéaments de la laïcisation : suppression du sacre royal, incompatibilité de la profession religieuse avec la citoyenneté française, substitution des communes aux paroisses, prééminence du mariage-contrat sur le mariage-sacrement, fin du monopole religieux de l'assistance et de l'éducation par la création du Secours populaire et de l'Instruction publique... La Constitution civile du Clergé avait déjà amorcé le même mouvement dès 1790 en plaçant l'Eglise sous la coupe directe de l'État selon les bonnes recettes du gallicanisme traditionnel mais avec l'idéologie en plus, celle de l'Être suprême puis de la déesse Raison... Les nouveaux cultes laïques devaient d'ailleurs être favorisés, à partir de 1792, par le nouveau calendrier qui effaça la naissance du Christ au profit de celle de la République, la semaine de dix jours faisant disparaître le dimanche et son culte chrétien. La voie était balayée devant la déchristianisation de l'an II. Pourtant, si en 1790 l'Assemblée constituante avait repoussé la proposition de Dom Gerle de rétablir le catholicisme dans son statut de religion d'État, cela avait été en raison du respect dû à la religion qui ne permettait point qu'elle devînt « un sujet de délibération » selon les termes du décret du 13 avril rappelant, de surcroît, que « l'attachement de l'Assemblée nationale au culte apostolique, catholique et romain ne saurait être mis en doute ». On sait ce qu'il en fut.

Toutefois, cette première vague de laïcisation dura peu de temps dans la mesure où elle reçut un coup d'arrêt dès l'avènement du 1^{er} Empire qui, sans rendre à la religion catholique son rang de religion d'État, prit acte de la catholicité de « la grande majorité des citoyens français »

mentionnée par le Concordat consulaire de 1801 conclu « pour le bien de la religion et pour le maintien de la tranquillité publique ». Cette Convention de Messidor sera conservée par tous les régimes successifs du XIX^e siècle. En 1814, la Charte de la Restauration s'ouvre, telle une encyclique pontificale, par l'invocation de « la divine Providence » et rétablit la foi catholique, apostolique et romaine comme religion de l'État (article 6). La Monarchie de Juillet la mentionne dans sa Charte de 1830 mais en la réduisant à celle « professée par la majorité des Français » (article 6) en écho à la formule concordataire. C'est « en présence de Dieu » que la II^e République se dotera d'une nouvelle Constitution en 1848. Et si le Second Empire ne fait plus appel à la divinité, il fait des cardinaux français des sénateurs de droit et à vie (article 20) et la Constitution de 1852 prévoit le veto du Sénat contre toute loi contraire ou attentatoire à la religion (article 26.1). Quant à la III^e République, la loi constitutionnelle du 16 juillet 1875 prescrit des prières publiques dans les lieux de culte à chaque rentrée des Chambres (articles 1), du moins jusqu'à ce qu'en 1884 les parlementaires estiment avoir atteint un degré de sagesse tel qu'ils pourront désormais se satisfaire seulement des suffrages de leurs électeurs sans les suffrages de leurs prières...

Cette réforme constitutionnelle, apparemment anodine, s'inscrivait, en fait, dans la seconde vague de laïcisation qui avait commencé quatre ans auparavant avec le vote de la loi du 12 juillet 1880 abolissant le repos dominical des travailleurs pour cause de symbolisme religieux (1). La même année, les membres des congrégations religieuses furent exclus de tout enseignement. Quant à la loi du 30 août 1883, elle devait suspendre le principe de l'immovibilité des juges pendant trois mois, juste le temps de révoquer plus de six cents magistrats du siège qui pensaient encore trouver en Dieu la source de toute justice. D'autres laïcisations furent systématiquement mises en œuvre : les cimetières en 1881 et les funérailles en 1887, le mariage assorti du divorce en 1884, l'état-civil transféré

(1) Cette loi datait de 1814. Il faudra attendre le 13 juillet 1906 pour voir rétablir l'interdiction légale du travail le dimanche.

des curés aux maires, la rue débarrassée de tout emblème religieux sur les monuments publics... Le mouvement devait être parachevé par la loi dite de « Séparation des Églises et de l'État » du 9 décembre 1905, clé de voûte de tout le système laïque de la République française.

Cependant, durant encore quarante années, cette laïcité devait rester de valeur simplement législative puisqu'il faudra attendre l'avènement de la IV^e République pour qu'elle acquière vraiment valeur constitutionnelle par sa mention à l'article 1 de la nouvelle Constitution du 27 octobre 1946: « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. » Cette constitutionnalisation a été due à une initiative du Parti communiste acceptée par les démocrates-chrétiens du Mouvement Républicain Populaire après entente unanime sur la signification de la formule, à savoir « la neutralité de l'État à l'égard de toutes les religions » (2).

On voit donc qu'au regard de l'histoire de France, la laïcité de l'État est de tradition récente et de valeur inégale.

2. La valeur constitutionnelle de la laïcité

Dans le droit positif de la V^e République, la laïcité a conservé sa valeur constitutionnelle dans la mesure où l'article 2 de la Constitution du 4 octobre 1958 reprend à son compte le libellé de l'article 1 de 1946, en le complétant toutefois par la mention selon laquelle la France « assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances ». Cette ultime précision, ajoutée en dernière minute au projet constitutionnel, a eu pour effet d'éloigner la République de sa fièvre laïciste des années 1880-1914 en l'engageant vers une disposition plus positive à l'égard de toutes les familles de pensée, qu'elles soient ou non religieuses. Là où les gardiens du temple laïque manifestèrent leur perplexité devant une formulation déjà trop bienveillante à leurs yeux, l'épiscopat français vit un argument en

(2) Déclaration d'Etienne Fajon, membre communiste de la II^e Assemblée constituante de 1946.

faveur du nouveau régime dont la laïcité réaffirmée avait suscité quelque inquiétude en son sein...

Et c'est bien dans le sens d'une laïcité de plus en plus conviviale que s'est développé le système juridique français. A la vérité, la lettre même de la Constitution ne peut que conforter une telle attitude. Car, si en faveur du caractère laïc de l'État on ne trouve en tout et pour tout qu'un adjectif qualifiant ainsi la République, il existe en revanche plusieurs articles constitutionnels prohibant toute discrimination anti-religieuse.

La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, qui a conservé de nos jours pleine valeur constitutionnelle, affirme que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi » (article 10). Pareillement, les « principes politiques, économiques et sociaux » énoncés dans le Préambule de la Constitution de 1946 et que la Constitution de 1958 a explicitement repris à son compte, reconnaît des droits inaliénables et sacrés à « Tout être humain sans distinction de race, de religion ni de croyance », de même que, dans les relations de travail, nul ne peut être lésé « en raison de ses opinions et de ses croyances ».

On pourrait presque dire que la République laïque n'est pas totalement athée dans la mesure où la Déclaration de 1789 s'est placée « en présence et sous les auspices de l'Être suprême »... Certes, on aura quelque peine à discerner sous cette formulation minimale le Dieu de la Révélation qui ne fut banni de ce texte qu'à la suite de nombreux débats ; mais l'existence même de cette mention devrait logiquement induire que l'État n'est pas l'instance ultime de la vie des hommes et que, dans la Cité, la loi n'épuise pas le droit.

Ces éléments constitutionnels expliquent aussi la place prééminente que les libertés de conscience, de pensée, d'opinion, de manifestation, de presse, d'enseignement ou autres ont acquise dans le droit français contemporain sous la garantie du contrôle de constitutionnalité du Conseil constitutionnel.

Ils ont aussi contribué à affaiblir la notion même de laïcité par l'évolution législative et jurisprudentielle.

3. Les exceptions juridiques à la laïcité

On remarquera que la laïcité proclamée par la Constitution n'est pas uniformément appliquée en France.

En effet, la loi de Séparation de 1905 ne s'étend pas à tout le territoire national : depuis 1801, les trois départements métropolitains du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle sont régis par le concordat de Pie VII et Napoléon, et les cultes protestants et israélites y sont officiellement reconnus ; depuis 1828, la Guyane ne reconnaît que le culte catholique dont les ministres émargent au budget départemental ; les possessions françaises de l'Atlantique (Saint-Pierre-et-Miquelon) du Pacifique (Polynésie, Nouvelle-Calédonie, Marquises, Wallis et Futuna) et de l'Antarctique sont sous le statut spécial des décrets Mandel de 1939.

Outre le concordat de 1801, une série d'accords particuliers soumis au droit international des traités ont été conclus avec le Saint-Siège, notamment à propos de la nomination des évêques diocésains et coadjuteurs (mais non des évêques auxiliaires) pour lesquels le Gouvernement français est préalablement consulté sur d'éventuelles objections de « politique générale » (Aide-mémoire de mai 1921). D'autres conventions de même type visent aussi bien les procédures spéciales affectant le choix des titulaires de certains sièges épiscopaux de la France d'Outre-Mer (juin 1951, juillet 1970) ou le régime juridique de la Faculté de Théologie catholique de l'Université d'État de Strasbourg (novembre 1923) et du Centre autonome de Pédagogie religieuse de l'Université de Metz (mai 1974), que le statut des associations diocésaines (décembre 1923-janvier 1924), voire les honneurs liturgiques dus aux représentants de la France au Levant (décembre 1926, décembre 1933, juillet 1934)...

La loi de 1905 elle-même, tout en instaurant le principe de la séparation, contient des mesures d'aménagement de l'exercice du culte en instituant une catégorie spécifique

d'associations dites « cultuelles », en déterminant l'affectation des édifices cultuels et en édictant diverses dispositions relatives à la police des cultes. La loi Pleven du 1^{er} juillet 1972 (abusivement dite « anti-raciste ») prend aussi en compte la religion comme élément de non-discrimination dans la société française, qu'il s'agisse de personnes publiques ou de personnes privées. Les lois du 6 janvier 1978 relatives à l'informatique, aux fichiers et aux libertés (article 31) et du 13 juillet 1983 sur les droits et obligations des fonctionnaires (article 6) rappellent et actualisent ce principe fondamental.

La célèbre loi de 1901 sur la liberté d'association comporte un titre particulier consacré aux congrégations religieuses dont les droits et libertés sont plus restrictifs que pour toute autre association ; mais, dans la pratique, cette discrimination légale s'est considérablement assouplie depuis quelques années : désormais, c'est l'administration qui incite elle-même ces congrégations religieuses à solliciter leur reconnaissance officielle d'un État qui se refuse néanmoins à reconnaître les religions !...

Un même particularisme gouverne le statut des ministres des cultes au sein de la Sécurité Sociale : si certains sont reconnus comme de vrais salariés (rabbins et pasteurs, ainsi que ministres des cultes catholique, réformé et israélite d'Alsace-Moselle), d'autres — c'est-à-dire la plupart car il s'agit du clergé catholique (séculier et régulier) et des officiants musulmans — sont obligatoirement affiliés à un régime spécial de Sécurité Sociale créé par la loi du 2 janvier 1978 en vertu de laquelle les intéressés bénéficient de la solidarité nationale qui subventionne partiellement les retraites versées par le régime général de l'assurance-vieillesse (article L 134-1 du nouveau Code de la Sécurité Sociale) (3).

Des dispositions sont, en outre, prévues par le Code général des impôts pour certaines opérations du patrimoine ecclésiastique et, grâce à la loi du 23 juillet 1987 sur le mécénat, certains contribuables peuvent déduire dans une

certaine limite (5 % du revenu imposable) les dons faits à des associations cultuelles ; ces sommes, qui sont autant de recettes échappant à l'État, constituent, en quelque sorte, une subvention indirecte aux cultes par une République qui, depuis 1905, « ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte »...

De son côté, le Code pénal ne s'en tient pas toujours au principe de laïcité quand il retient la qualité sacerdotale pour certaines circonstances aggravantes (attentats aux mœurs, article 333), ni quand il sanctionne la célébration du mariage religieux (qu'il dit pourtant ignorer) avant le mariage civil (articles 199 et 200), voire quand il étend, par usage, le secret professionnel (article 378) à la confession sacramentelle.

Par le biais des aumôneries, la religion a retrouvé une place officielle dans les établissements publics scolaires, militaires, pénitentiaires et hospitaliers.

Dans le secteur de l'enseignement, la loi du 31 décembre 1959 a institué un système quasiment généralisé de contrats avec l'État à l'intention d'institutions, certes simplement qualifiées de « privées » et non de « confessionnelles » mais dont la plupart portent, en fait, une étiquette catholique protégée par la notion légale de « caractère propre » (sur lequel il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire...).

Dans le domaine audiovisuel, la loi du 30 septembre 1986 (article 56) oblige la Société de télévision publique Antenne 2 à diffuser à ses frais des émissions religieuses dominicales pour les principaux cultes pratiqués en France (catholique, protestant, orthodoxe, israélite et musulman).

En matière bio-médicale, le décret du 22 février 1983 instituant un Comité national consultatif d'éthique pour les sciences de la vie y a prévu la présence de « représentants » des religions dont on notera, du point de vue laïque, l'anomalie de leur désignation par les plus hautes autorités de l'État...

Des fonds publics contribuent parfois, sous divers procédés pécuniaires ou matériels, à la construction d'édifices religieux, et les lieux de culte sont exonérés de la plupart des droits et taxes d'ordre immobilier.

(3) Cf. Jean-Michel Lemoyne de Forges. « Laïcité et liberté religieuse en France », dans *La liberté religieuse dans le monde. Analyse doctrinale et politique*. Éditions Universitaires, Paris 1991, p. 155.

S'agissant de la jurisprudence civile et administrative, il a été observé qu'elle respecte généralement les structures canoniques propres à l'Église ou à d'autres communautés confessionnelles : dès 1911-1912, le Conseil d'État et la Cour de Cassation n'ont reconnu la qualité de catholique qu'en rapport avec l'autorité hiérarchique, notamment à propos des prêtres qui doivent être liés à un évêque légitime (4) ; le même système de raisonnement a été étendu en 1963 au culte musulman pour la Mosquée de Paris (5) et en 1980 au culte protestant à l'égard de la direction de l'Église réformée de France (6). C'est à la jurisprudence administrative qu'on doit encore la notion de « procession traditionnelle » dispensant de l'obligation de déclaration préalable (décret-loi du 23 octobre 1935). De même en 1981 le Conseil d'État a-t-il curieusement admis que les diverses dépenses engagées par les communes pour les édifices culturels (entretien, chauffage, éclairage, gardiennage) ne sont pas des subventions publiques aux cultes (7)...

Les principaux jours de fête religieuse de la majorité catholique du pays sont considérés depuis longtemps comme fêtes légales ; elles concernent non seulement le dimanche, jour du Seigneur, obligatoirement chômé, mais aussi des jours de semaine comme Noël, l'Ascension, l'Assomption et la Toussaint.

Le ministère de l'Intérieur, qui n'est plus ministère des Cultes depuis la Séparation, conserve dans son organigramme un très actif Bureau des Cultes, et le ministère des Affaires étrangères dispose d'un Conseiller pour les Affaires religieuses. La France entretient des relations diplomatiques avec ce sujet exclusivement spirituel du droit international qu'est le Saint-Siège où notre ambassade demeure un poste envié dans la carrière. Quand elle a renoué ces liens (précisément rompus à la suite de la grande loi laïque de 1905), la République n'a cependant pas

invoqué sa récente laïcité pour refuser au nouveau nonce apostolique en France le rang de doyen du corps diplomatique établi par le lointain Congrès de Vienne pour les nations catholiques. Aussi l'État français est-il toujours représenté par des délégations de niveau ministériel aux grands événements spécifiquement religieux de l'Église universelle à Rome (béatifications, canonisations, consistoires cardinalices, solennités conciliaires...) ou de l'Église en France, à N.-D. de Paris ou ailleurs. À chaque début d'année, le chef de l'État reçoit, au Palais de l'Élysée, les vœux des autorités ecclésiastiques et lui-même ne manque pas d'adresser les siens aux communautés israélite pour le « *Rosh Hashana* » et musulmane pour le « Ramadan », ce qu'en revanche il oublie systématiquement de faire à l'endroit des chrétiens pour Noël ou Pâques...

Dans la pratique, on peut observer plusieurs cas où les principes de la laïcité sont contournés : des circoncisions islamiques ont été relevées dans des hôpitaux publics avec la bienveillance pécuniaire de la Sécurité Sociale ; des associations culturelles mais officiellement déclarées « culturelles » perçoivent des subventions publiques pour des « animateurs sociaux » qui ne sont autres que des imams, rémunérés parfois aussi par l'Office public des HLM à titre de gardiens d'immeubles (8). En matière alimentaire, les interdits religieux sont observés dans les hôpitaux, hospices, prisons, écoles, universités et casernes pour les repas israélites « *casher* » et la viande islamique « *halal* », mais pas pour le maigre catholique du vendredi... Il est même arrivé que le budget de l'État finance des pèlerinages à La Mecque au chapitre des « prestations sociales aux rapatriés » et que la religion musulmane soit enseignée dans ce sanctuaire de la laïcité que sont les écoles de la République sous couvert des cours de « Langue et culture d'origine »...

(4) Arrêts du Conseil d'État des 17 mars 1911 *Abbé Harde!*, 8 avril 1911 *Abbé Anselme*, 28 juillet 1911 *Rougègre et autres*, 20 janvier 1920 *Abbé Barraud et autres...* ; arrêt de la Cour de Cassation du 5 juin 1912, etc.

(5) Arrêt du Conseil d'État du 8 novembre 1963, *Ministre de l'Intérieur et Sieur Ahmed Ben Garbit*.

(6) Arrêt du Conseil d'État du 17 octobre 1980, *Sieur Pont*.

(7) Arrêt du Conseil d'État du 24 avril 1981, *Abbé Cousseran*.

(8) Cf. Rémy Leveau et Abdelkader Zghall, « Islam et Laïcité en France », *Études*, mai 1989, pp. 681-684.

4. La portée contemporaine de la laïcité

La recension des principaux textes constitutionnels, législatifs et réglementaires français nous révèle paradoxalement qu'il y a davantage d'éléments qui semblent contredire le principe de laïcité que d'arguments qui le confortent.

En réalité, l'explication réside dans l'évolution même de la notion de laïcité. Au fil des ans, le concept a, en effet, perdu son origine exclusivement idéologique pour se retrouver cantonné dans une technique simplement juridique. Cette philosophie républicaine a d'abord été élaborée dans une optique anti-religieuse, ou plus exactement anticatholique, et a reçu à ce titre son véritable nom sous le vocable de « laïcisme » : non seulement l'État se reconnaît incompetent dans le domaine des choses de l'esprit, mais encore il réfute toute spiritualité religieuse pour cause de non-conformité à la raison et à la science, ces deux piliers de la modernité. Mais cette position n'était elle-même pas totalement raisonnable puisque, dans le même temps, la République s'accommodait parfaitement avec d'autres spiritualités, certes non religieuses mais dont la pensée nourrie de rationalisme et de scientisme ne découlait pourtant pas non plus d'observations mathématiques... Autant dire que la laïcité fut principalement une idéologie de combat contre une religion précise, la religion catholique romaine.

Avec l'apaisement des passions politiques consécutif aux épreuves nationales, la laïcité perdra son aspect purement revendicatif (voire vindicatif) pour se transformer en un principe juridique à la base d'un nouveau type de relations entre l'État et toutes les religions. Grâce à la jurisprudence des tribunaux et à la doctrine des juristes, la laïcité sera de plus en plus interprétée dans le sens d'une garantie de la liberté religieuse, de l'égalité des religions et de la spécificité de leur statut. Au nom de la liberté, l'État laisse s'épanouir toutes les options confessionnelles entre lesquelles, au nom de l'égalité, il s'interdit de manifester la moindre préférence, bien qu'au nom de la spécificité il soit contraint de traiter différemment les choses différentes² en accord avec leur caractère propre. Ainsi le Conseil d'Etat a-t-il refusé d'assimiler à une religion l'Union des Athées

qui réclamait un temps d'antenne radiotélévisée égal à celui des principaux cultes pratiqués en France ; pareillement a-t-il rejeté l'argumentation du même groupement qui, sans trop d'égards pour la logique, prétendait bénéficier du statut... d'association culturelle (9) ! La représentation sociologique impose aussi le traitement spécifique. C'est pourquoi l'Église catholique jouit d'une position relativement plus assurée que les autres confessions moins nombreuses ou moins traditionnelles dans l'histoire de la nation : par exemple, seules les fêtes religieuses de la majorité catholique sont chômées ; néanmoins, l'administration évite certaines activités telles que les examens ou les concours les jours de grandes fêtes juives, musulmanes ou arméniennes (10).

Il n'en demeure pas moins que la puissance publique doit s'écarter aussi bien de tout favoritisme culturel exorbitant que de toute animosité outrancière contre un culte particulier. Cette volonté affichée de neutralité de l'État a été accentuée quand la République a atteint sa maturité avec sa cinquième version constitutionnelle puisque, depuis 1958, elle affirme même « respecter toutes les croyances ». Cette garantie de la liberté de conscience des citoyens jouit d'un *a priori* sympathique mais sa généralité peut aussi être source de difficultés et d'interrogations, par exemple sur le respect dû aux sectes, aux cultes sataniques et autres doctrines délétères en pleine expansion de nos jours...

Toutefois, cette neutralité positive constitue, en réalité, une mesure discriminatoire. En effet, plusieurs activités fondées sur un choix de conscience ou d'opinion personnelle sont néanmoins reconnues par l'État. Ainsi en est-il des partis politiques, des syndicats professionnels, des associations de pensée ou autres qui se voient dotés d'un statut juridique privilégié : mention de la Constitution pour les partis, représentativité légale pour les syndicats, reconnaissance d'utilité publique pour les

(9) Arrêts du Conseil d'État des 1^{er} octobre 1980 et 17 juin 1988, *Union des Athées*.

(10) Cf. Jean-Claude Ricci, « Laïcité : vieux débat ou question nouvelle ? Les rapports Eglise-Etat en France », *Revue de la Recherche juridique* 1989. 3, p. 716.

associations... et subventions étatiques pour tous ! Or il en va tout différemment pour les opinions confessionnelles puisque la religion est la seule manifestation sociale d'envergure à se voir exclue de toute reconnaissance publique. La neutralité de l'État ne serait pas plus entamée par l'attribution d'un certain cadre juridique aux institutions ecclésiastiques qu'elle ne l'est par celui accordé aux partis, aux syndicats ou à certaines associations (11). A la vérité, les accommodements que la législation républicaine a pris avec le principe de laïcité démontrent que c'est bien ainsi que les pouvoirs publics agissent dans la pratique mais sans oser remettre en cause des canons qui, définis au XIX^e siècle, paraissaient être restés les seuls à bénéficier des paroles de la vie éternelle...

La persistance de la référence laïque est due à deux erreurs d'analyse largement ancrées dans les esprits en France.

D'une part, on considère la laïcité comme la seule garantie de la liberté et de l'égalité des cultes. C'est oublier que celles-ci furent reconnues bien avant les lois laïques de la III^e République. Les Chartes monarchiques de 1814 et 1830 énoncèrent explicitement que « chacun professe sa religion avec une égale liberté et obtient pour son culte la même protection » (article 5) et que « les ministres de la religion catholique, apostolique et romaine et ceux des autres cultes chrétiens reçoivent seuls des traitements du Trésor royal » (article 7 de 1814 devenu article 6 en 1830). La Constitution républicaine de 1848 dispose de même que « chacun professe librement sa religion et reçoit de l'État, pour l'exercice de son culte, une égale protection. Les ministres, soit des cultes actuellement reconnus par la loi, soit de ceux qui seraient reconnus à l'avenir ont le droit de recevoir un traitement de l'État » (article 7). Sans lois laïques, on assurait donc déjà tant l'égalité que la liberté des cultes.

(11) Si les syndicats sont vraiment soumis à un régime juridique particulier issu de la loi du 21 mars 1884, les partis politiques ne sont, en revanche, qu'une catégorie relevant simplement de la loi sur les associations du 2^e juillet 1901. Ils font néanmoins l'objet d'une mention spéciale à l'article 4 de la Constitution de 1958.

D'autre part, seule la laïcité est créditée de la capacité à régir les relations entre le temporel et le spirituel à l'époque contemporaine en assurant la liberté de conscience des citoyens. Pourtant, hormis la France, aucun des États européens occidentaux n'a retenu cette formule (12). Et tant les douze pays qui pratiquent le système de la religion d'État ou de la religion privilégiée, que les dix autres où s'est instaurée une séparation bienveillante (souvent officialisée par un concordat ou un accord avec le Saint-Siège) se signalent tous par le respect de la conscience religieuse de leurs ressortissants. En France même, le régime concordataire et les statuts particuliers des départements et territoires dérogatoires aux lois laïques ne remettent pas en cause les libertés publiques et donnent pleinement satisfaction aux citoyens concernés (13). Création originale, spécifiquement française, la laïcité ne paraît pas non plus transposable aux États d'Europe orientale récemment débarrassés du communisme et à la recherche d'une nouvelle organisation sociale, car le religieux y est resté présent dans les traditions culturelles comme dans les transitions politiques.

À maints égards, la laïcité se présente comme un faux-semblant parce que l'incompétence proclamée de l'État dans le domaine religieux est souvent artificielle : les pouvoirs publics s'y sont toujours intéressés, ainsi qu'en ont témoigné le césaro-papisme et le gallicanisme dont la laïcité n'a jamais été qu'un avatar à l'envers. D'ailleurs, si la République a affirmé en 1905 ne reconnaître, ne salarier ni ne subventionner aucun culte, l'État n'a jamais cessé pour autant de les connaître et de les régler en partie car il ne peut ignorer les activités d'une importante partie de la société.

Bien plus, ce n'est pas sans un abus de langage que l'État laïque se dit incompétent dans le for des consciences. On l'a bien vu avec la législation du divorce,

(12) Sauf la Turquie qui l'a cependant calquée sur le modèle français en raison de l'admiration de Mustapha Kemal Atatürk pour Emile Combes... Mais ce n'est pas son appartenance au Conseil de l'Europe qui fait de la Turquie un pays européen.

(13) Cf. Joël-Benoît d'Onorio, « [Pouvoir spirituel et pouvoir temporel dans l'Europe contemporaine](#) », *Communio* XV 3-4, mai-août 1990, pp. 145-167.

de la contraception, de l'avortement et de l'éthique médicale, autant de domaines où la clause de conscience a du mal à être reconnue et surtout respectée. Or c'est précisément là que le bât blesse le plus de nos jours. Si le contentieux s'est progressivement apaisé avec les cultes et les institutions ecclésiastiques, il reste vif sur le plan des mœurs où la conscience religieuse est confrontée à un expansionnisme laïque paré des attributs de la raison et du progrès...

Il y a ici un nouveau défi posé à la société française qui devra démontrer, dans les prochaines années, la capacité de la laïcité à accepter, dans un débat que l'on veut démocratique, les différences de jugement et de comportement sans marginaliser les citoyens qui s'en réclameront au nom de la loi naturelle. Sauf à retomber dans la phobie originelle de la religion et à se comporter comme un laminoir des anticonformismes culturels et culturels.

Un autre déficit contemporain concerne les relations de la laïcité avec les religions d'importation récente, qu'il s'agisse des sectes ou de l'islam. En effet, tant qu'il s'est agi du christianisme, et plus particulièrement de l'Eglise catholique, l'opposition n'était pas dépourvue de connivences implicites en raison d'une communauté de culture et de traditions, voire de principes fondateurs tels que la distinction entre le spirituel et le temporel. Avec les sectes, la laïcité est handicapée par sa propre neutralité à base de liberté de conscience, de pensée, de culte et d'association. Le problème est majoré avec la religion musulmane aux structures incontrôlables et aux corrélations internationales. L'avenir dira si cela prendra la forme d'un choc entre l'intégrisme islamique et un nouvel intégrisme laïque ou si la laïcité saura faire preuve demain, pour contenir l'islamisme, des mêmes ressources qu'hier pour réduire le catholicisme...

Quant à l'Europe centrale en pleine reconstruction politique et juridique, il ne semble pas qu'une laïcité déjà difficilement praticable en France puisse encore se révéler exportable à l'étranger où le mot ne correspond qu'à l'idée de distinction entre la foi et la politique, sans les

connotations idéologiques et les attermolements pratiques issus de nos subtilités hexagonales.

C'est dire qu'à divers titres la laïcité est parvenue à son heure de vérité, celle de son opportunité qui est aussi celle de son utilité.

Joël-Benoît d'Onorio. Directeur de l'Institut Européen des Relations Eglise-Etat de Paris. Nombreuses publications en droit comparé, constitutionnel, canonique et ecclésiastique. Dernières parutions : *La liberté religieuse dans le monde. Analyse doctrinale et politique (dir.)*, Editions Universitaires, Paris, 1991, *Jean Paul II et l'éthique politique (dir.)*, Editions Universitaires, Paris, 1992, *Le Pape et le gouvernement de l'Eglise* (Préface du Card. Ratzinger), Tardy, 1992.

Jean-Robert ARMOGATHE

La laïcité : une question d'Église

A la terrasse du Balzar(1), ce vendredi soir, Théodule et Epistémon (2) lisaient *le Monde* (3). Théodule buvait un xérès, tandis qu'Epistémon savourait un gin-tonic. Ils se connaissaient depuis longtemps : Epistémon, ouvertement irreligieux, avait la chaire d'*Ontologie* à Paris-XVI, tandis que Théodule, bien connu pour ses convictions catholiques, enseignait l'histoire médiévale aux Hautes Études. Ils n'avaient pourtant guère eu l'occasion de se parler jusqu'alors lorsqu'un événement les conduisit à un dialogue mémorable : *le Monde*, sous la plume de son chroniqueur religieux, Hervé Zinc, s'alarmait d'un communiqué grondeur de l'évêque de Saint-Lô contre le dernier film de Jean-Louis Soudard, *La vie amoureuse de saint Joseph*. L'évêque avait jugé bon de protester contre sa diffusion ; des critiques catholiques avaient pourtant salué ce film comme la première contribution à une approche féministe de l'Incarnation. Des intellectuels venaient de s'insurger contre la censure exprimée par l'évêque : « L'expression artistique est incompatible avec les dogmes », avaient-ils affirmé dans un manifeste que *le Nouvel Ordonnateur* avait fait afficher dans tous les kiosques de ville. Epistémon crut bon d'interroger à cet égard son collègue Théodule.

- Théodule, puis-je vous poser une question indiscrète ?
- Il n'y a que les réponses qui puissent l'être, cher Epistémon. Qu'avez-vous à me demander ?
- Que pensez-vous de l'intervention de l'évêque de Saint-Lô contre le film de Soudard ?
- Elle est aussi légitime que celle des critiques de *Cinérâma* ou de *La Normandie libérée*.

(1) Brasserie parisienne, rue des Écoles à côté de la Sorbonne.

(2) Toute ressemblance avec des personnes réelles serait fortuite.

(3) Quotidien français, paraît l'après-midi.

- Mais elle constitue quand même une censure ?
- Pourquoi voudriez-vous, Epistémon, limiter la liberté d'expression des croyants, tout en l'accordant aux incroyants, et sommer les évêques d'approuver ou de se taire ?
- Il me semble cependant, cher Théodule, que nous sommes dans une société laïque...
- Raison de plus pour préserver la liberté d'expression des autorités religieuses. Du reste, Epistémon, j'aimerais que vous me disiez comment vous voyez cette laïcité conviviale, consensuelle, dont on nous parle tant.
- Il s'agit de laisser les « religieux » s'exprimer, célébrer, croire, selon leurs rites. La République respecte toutes les croyances (4), et elle garantit le libre exercice de tous les cultes (5). Les seules restrictions qu'impose l'ordre public interviennent en l'espèce, mais nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses (6).
- Vous parlez comme un livre, Epistémon. Permettez-moi cependant de vous dire que la manière dont vous voyez la religion revient à me dicter la manière dont je dois la vivre. Être croyant n'est pas pour moi une conviction privée : c'est une appartenance à une Église, aux dimensions supranationales.
- Vous êtes ultramontain ?
- Je suis catholique, et je vis ma foi dans une Église hiérarchisée, aux dimensions de la planète.
- Qu'est-ce qui vous gêne dans mon laïcisme ?
- La manière subtile dont vous vous y prenez pour laisser penser que je suis libre de croire à ma mode, tandis que vous m'imposez la vôtre. La liberté de l'Église, *libertas Ecclesiae*, ne s'est jamais réduite à la seule liberté de conscience, voire de culte, des fidèles. Il s'agit de bien autre chose : je veux pouvoir être assisté par un prêtre quand je suis à l'hôpital, ou suivre la messe quand je suis en prison (ou à la caserne).

(4) Constitution française, 1958, art. 2.

(5) Loi du 9 décembre 1905, art. 1.

(6) Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, art. 10.

— De quoi vous plaignez-vous ? Vous avez des aumôneries (et des aumôniers), et même des écoles catholiques dont les maîtres sont payés par l'État.

— Vous semblez ignorer que l'école catholique qui, pour nous, est une communauté chrétienne d'éducation, n'a guère les moyens légaux de le devenir, puisque l'Église ne maîtrise pas le recrutement des maîtres ; la liberté de conscience des maîtres l'emporte sur celle des élèves et de leurs parents.

— Passez-vous donc de l'aide publique ; fondez des écoles privées sans contrat.

— Vous oubliez ici, Epistémon, la loi « antiraciste » de 1972, qui interdit de refuser l'embauche « à raison de l'appartenance ou de la non-appartenance à une religion déterminée » : les bedeaux de nos églises seront bientôt tous musulmans ! Ici encore, la liberté de conscience des uns (les employés) l'emporte sur celle des autres (les usagers). En gros, la conscience des non-croyants est plus protégée que celle des croyants.

— Mais quelle liberté voulez-vous donc ?

— Une liberté qui respecte ce que l'Église pense d'elle-même, et non pas une liberté taillée sur le patron d'une société sans religion.

— Attendez : je vous parle d'État, vous me répondez : la société.

— Mais c'est bien le problème le plus actuel : l'État et la société sont aujourd'hui en porte à faux. Et si l'Église catholique et l'État jouissent en France d'un certain consensus paisible, il n'en va pas de même avec la société. Car l'État n'a plus accepté de reconnaître en l'Église catholique son interlocuteur ; il s'est contenté de s'adresser aux citoyens en tant que catholiques, ou aux catholiques en tant que citoyens. L'État a d'ailleurs été aidé, pour cela, par des instances d'« Action » catholique qui se prennent pour l'Église tout entière. Du coup, le vrai débat s'est institué entre les citoyens, entre ceux qui tiennent la religion pour un fait personnel (qui ne les concerne pas) et ceux qui vivent leur foi dans une Église qui prétend être aussi partie prenante de la société.

— Ah, je vois : vous tenez à la vieille idée réactionnaire de l'Église comme *société parfaite* ?

— Je ne suis pas plus réactionnaire, Epistémon que vous n'êtes totalitaire en attribuant tant de pouvoir à l'État. Laissons-là les grands mots, regardons la réalité des choses. L'Église catholique n'est pas comparable à un État : elle est supranationale, et sa souveraineté n'a rien de territorial. Elle ressemble bien davantage à une société, la plus grande société de volontaires de la planète. Vous l'avez dit, après bien d'autres : comme société, elle est parfaite, autrement dit elle n'a plus rien d'autre à attendre que le retour du Christ. Elle est achevée, du moins comme figure (car elle s'accroît et se renouvelle chaque jour par le baptême).

— Somme toute, Théodule, vous êtes en train d'opposer à la société civile une autre société, un corps tout constitué, un État dans l'État ?

— D'abord, il ne s'agit pas d'un État, je vous l'ai dit, mais d'une société, et il serait plus exact de parler d'« une société dans la société ». Ensuite, permettez-moi de vous demander : et après ?

— Et après... quoi ?

— Supposons que j'acquiesce : l'Église catholique est une société dans la société, *societas personarum*, une société de personnes, une communion de nature particulière, dont les membres se reconnaissent comme frères et s'accordent une mutuelle assistance ; supposons cela. Et après ?

— Mais vous me décrivez les loges maçonniques, dans leur meilleur jour.

— Ne s'agit-il pas, là aussi, d'une société, d'une sociabilité toute particulière, à l'intérieur de la société ? Pourquoi les catholiques ne formeraient-ils pas, dans la constitution même de leur église, une telle société ?

— Je vous l'accorde aisément, Théodule, pour le domaine du culte, de la prière, de l'éducation religieuse des enfants. Mais n'allez pas prétendre que toute la vie sociale est du ressort de votre église.

— Je le prétendrais volontiers, Epistémon, pour tester votre tolérance. Car si vous m'accordez le domaine du culte, sachez que la compétence de l'Église, ou du moins ses prétentions, s'étend jusque dans les « matières mixtes »,

qui regardent l'État mais qui, en tant que faits de société, concernent aussi l'Église.

— Pour les croyants, peut-être. Mais laissez les autres en paix !

— Voyez-vous, mon Église ne peut pas « laisser les autres en paix ». Elle est insatiable et se sent solidaire de l'humanité.

— C'est fatigant.

— Sans doute, parce que l'humanité est parfois lassante, répétitive des mêmes crimes et des mêmes peurs. Mais l'Église n'a cure de la fatigue : elle répète à temps et à contretemps ce qui lui paraît important pour tous les hommes.

— Je vous vois venir : l'avortement, l'éthique sexuelle, etc.

— Sans doute, mais aussi le droit au travail, la propriété privée, le bien commun supérieur à la raison d'État, la réglementation de la guerre, bref tout l'homme dans sa dignité, qui inclut sa vie sexuelle, sa naissance et sa mort, mais qui concerne aussi son travail et son bien-être, la protection de l'enfant et du handicapé, le droit des peuples et la sécurité des nations.

— Votre Église a eu plutôt tendance à parler de liberté religieuse quand elle était opprimée, pas quand elle opprimait.

— C'est bien discutable, et même si cela était vrai, qu'est-ce que cela changerait au problème ? L'acte de foi a toujours été tenu pour une démarche libre : *credere non potest homo nisi volens*, « l'homme ne peut croire que libre », disait saint Augustin (8). Mais laissons-là l'histoire, regardons le présent : croyez-vous que l'Église n'ait pas eu raison de préparer les conditions des changements, dans les pays de l'Est, aux Philippines, en Amérique du Centre et du Sud ? Quels autres moyens auraient permis si opportunément la constitution d'élites prêtes à gérer des pays sans pilote ni gouvernail ? Ces sociétés-là doivent savoir gré à l'Église d'être constituée comme une société.

(8). In *Johannem* 26, 2 (P.L. 35, 1605).

— Théodule, je vous prends au mot : « constituée comme une société », dites-vous. Mais quelle est donc la constitution de l'Église ? Quelle est votre loi fondamentale ?

— Il y aurait pu en avoir une ; les circonstances en ont décidé autrement, et le nouveau Code de droit canon ne s'appuie pas sur une *loi fondamentale*.

— Parce que l'Évangile vous suffit ?

— Il n'a même pas suffi, Epistémon, à saint François-d'Assise, qui a dû doter son Ordre d'une règle canonique. Mais il faut bien plutôt reconnaître que l'Évangile est aujourd'hui le bien commun de plusieurs Églises et que doter l'Église catholique d'une loi fondamentale revenait à reconnaître et valider les divisions. C'est dommage, mais cela ne prive pas la *Catholica romana* de tout contenu constitutionnel pour autant.

— Vous allez vous enfoncer dans le juridisme.

— Serait-ce fait pour vous déplaire, Epistémon ? Quelle société peut se passer d'un pacte, d'un contrat, de lois ? Le vrai problème de la laïcité, ce n'est pas la contribution de l'Église ; c'est la décomposition de la société civile. Le pacte laïque, pour être conclu, suppose deux partenaires. On prétend, pour l'Islam, que la société ne rencontre pas de partenaire organisé, apte à gérer un dialogue. Et quel partenaire social l'Église catholique rencontre-t-elle, dans notre société morcelée, fragilisée, écartelée ?

— Selon vous, Théodule, la laïcité est donc en crise par la faute de la société, et non pas à cause de l'Église ?

— Parfaitement : les catholiques sont des citoyens actifs, ils ne sont pas schizophrènes. L'État aurait voulu les contraindre à pratiquer leur foi dans leurs églises et la laïcité partout ailleurs. La société, elle, ne sait plus où donner de la tête, tandis que la minorité catholique est le dernier carré cohérent : ils avaient encore, il y a trente ans, les marxistes comme interlocuteurs. Maintenant, ils n'ont plus personne.

— Pourquoi parlez-vous d'une minorité catholique ?

— Parce que 10 % des Français pratiquent la religion qu'ils professent. Mais c'est la minorité la plus cohérente,

tant que les musulmans restent divisés (9) ; et leur liberté est constamment contestée, leur expression est tournée en dérision et, de toute façon, les médias les ignorent.

— Ah non, Théodule. Il n'y a pas de semaine sans qu'un *porporato* parle à la télévision.

— C'est bien ce que je dis : les médias ignorent la vraie constitution de l'Église, comme une société dont les baptisés sont partie prenante de plein exercice. Réduire l'expression de l'Église à une troïka de cardinaux hexagonaux, c'est la ramener à la structure d'un parti ou d'une société anonyme.

— Vous devriez avoir la parole, Théodule, et on aurait dû enregistrer notre conversation.

Epistémon, sur ces mots, aperçut l'autobus 63 et se hâta de le prendre, car il allait dîner à Chaillot. Théodule se dirigea vers un cinéma de l'Odéon, pour voir le film de Soudard.

Né en 1947, prêtre (Paris) depuis 1976, J.-R. Armogathe a été chapelain de Notre-Dame de Paris (1980-1985), puis curé de Paris, à Saint-Pierre de Chaillot, puis à Saint-Germain-des-Prés. Universitaire et écrivain, il appartient au comité de rédaction de *Communio* francophone.

(9) Sur la cohérence de l'enseignement de l'Église catholique, voy. Jean-Paul Thomas *Misère de la bioéthique. Pour une morale contre les apprentis sorciers*, Paris : Albin Michel 1990, surtout pp. 79-90.

Jean-Luc ARCHAMBAULT

La communion dans la raison

Nous vivons maintenant dans un monde éclaté, aussi bien au plan politique qu'en ce qui concerne la raison. Cette affirmation peut paraître paradoxale puisque le « consensus » n'a en un sens jamais été aussi grand, notamment autour de l'idée de démocratie ou de droits de l'homme, depuis l'effondrement du système communiste (en URSS et dans son ex-zone d'influence en tout cas). Mais le mouvement d'éclatement est patent : il se traduit de la façon la plus visible et la plus douloureuse dans le regain des nationalismes et le morcellement de ce qui fut un empire apparemment uniforme. Il se manifeste aussi dans les progrès de l'individualisme et la quasi-disparition des grandes visions du monde, unificatrices des idées et des hommes : autant d'êtres humains, autant de visions du monde, cette multiplicité étant même célébrée comme un bienfait après des temps où l'unanimité (souvent forcée) était de règle.

Nous nous attacherons à décrire de façon plus précise cette situation dans les domaines de la raison et de la laïcité, puis nous tenterons d'en discerner les évolutions possibles et enfin nous proposerons des actions, indispensables pour, éviter que l'humanité ne sombre dans le chaos, et nécessaires à la fidélité de l'Église à sa mission.

1. Situation

1. La raison

Hegel a bâti sur la raison un discours unique, auto-suffisant et permettant de décrire la réalité aussi bien intel-

lectuelle que naturelle. Il tentait par-là de « dépasser » le dualisme de Kant entre raison théorique (penser le monde) et raison pratique (viser l'action). Dans cette philosophie de la raison absolue, toute particularité qui veut se maintenir se transforme en son contraire, sans pour autant disparaître. La totalité des contradictions est alors la réconciliation de la pensée avec une réalité qui ne lui est plus extérieure, la réconciliation du sujet avec l'objet.

Cette synthèse à la volonté totalisatrice — et donc susceptible d'être dénoncée comme totalitaire — ne pouvait conduire après elle qu'à une multiplicité d'approches, comme l'explosion d'une étoile projetée matière et lumière dans toutes les directions de l'espace. Le débat contemporain voit toujours s'opposer rationalisme et scepticisme, on s'interroge toujours pour savoir s'il existe un futur lisible ou si l'indéterminisme est de règle, on cherche encore de l'universel ou bien l'on proclame la relativité de toutes choses.

Il faut reconnaître qu'à notre époque le vent souffle plutôt dans le sens des relativistes, l'échec du marxisme entraînant une méfiance généralisée envers tous les systèmes et tous les «-ismes ». On exaltera par exemple « *la relation antagoniste, complémentaire, active des idées et vérités opposées* », afin de mettre en question « *non seulement les barbaries et les obscurantismes qui subsistent dans le monde contemporain, mais aussi les barbaries et obscurantismes nés de la modernité et qui, parfois alliés aux formes anciennes de barbarie, déferlent sur le monde* » (1). Allant plus loin, on affirmera que « *la vérité n'est pas une et ne se laisse entrevoir (jamais cerner) que dans le relatif instauré par la confrontation la plus ouverte possible* » (2). Ou encore : « *La philosophie contemporaine a pris acte de la conviction où nous sommes de ne pas détenir la vérité, conviction qui a suivi comme son ombre l'essor si rapide de la science. Le sens nous apparaît comme le résultat d'un processus signifiant multiple, problématique et, je crois, relationnel, cependant que la vérité est liée au mouvement*

(1) Edgar Morin, « Le trou noir de la laïcité », *Le Débat*, n° 58, janvier 1990, p. 40.

(2) Patrick Michel, « La Pologne entre rêve et réalité », *Projet*, n° 225, printemps 1991, p. 29.

d'échange ou de partage du sens. C'est l'idée d'une rationalité à la fois linguistique et communicationnelle pour un âge qui a perdu la conviction d'un logos unique » (3). Les maîtres mots de la rationalité sont alors « confrontation » et « communication », dans une logique exclusivement horizontale et sans *a priori*.

Ne pouvant ou ne voulant plus croire à la vérité au singulier, on souhaite faute de mieux un débat entre le plus grand nombre possible d'opinions, rempart espéré contre toute tentative totalitaire et moyen supposé de la découverte de vérité(s), à l'existence desquelles certains croient encore, et d'autres pas. Même s'il est certain que ces confrontations d'opinions ne débouchent pas automatiquement sur une conclusion acceptée et reconnue par tous, ne pas courir le risque du totalitarisme devient plus important que la recherche même de vérités : la liberté prime sur la vérité. C'est une étape de l'histoire succédant logiquement à celle où (au moins chez certains) le choix inverse était fait.

2. La laïcité

L'impact de cette nouvelle situation sur l'idée de laïcité est immédiat : le modèle français de laïcité est né dans le contexte d'une opposition tranchée entre l'Église catholique et un État largement anti-clérical. Afin d'éviter une véritable guerre, « *une neutralité par abstention* » (4) a été au fondement de la laïcité : l'État devait s'abstenir d'afficher ou de mettre en œuvre une quelconque préférence religieuse, notamment à l'école. Cette neutralité de l'État supposait cependant qu'il dispose d'une légitimité morale, qu'il tirait à l'époque du constat d'un accord général sur quelques grandes valeurs, « *la morale de tout le monde* », « *la morale éternelle, la morale du devoir, la nôtre, la vôtre, la morale de Kant, celle du christianisme* » (5). La laïcité

(3) Francis Jacques, « Entre conflit et dialogue ? », *Autrement*, n° 102, novembre 1988, p. 81.

(4) Même numéro de *Projet*, p. 95.

(5) Discours de Jules Ferry au Sénat, cité par Jean Boussinesq, « Une nouvelle laïcité ? », même numéro de *Projet*, p. 10.

comme neutralité s'exprimait alors ainsi : « *L'instituteur n'a nul besoin de fonder philosophiquement la morale; bien au contraire, s'il tentait de remonter aux sources du devoir, il manquerait à la neutralité* » (6).

Mais aujourd'hui où « *la morale éternelle, la morale du devoir* » sont pour le moins problématiques compte tenu de la force de l'individualisme et de la multiplication des opinions, cette laïcité de neutralité devient impossible. On passe alors à une laïcité « de débat », dont le maître mot est « pluralité », et dans laquelle le devoir de l'État est d'assurer les conditions du « débat démocratique » public où chacun pourra exprimer publiquement ses opinions (7). Cette nouvelle conception de la laïcité est perçue comme indispensable face à tous ceux que guette une tentation totalitaire » « *Si la laïcité continue à être définie comme le rejet sur la sphère de l'opinion et du privé de toutes les questions essentielles de la vie, de la mort et du sens, inévitablement nous ne tiendrons pas le choc face au phénomène identitaire de tous les intégrismes. Ceux-ci balayeront la fragile barrière que représente une culture organisée autour de la production et de l'économie. La question centrale est donc de construire des espaces publics où le sens peut se chercher et se dire dans les règles de la démocratie, c'est-à-dire dans les règles de la tolérance et du pluralisme* » (8). Autrement dit, la laïcité est toujours perçue comme l'indispensable principe de distinction entre les discours, entre les orateurs, qui empêche tout point de vue particulier de prétendre remplacer et recouvrir toutes les autres opinions : c'est l'opposition de principe à tout totalitarisme pratique ou intellectuel.

(6) Jules Ferry, *La Justice*, 5 juillet 1881, cité par Jean Boussinesq, *loc. cit.* Le fait que cette consigne de neutralité n'ait pas toujours été respectée et que certains se soient livrés à un athéisme militant ne change pas les bases théoriques de la laïcité, telles que nous venons de les décrire.

(7) L'affaiblissement corrélatif du politique et de l'État, relégué faute de légitimité à un rôle de gestionnaire, renvoie le lieu du débat vers les *media* et surtout la télévision. Fleurissent en effet les émissions où se côtoient et s'affrontent le plus grand nombre possible d'opinions dans un curieux mélange de jeux du cirque et de débat, afin de divertir le téléspectateur et en même temps de l'aider à se forger sa propre opinion. Mais, qui définit et contrôle les règles selon lesquelles se déroulent ces débats ? Cette question essentielle n'a pas encore de réponse, ce qui signifie que la démocratie de débat peut n'être qu'une apparence...

(8) Patrick Viveret, « La production du sens », *Échanges et projets*, n° 59-60, mars 1990, pp. 29-30.

2. Évolutions

1. La raison

La situation que nous venons de décrire étant donnée, dans quelles directions peuvent évoluer nos conceptions de la raison ? La sensibilité aux questions politiques crée une sorte de « choc en retour » de ces dernières sur les conceptions de la raison qui les sous-tendent. Dans ce dernier champ, on verra alors se dérouler l'éternel débat entre liberté et vérité, entre subjectivisme et objectivisme, etc. Même si la conception « *linguistique et communicationnelle* » de la raison est la plus en vogue, elle n'en est pas moins menacée par ceux qui voudront donner leur préférence à une conception plus « dure » de la raison et de la vérité.

En effet, nous ne sommes toujours pas à l'abri de tout débordement d'une rationalité particulière prétendant avoir une pertinence universelle. La biologie en est un exemple : la théorie de l'évolution des espèces peut être appliquée non seulement au règne animal, mais encore au genre humain, à l'évolution des idées, des cultures, des sociétés, ou encore à la matière d'où elle tient l'idée d'ordre émergeant du chaos (9). Même si l'on ne confond pas les plans physique, biologique et social, l'application systématique des concepts de l'un conduit à une atrophie de la réalité. Un exemple en est fourni par la citation suivante :

« *Les êtres humains ont évolué en tant que créatures sociales : ils tendent à se comporter avec une certaine cohérence. Cette cohérence ne résulte en aucun cas de quelque propriété métaphysique qui ferait des humains des animaux sociaux et collaborateurs. L'interaction prolongée des individus conduit à l'émergence d'un ordre global qui ne correspond pas aux désirs conscients de chacun d'eux; cet ordre est préservé et transmis aux nouvelles générations par l'ensemble des valeurs, croyances, et coutumes prévalant dans la société* » (10). L'auteur affirme ici que

(9) Pour une description de cette approche, cf. mon article « Les jardins japonais, ou le renouveau de la rationalité », *Communio*, n° XV, 2, mars-avril 1990, pp. 103-122.

(10) Ervin Laszlo, *La cohérence du réel*, Gauthier-Villars, Paris, 1989, p. 115 s. Les concepts utilisés par l'auteur ne conduisent cependant pas automatiquement à un tel réductionnisme (voir par exemple l'œuvre d'Ilya Prigogine).

la vie en société et son organisation résultent seulement des interactions entre des individus qui se trouvent vivre côte à côte, par un phénomène d'« ordre émergeant du chaos » et se transmettant biologiquement. Autrement dit, les sciences sociales peuvent, en théorie sinon en pratique, se résoudre en des analyses physico-biologiques. Toute autre dimension de l'homme est ainsi niée ou englobée par avance.

Un autre exemple est fourni par la sociobiologie, créée par Edward O. Wilson, selon laquelle l'homme est largement conditionné par ses gènes, notre culture étant ainsi, en partie, inscrite dans notre patrimoine génétique : par exemple, l'altruisme s'analyse alors comme le souci de perpétuer les gènes de l'espèce, le sacrifice de quelques-uns permettant la survie du plus grand nombre (de fait, on observe chez certains animaux des cas de « sacrifice » au profit de leurs congénères ; il suffit alors de généraliser à l'homme par un principe d'économie des causes) (11). Dans ces deux cas, une rationalité particulière tend à envahir son propre environnement, d'une manière « totalitaire ». Que de telles idées puissent se transformer en honnêtes succès de librairie ne surprendra pas : la simplicité et l'unité de visions globales du monde et de l'humanité sont une tendance constante de notre esprit, parfois au prix d'un sacrifice de la raison (malgré des apparences « scientifiques ») et d'une confusion des divers niveaux du réel, des diverses rationalités particulières.

D'autres menaces pèsent encore sur la raison, comme le courant gnostique, toujours prêt à renaître, son principe étant le suivant : « *Le monde est dominé par l'Esprit, fait par l'Esprit ou par des Esprits délégués. L'Esprit trouve (ou plutôt se crée lui-même) une résistance, une opposition : la Matière. L'homme, par la science, mais une science supérieure, transposée ou spiritualisée, peut accéder à l'Esprit cosmique et, s'il est sage en même temps*

(11) De Wilson, on pourra lire *L'humaine nature*, Stock, Paris, 1986 et *La sociobiologie*, Éditions du Rocher, Paris, 1987. Pour une brève présentation de cette pensée (et d'autres), cf. Guy Sorman, *Les vrais penseurs de notre temps*, Fayard, Paris, 1989.

qu'intelligent, y trouver le salut » (12). Le sens de l'univers est recherché à partir d'une science (dans le cas cité, la physique) qui sert à élaborer une vision « spirituelle » et globale du monde, qui sauverait l'homme. Malheureusement, on ne peut attribuer un tel rôle à une science qu'en lui faisant remplir de force et contre la raison tout l'espace intellectuel.

Il apparaît donc que les tenants d'une conception « dure » de la raison et de la vérité ne désarment pas ; ils peuvent même recueillir un écho important, par la réponse qu'ils semblent apporter au souhait d'objectivité du savoir, de vision globale situant l'homme dans l'univers. À l'inverse, les anti-rationalistes se recrutent en nombre, notamment parmi tous les « fondamentalistes » religieux pour qui la raison humaine pervertie n'a rien à nous apprendre, le seul mode de connaissance étant celui d'une révélation divine. On s'appuiera cette fois aussi bien sur la perte de sens et le désenchantement du monde apportés par les sciences, que sur l'échec des techniques qui en sont issues et dont le développement abîme l'homme et la nature.

Nous sommes donc loin de pouvoir être certains que la modeste mais apparemment inoffensive conception « linguistique et communicationnelle » de la raison occupe pour toujours le devant de la scène parce qu'elle serait un juste milieu entre l'anti- et l'hyper-rationalisme. Elle risque au contraire d'être fortement attaquée à cause de la faiblesse et du caractère trop subjectif et éclaté de l'idée de vérité qu'elle présente. C'est pourquoi le souci de ne pas tomber dans les extrêmes ne doit pas nous acculer à une défense, crispée et désespérée de la conception « consensuelle » de la raison : les extrêmes apportent de mauvaises réponses à des questions parfois pertinentes.

Il y a en effet un légitime désir d'unité de la raison, de communion (sans fusion) entre les diverses rationalités.

(12) Raymond Ruyer, *La gnose de Princeton*, Le Livre de Poche, 1977, p. 57. Plus récent, on trouvera par exemple le livre de Basarab Nicolescu, *La science, le sens et l'évolution*, Éditions du Félin, Paris, 1988, où la physique sert à faire revivre la pensée de Jacob Bohme, pour créer une « philosophie de la nature » en accord avec cette science.

Même s'il risque de conduire à des débordements, ce désir n'est plus systématiquement nié aujourd'hui : « *Pendant longtemps, les différentes sciences ont œuvré de façon indépendante, chacune dans sa sphère, sans échange, sans contact apparent. (...) c'est au XX^e siècle que, grâce à l'accumulation des connaissances, par un vaste retour sur elles-mêmes, les sciences sont en mesure d'accomplir leur jonction. Elles redécouvrent ce que, dans leur zèle, elles avaient un peu oublié : leur objet commun est l'univers, habité par l'homme, auteur de la science* » (13). Ce qu'illustre encore l'idée d'Ilya Prigogine selon laquelle la question du devenir peut fonder une nouvelle cohérence entre les sciences et, sans jamais confondre entre elles les diverses rationalités particulières, permettre la naissance d'une nouvelle conception de « l'objectivité scientifique », « *qui met en lumière le caractère complémentaire et non contradictoire des sciences expérimentales, qui créent et manipulent leurs objets, et des sciences narratives, qui ont pour problème les histoires qui se construisent en créant leur propre sens* » (14). « *Le temps est venu de nouvelles alliances, depuis toujours nouées, longtemps méconnues, entre l'histoire des hommes, de leurs sociétés, de leurs savoirs et l'aventure exploratrice de la nature (en évolution)* » (15).

A côté d'un principe de *distinction* des rationalités qui évite l'invasion totalitaire de toute raison particulière (et qu'on pourra aussi appeler laïcité, par analogie), un principe d'*unification* de ces rationalités est donc souhaité. Il est même indispensable car, sans lui, la nécessaire distinction tourne en un découpage et en un dessèchement de l'homme, qui ne peut durer longtemps et engendre nécessairement des réactions violentes et irrationnelles. Ce que les extrémistes combattent est en fait une conception erronée et tronquée de la raison, dans laquelle le souci de distinguer ce qui doit l'être a tué le souci d'une vision

(13) Hubert Reeves, *L'heure de s'enivrer*, Le Seuil, Paris, 1986, p. 204. On pourra trouver schématique et fautive cette description des sciences avant le XX^e siècle, mais ce qui nous importe ici est de constater l'expression forte et relativement nouvelle d'un souhait d'unité entre les sciences.

(14) Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Fayard, Paris, 1988, p. 179.

(15) *Id.*, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris, 1979, p. 393.

d'ensemble de la vérité, du monde et de l'homme. Et faute de la recherche d'une telle vision d'ensemble, c'est l'existence même de la vérité, du monde et de l'homme qui sont inévitablement mises en question. Les extrémismes ne peuvent donc être vaincus par une défense crispée du seul principe de distinction des rationalités, mais par la recherche active d'une unité de la raison.

2. La laïcité

Dans quelles directions peuvent à leur tour évoluer la laïcité et la démocratie telles que nous les avons décrites ? Il est manifeste que se déroule à nouveau un combat entre les nombreux partisans de la démocratie ainsi entendue (fût-ce au prix d'une perte au moins partielle de la notion de vérité) et ses adversaires, pour qui la liberté est reléguée au second rang au profit de la définition d'une « vérité » qui manifeste une identité et forge une unité. Chacun joue sur une corde très sensible de l'âme humaine et peut ainsi déchaîner les passions, encore que les seconds paraissent mieux à même de le faire malgré les récents déboires du communisme. En effet, la victoire des premiers n'est pas certaine, en particulier parce qu'ils seront pris dans le dilemme suivant : au nom de la démocratie, faut-il laisser s'exprimer librement les « ennemis » de la liberté ? (16) Répondre « oui » est conforme aux convictions affichées, mais dangereux, car la force de conviction de ces « ennemis » est grande et risque alors de l'emporter, fût-ce partiellement. Répondre « non » revient à nier ses propres principes et prête alors le flanc à une critique efficace. L'absence de résolution prévisible de ce dilemme risque de faire basculer les indécis dans le camp des « durs » (17).

Les difficultés économiques actuelles des démocraties occidentales ne peuvent qu'affaiblir un peu plus le camp

(16) Le débat a lieu en ce moment en Algérie, au sujet du Front islamique du salut (FIS), souvent considéré comme ennemi de la démocratie. On lira par exemple l'article « Il faut interdire le FIS ! » d'Abdelhamid Harbi dans *Alger républicain*, traduit dans *Courrier international* n° 63, 16 janvier 1992, p. 9.

(17) L'histoire du monde montre abondamment qu'il est possible qu'un peuple choisisse démocratiquement de s'orienter vers un régime non démocratique.

des « libéraux », puisqu'on constate que la carte des démocraties et celle des économies développées se superposent quasiment. La démocratie serait ainsi un luxe, non pas au sens d'un superflu, mais au sens où il lui faut pour survivre un environnement économique favorable. En outre, on peut vouloir affirmer que la démocratie est la condition nécessaire du développement économique ; mais ceux qui auront constaté à leurs dépens qu'elle n'en est pas une condition suffisante, seront prêts à suivre d'autres voies. La situation économique difficile du monde actuel représente donc une menace supplémentaire pour la démocratie.

Par ailleurs, le cas du Japon est particulièrement intéressant, puisqu'on peut estimer jusqu'à un certain point qu'il constitue un contre-exemple au lien inévitable entre richesse et démocratie (au sens où nous entendons et vivons ce mot). En effet, le système japonais fonctionne de façon largement différente des organisations occidentales, aussi bien dans les grandes entreprises que dans la vie publique, malgré des apparences démocratiques dictées par les États-Unis à la fin de la seconde guerre mondiale (constitution, élections libres, etc.). Si la société japonaise n'est pas stratifiée en castes clairement délimitées, les différences les plus minimes y sont très fortement perçues et la notion de rang y est essentielle. Le mot « démocratie » — très en vogue au Japon — y a un sens particulier et est utilisé depuis la guerre pour remplacer le mot « féodalisme », qui rappelle les époques où seule une fraction de la société possédait le pouvoir. Si la recherche du consensus le plus large est prioritaire, le fonctionnement des grandes organisations met en pratique cette recherche sous l'influence décisive de certains. Plus encore, s'il est clairement souhaité que tous puissent s'exprimer, y compris les individus des rangs les plus modestes, « *il n'y a pas de souhait pour des oppositions, ni de réalisation de la fonction d'opposition. Au Japon, il est très difficile d'engager un véritable débat démocratique, au cours duquel des affirmations d'opposition sont prises par l'autre partie et forment alors un élément important du développement de la discussion* » (18).

(18) Chie Nakane, *Japanese Society*, Tuttle, Tokyo, 1984, p. 152.

Les menaces, évoquées il y a un instant, qui pèsent sur le modèle occidental de démocratie sont ainsi renforcées d'une façon qu'on oublie trop souvent : avec le Japon, nous sommes en présence d'une société qui — de fait — ne donne pas à la démocratie le même sens, mais dont le succès économique est incontestable et qui, en outre, met en péril la prospérité des démocraties classiques et donc leur état même de démocratie (19) : cet état ne serait alors pas l'optimum du point de vue économique... Mais le pire n'est pas toujours sûr, et il est possible que les démocraties, telles que nous les vivons et concevons désormais, soient vraiment durables, surtout si l'exigence de vérité et de dimension collective de la vie restent longtemps enfouies, à cause du contre-exemple massif et douloureux donné par le communisme dans les pays de l'Est. Cependant, peut-on trouver *ces* démocraties « occidentales » vraiment satisfaisantes, notamment d'un point de vue chrétien ?

Il est clair que la réponse est non, même pour des non-chrétiens. Et cela devient de plus en plus clair, même si — faute de savoir dans quelle direction avancer — rares sont encore ceux qui l'affirment publiquement. « *La soft-idéologie ne marchera pas parce que l'histoire revient au*

(19) C'est pourquoi il nous paraît permis de ne pas partager l'opinion de Michel Albert dans son livre *Capitalisme contre capitalisme*, Seuil, Paris, 1991: le capitalisme ne semblant plus avoir d'adversaire extérieur c'est en son sein que s'est déplacé le combat ; il oppose, selon l'auteur, le modèle « néo-américain » (fondé sur la réussite individuelle et sa médiatisation, ainsi que sur le profit à court terme) au modèle « rhénan » (valorisant la réussite collective, le consensus et le souci de long terme) pratiqué en Allemagne et en Europe du Nord mais aussi, avec des variantes, au Japon. Michel Albert salue la supériorité sociale et économique du modèle « rhénan » et le propose comme modèle pour la France, qui hésite entre les deux voies. Si le modèle « néo-américain » peut paraître superficiel à l'extrême, le modèle « rhénan » est loin d'être exempt de critique, notamment dans sa version japonaise. En effet, il est évident qu'un souci trop systématique de consensus et d'action collective nuit à la liberté ; par ailleurs, « long terme, nous sommes tous morts » et donc l'exaltation du long terme est aussi nuisible que celle du court terme. Il est alors permis de penser que la France devrait offrir au monde une proposition originale et sensée, plutôt que de copier le prétendu modèle germano-nippon. Les réflexions de cet article peuvent être étendues au domaine de l'organisation économique-sociale, mais ce travail n'a pas sa place ici. On voit cependant combien les conceptions de la vérité, du temps ou de la vie sont au fondement même des structures économiques et sociales.

galop », proclament un universitaire et un journaliste (20), en signifiant par « soft-idéologie » le « consensus mou » partagé par beaucoup et où l'on trouve pêle-mêle l'idée de fin de l'histoire (les pays de l'Est vont devenir « normaux », les grandes idéologies sont mortes), la dissolution du politique au profit du juridique et de l'éthique, un État gardien d'un ordre minimal et sans projet, etc. Mais « *il se pourrait qu'une majorité n'adhère pas à la soft-idéologie, fût-ce pour des raisons opposées. Nostalgiques des valeurs collectives, des certitudes anciennes et, d'autre part, frustrés de la crise pourraient former une alliance objective des **hards**.**(tenants d'une vision tragique / conflictuelle de l'histoire) *On a peut-être décrété un peu tôt qu'il n'y a plus rien à inventer, qu'il n'est plus besoin de mythes ni d'identités collectives »* (21).

Sur un ton différent, Marcel Gauchet reconnaît qu'« *il y a un problème de la cohésion intellectuelle, morale, spirituelle, des sociétés modernes* », même s'il estime que « *c'est la première fois sans aucun doute que règne un accord aussi large sur ce que doivent être les règles et l'orientation de l'existence collective* » (22) (on peut cependant s'interroger sur le contenu de cet accord et sur sa durée ; l'auteur dit d'ailleurs plus loin : « *On ne peut pas exclure un renversement du cycle : la critique de l'individualisme ambiant est déjà en germe* » (23)).

Ainsi donc, si la laïcité est généralement perçue comme nécessaire à la garantie de la libre expression de chacun, il devient manifeste que ce principe ne peut à lui seul organiser la vie sociale : à côté de ce principe de **distinction** des discours, il faut un principe **d'unification** répondant, sans revenir au totalitarisme, à la situation éclatée du monde dont nous parlions en introduction. Et, réciproquement, la laïcité ne doit pas faire obstacle à tout principe unitif, en voulant empêcher l'emprise de quiconque sur la société.

Les droits de l'homme, si souvent encensés, sont-ils ce principe pouvant réunir les hommes ? La réponse est négative.

(20) François-Bernard Huyghe et Pierre Barbès, *La soft-idéologie*, Laffont, Paris, 1987. D'autres exemples pourraient bien entendu être cités.

(21) *Op. cit.*, p. 212.

(22) Entretien donné à la revue *Projet*, numéro déjà cité, p. 44.

(23) *Ibid.*, p. 50.

Comme l'explique très bien Marcel Gauchet (24), si ce thème peut cicatriser la plaie du colonialisme en Occident et peut servir dans nos sociétés de fondement à toutes les protestations, il ne semble pas que « *les droits de l'homme soient la matrice de quelque chose comme une transcendance impérative. Ils jouent le rôle de source, de référence collective, pas d'intangible garant (...) ils ne peuvent être une norme que défensivement* ». « *À l'intérieur de notre société, ils dissolvent plutôt l'éthique ! (...) Il s'agit toujours des droits des individus, jamais de leurs devoirs envers la collectivité.* » Il est en effet clair que les droits des individus, aussi importants soient-ils, ne permettent pas d'unifier une communauté humaine : ils ne fournissent ni avenir, ni morale collective, ni recherche commune d'une vérité.

Si la situation n'est pas satisfaisante et si ses évolutions probables le sont encore moins, il nous faut donc entreprendre des actions ouvrant de nouvelles perspectives, plus dignes de l'homme et plus porteuses de paix.

3. Actions

1. Le besoin d'unité

Comme nous venons de le voir, ce besoin d'un facteur d'unité est manifeste, tant dans le domaine de la raison que dans celui de la société humaine. Une communion dans la raison et la liberté est recherchée. Elle l'est à juste titre puisque, comme nous l'avons vu, l'absence prolongée d'une telle unité est porteuse des plus graves menaces pour les sociétés et les hommes. Le minimum que les chrétiens doivent alors entreprendre est de reconnaître eux aussi ce besoin, de le purifier et d'y travailler. Il ne saurait donc être question pour eux de se limiter à une exaltation exclusive de la laïcité comme principe de séparation évitant les débordements de toute rationalité particulière ou de tout groupe humain particulier, même si

(24) *Ibid.*, p. 49 et 50.

leur situation « minoritaire » rend ce principe encore plus important pour les chrétiens. Si nous nous souvenons que le concile Vatican II a défini l'Église comme « *un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain* » (25), nous ne pouvons qu'encourager la recherche d'une unification qui ne sombre pas dans la confusion.

Bien plus, l'Église a une responsabilité toute particulière en la matière, qui tient à sa réalité la plus profonde de sacrement de Dieu : « *L'Église avec son unité prétend faire face directement à l'unité du monde, cette prétention n'étant pas de la présomption, mais de l'obéissance dans la foi au Christ* » (26). L'Église, corps du Christ, se caractérise par la simultanéité de la pluralité de ses missions et aspects, avec la parfaite unanimité de ces fonctions disparates dans l'amour. « Les fonctions dans l'Église sont variées, mais c'est toujours le même Seigneur. Les activités sont variées, mais c'est partout le même Dieu qui agit en tous » (1 Corinthiens 12, 5s). Et encore : « *L'unité de l'Église, en tant qu'ébauche de l'unité du Royaume à venir, contient l'unité du monde se brisant chaque fois dans la mort, mais de telle sorte qu'elle puisse en répondre dans la mort, que son Seigneur a vaincue* » (27). L'Église se retrouve donc, qu'elle le veuille ou non, au cœur des débats et conflits sur la laïcité et sur l'unité de la raison et de l'humanité, et l'image qu'elle donne d'elle-même au monde y joue un rôle essentiel, à la fois pour le monde et pour elle-même.

C'est pourquoi notre attitude doit éviter deux écueils. Le premier consiste en la « bénédiction » trop rapide de toute démarche paraissant rechercher un principe d'unité. En effet, ce que nous venons de rappeler sur la mission de l'Église dans l'histoire du Salut montre que l'unité à venir du genre humain n'est pas indéterminée, mais très précise : il s'agit de l'unité dans l'amour de Dieu, du rassemblement de l'humanité en un corps dont la tête est la personne infiniment singulière de Jésus-Christ. Notre comportement ne

peut donc laisser entendre que la recherche et la réalisation de l'unité du genre humain (quelle qu'elle soit, pourvu qu'un principe de distinction y soit associé) est le dernier mot de la vérité de l'humanité. Nous devons au contraire montrer sans relâche la figure concrète de cette unité, par l'authentique charité avec tous les hommes et par la vie, essentiellement sacramentelle, de l'Église.

Le second écueil consiste, à l'inverse, à affirmer haut et fort que toute recherche naturelle d'unité intellectuelle ou humaine est vouée à l'échec (en généralisant des exemples historiques récents, comme le communisme), et qu'alors le préalable incontournable à toute quête de ce genre est la foi en Dieu, qui seule la rend possible et fructueuse. S'il est vrai que l'unique salut, l'unique unité sont donnés par le Christ, il est faux et inefficace de faire de la reconnaissance explicite de cette vérité ultime une condition hors de laquelle toute démarche mène rapidement à l'abîme. C'est faux puisque, comme nous l'avons vu, des non-chrétiens se sont mis en route pour essayer de dépasser le stade du consensus mou et ne tombent pas pour autant dans les totalitarismes intellectuels ou sociaux. C'est, de plus, inefficace puisque, dans le contexte actuel, toute prétention au monopole de la vérité est certaine de ne pas être entendue. Au moins dans les sociétés occidentales, une attitude pseudo-apologétique de ce type provoquerait une réaction de rejet et discréditerait pour longtemps ses auteurs. Enfin, il n'est en rien évident qu'une telle attitude soit la meilleure façon de témoigner concrètement de l'amour du Christ souffrant pour les hommes. Même quand nous rencontrons des oppositions, nous devons nous souvenir que « *ce n'est pas le savoir absolu, mais l'amour absolu qui englobe les adversaires* » (28).

2. Une proposition de réponse

Afin de dépasser vers le haut la conception molle de la raison et de la vérité qui prévaut actuellement et dont nous avons vu le danger, les chrétiens devraient être particulièrement

(25) Constitution sur l'Église *Lumen gentium*, n° 1.

(26) Hans-Urs von Balthasar, *La vérité est symphonique*, Éditions SOS, Paris, 1984, p. 79.

(27) *Ibid.*, p. 87.

(28) Hans-Urs von Balthasar, « Un programme : *Communio* », *Communio*, n° I, I, septembre 1975.

actifs pour promouvoir une recherche honnête et vigoureuse de la vérité qu'on pourrait oser qualifier de « naturelle », même si l'adjectif paraît suranné, en ce sens précis : « *Décrire la vérité du monde en nous attachant à mettre en relief ce qui lui donne surtout d'appartenir au monde, sans exclure pourtant la possibilité que la vérité ainsi décrite n'enferme en elle-même certains éléments issus directement d'une origine divine, surnaturelle* » (29), hypothèse moins porteuse de préjugé que celle niant *a priori* le dualisme du principe à partir duquel le monde existe et à partir duquel on tente de le penser et surtout « *ne pas laisser s'éteindre l'ardeur de la question* » (30).

La question ne doit donc pas disparaître dans l'affirmation que la question est résolue, c'est-à-dire que toute réalité est entièrement connaissable par la raison humaine, y compris cette raison elle-même. Elle ne doit pas non plus disparaître par le rejet dans l'irrationnel de l'hypothèse du surnaturel. Ce rejet ne saurait d'ailleurs être démontré autrement qu'en mettant à nu l'incohérence entre le surnaturel et le monde tel qu'il se manifeste ; or une telle incohérence suppose une idée assez déterminée du surnaturel, puisque la seule affirmation de la possibilité d'un surnaturel ne peut être niée par des arguments tirés de la nature. On ne montre donc au mieux que l'impossibilité du surnaturel sous la forme particulière où on le conçoit : la démonstration n'aboutit alors qu'à juger l'homme qui l'effectue et qui rend visible l'incompatibilité entre sa pensée et le monde.

Ce risque d'affirmation que la question est résolue a en partie diminué ces derniers temps au profit d'un second, celui du renoncement à la question. Il s'agit alors d'une résignation de l'homme, qui s'enferme volontairement dans le monde tel qu'il le perçoit et nie toute possibilité de surnaturel par lassitude plus que par orgueil. Si cette attitude est différente de la précédente, son résultat est le même : l'homme décide de s'enfermer dans le monde tel qu'il le perçoit et le conçoit.

(29) *Id.*, *Phénoménologie de la vérité*, Beauchesne, Paris, 1952, p. 16.

(30) *Id.*, *La vérité est symphonique*, *op. cit.*, p. 41 s.

Dans les deux cas, c'est l'existence même de la raison et de l'homme qui sont en jeu. Le renoncement *a priori* au surnaturel doit être dénoncé avec la plus grande clarté pour ce motif. La raison « linguistique et communicationnelle » qui prévaut aujourd'hui, même si elle semble offrir l'immense avantage d'éviter tout totalitarisme, doit être critiquée si elle se conçoit comme purement horizontale et refuse ainsi la possibilité d'un fonctionnement vertical de la raison explorant la possibilité du surnaturel, d'un monde ouvert. La crise des fondements que manifeste le nihilisme philosophique actuel n'a aucune raison de conduire au refus *a priori* d'une ouverture de la raison et du monde. La tâche urgente est alors de repenser la vérité, dans ce cadre.

En complément, on indiquera qu'un bon moyen de vaincre à la fois le rationalisme exacerbé et l'anti-rationalisme est d'affirmer que toute la richesse de la vérité ne peut se déployer qu'à condition d'élaborer une éthique et une esthétique de la vérité. C'est en effet encore une fois un appauvrissement *a priori* et injustifiable de la raison, que de vouloir réduire la connaissance de la vérité à un processus purement intellectuel d'où l'engagement personnel de l'homme disparaît et dans lequel toute émotion esthétique est considérée comme superflue. La tâche urgente est bien de rendre la raison à l'homme et l'homme à la raison.

Même si un discours de cette nature peut paraître difficile à élaborer et à tenir, il est le seul conforme à l'exigence de notre vocation de chrétiens, sans heurter les deux écueils signalés plus haut. Nous devons donc y travailler activement. Il doit cependant être clair que nous nous situons ici au strict plan du discours sur la raison, ce qui n'empêche en rien l'annonce directe et explicite de la bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Tenir un tel discours sur la raison peut retenir l'attention de nos contemporains, les aider à sortir de certaines impasses, et ainsi éliminer des obstacles théoriques à la reconnaissance du Christ, ce qui est souvent nécessaire puisque les habituelles préparations par la vie culturelle, par la vie chrétienne en famille, etc. ont disparu.

Pour en venir enfin au « débat démocratique » tel qu'on le conçoit souvent aujourd'hui, nous devons critiquer de

même la conception courante de la démocratie, dont nous avons vu qu'elle est menacée et qu'elle ne répond pas aux aspirations naturelles de l'unité de la société. Il nous faut alors renouveler notre façon de penser et proposer une nouvelle approche, de manière analogue à ce que nous venons de dire sur la raison. L'analogie est d'ailleurs plus que formelle, puisque la conception qu'on a de la vérité commande largement celle qu'on peut avoir de la démocratie, cette dernière étant au fond une organisation permettant à tous et à chacun de rechercher la vérité et d'y vivre librement, c'est-à-dire de communier dans la raison. La mention de la liberté ne suppose pas l'ajout d'une deuxième dimension à celle de la vérité ; en effet, dans la suite de ce que nous avons suggéré, la vérité doit être comprise comme liberté et non comme contrainte imposée, puisqu'elle n'est pas réduite à une évidence purement théorique : la raison est une faculté de l'homme dont la mise en œuvre requiert son libre engagement à la recherche désintéressée de la vérité. Notre conception de la raison commande ainsi largement notre conception de la démocratie, de la vie sociale, et le travail à accomplir dans ces deux domaines est au fond un seul et même effort de renouvellement et d'humilité.

La construction d'une nouvelle conception de la démocratie devrait s'appuyer sur l'élaboration d'une morale, qu'il serait ici encore possible et nécessaire de qualifier de « naturelle », c'est-à-dire ne faisant pas appel à une révélation. S'il nie *a priori* la nécessité d'un travail sur la morale, l'homme reste dans l'indétermination la plus totale et court le risque d'un esclavage aveugle sous la tyrannie de sa nature, de ses impulsions et de ses rapports de force — ce que Jules Ferry savait bien, même si nous ne pouvons plus penser à sa manière. Une ébauche de ce travail sur la morale, mais qu'il faudrait reprendre, figure dans l'ouvrage de C. S. Lewis, *L'abolition de l'homme* (31). C. S. Lewis essaie d'identifier à travers les « sagesses » les plus variées (biblique, norvégienne, égyptienne, babylonienne, grecque, romaine, chinoise...) quelques principes

(31) Trad. fr., Critérieron, Paris, 1989. L'auteur est un apologiste renommé, mais qui dans ce livre ne cherche pas à défendre ou illustrer la foi chrétienne.

communs : la loi de bienfaisance, les devoirs envers la famille, la loi de justice, la loi de bonne foi, la loi de pitié, la loi de magnanimité. L'éducation, qui ne peut pas non plus rester confinée aux vérités purement théoriques si elle veut être humaine, devra prendre en compte cette « morale naturelle », nous dit aussi C. S. Lewis.

Nous ne pouvons ici dessiner les formes concrètes que pourrait prendre une organisation démocratique ainsi repensée. Il est probable que plusieurs formes sont possibles ; elles seront surtout à inventer, par chaque nation, une fois accompli le travail sur la vérité et sur la morale. Ainsi donc, si les chrétiens doivent participer au « débat démocratique » tel qu'on l'entend aujourd'hui, c'est en se méfiant bien sûr de ses pièges, mais surtout sans chercher ni à s'y conformer totalement — ce qui reviendrait à approuver la conception de la vérité qui le sous-tend — ni à se contenter de s'en servir pour en faire une tribune apologétique. La tâche la plus importante est d'en montrer les insuffisances et de proposer des voies pour les dépasser dans un esprit de vérité, tout en sachant que l'amour est la réalité la plus décisive, puisque s'il y a « *la vérité éternelle de Dieu qui est la source de toute vérité et de toute intelligibilité (...) qu'il y ait en général une vérité et une vérité éternelle, voilà ce qui a sa source dans l'amour* » (32).

Cette recherche d'une raison qui ne sépare pas les hommes et d'une possibilité de communion des hommes dans la raison est une tâche dont l'urgence n'a d'égale que la difficulté. Il faudra tout d'abord vaincre les réticences qui pourront s'opposer au principe même de cette possibilité ; celles-ci ne pourront vraisemblablement être vaincues que par la production des premiers résultats, qui apparaîtront inattendus, voire inespérés. Entre-temps, il faudra simplement revendiquer la liberté de mener ce travail, liberté que les conceptions minimales contemporaines de la raison et de la démocratie peuvent accepter, sauf si elles se considèrent indépassables — ce qui n'est pas exclu et qu'il nous faudrait alors combattre. Intellectuellement, il nous faut tenir compte des développements de la pensée

(32) Hans-Urs von Balthasar, *Phénoménologie de la vérité*, op. cit., p. 260.

jusqu'à aujourd'hui, et donc ne pas croire que nous pouvons simplement ressusciter d'anciennes conceptions, ce qui supposerait une vision cyclique et donc peu chrétienne de l'histoire. Spirituellement, il nous faut la plus grande humilité et le plus grand amour de l'humanité, pour ne pas succomber à la tentation de laisser le monde patauger dans son état actuel, ou de prétendre lui apporter avec condescendance une solution toute faite, ce qui reviendrait à vouloir mettre Dieu au service de notre orgueil.

Seule la certitude, donnée par la foi, que le salut de l'homme est offert par Dieu en Jésus-Christ nous permet d'affronter cette tâche. Elle nous le permet mais aussi nous y oblige, comme « serviteurs inutiles » (*Luc 17, 10*) du Sauveur qui a racheté l'homme pour le rendre « semblable à lui dans sa mort » (*Philippiens 3, 10*), du Verbe à qui Dieu a donné de « tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux » (*Colossiens 1, 20*).

Jean-Luc Archambault, né en 1960, marié, École normale supérieure, agrégé de mathématiques, chargé de l'industrie et de l'environnement au Secrétariat général du Comité interministériel pour les questions européennes.

Jean DUCHESNE

Version américaine

UN débat parfois vif se poursuit aux États-Unis depuis plusieurs années. C'est une controverse spécifiquement américaine. Et pourtant elle nous intéresse à un double titre. D'abord parce que l'un des protagonistes n'est autre que le rédacteur en chef de *Communio* en anglais. Et puis parce que l'enjeu recoupe le thème de ce centième numéro de l'édition francophone.

Tout a commencé par un article de George Weigel, intitulé « L'Amérique est-elle bourgeoise ? » et publié dans le numéro d'octobre 1986 de la revue *Crisis*. La réponse de l'auteur, président du Centre d'Éthique et de Politique sociale (un « *think-tank* » de Washington), était négative : les « valeurs » nationales, alliant la générosité à la créativité (et réactualisées dans les années 1980), n'étaient pas uniquement fondées sur un libéralisme cyniquement darwiniste et finalement matérialiste, et avaient une dimension non seulement éthique mais encore proprement spirituelle et même chrétienne.

La thèse de George Weigel rejoignait celles de Michael Novak, Peter L. Berger et Richard John Neuhaus — autrement dit les théoriciens d'un « néo-conservatisme » qui s'identifie volontiers à un catholicisme pleinement « romain ». Weigel (le plus jeune) et Novak (qui a par exemple collaboré au tout premier numéro de *Concili-um*), sont ouvertement croyants et pratiquants. Neuhaus, pasteur luthérien à l'origine, a été ordonné prêtre catholique pour l'archidiocèse de New York en septembre 1991.

Dans cette mouvance (où chacun travaille dans son style et son domaine propre), les lettres pastorales des évêques américains, mettant en doute la légitimité de la

dissuasion nucléaire et critiquant l'économie de marché ou la société de consommation au nom des droits de l'homme avaient été fraîchement accueillies. De même, l'« équivalence morale » du capitalisme et du socialisme dans *Sollicitudo rei socialis* devait susciter des réserves, alors que *Centisemus Annus*, où se voyaient reconnus les mérites de « l'esprit d'entreprise », serait saluée comme une consécration.

Au risque de ne pas rendre justice aux autres «néo-conservateurs », on peut considérer que leur position, dans la mesure où elle se veut catholique, transparait le plus nettement dans un livre de Richard John Neuhaus, qui est paru en 1985 (c'est-à-dire avant son entrée dans l'Église « romaine ») sous le titre *The Catholic Moment* et qui mérite à coup sûr d'être traduit en français. Neuhaus avait toujours défendu la thèse que la religion n'a aucune raison d'être évacuée de ce qu'il nomme « la place publique », c'est-à-dire des discussions ouvertes où, en régime démocratique, les décisions à prendre par les responsables politiques peuvent trouver des fondements éthiques et même spirituels. Mais il faisait là un pas de plus : d'après lui, deux cents ans après la Révolution américaine, c'est le catholicisme qui s'avérait en prendre le mieux en compte ses « valeurs » les plus durables et être finalement le seul à même de les sauver en les assimilant.

Cette perspective ne peut *a priori* qu'éveiller de l'intérêt et même de la sympathie. Elle démarque en effet le renouveau de l'Amérique dans les années 80 du moralisme de la tradition fondamentaliste et puritaine tout aussi bien que du protestantisme libéral et moderniste, héritier des « Lumières ». Sans tomber dans le vieux piège de l'« américanisme » messianiste (qui a pu tenter quelques-uns au tournant de ce siècle), elle invite de surcroît à dépasser les vaines querelles internes pour ou contre Vatican II, et engage au contraire à mettre en œuvre, sans aucun cléricalisme, les intuitions du Concile sur la présence et l'action de l'Église dans le « monde » — en l'occurrence dans le pays sur lequel, bon gré mal gré, le monde entier garde depuis belle lurette les yeux fixés. Dans son article de *Crisis*, George Weigel reprenait

cette thèse et soulignait tout ce qui désormais aux États-Unis demande au moins implicitement à être assumé dans le catholicisme.

Or c'est précisément ce qui provoqua une réaction vigoureuse de David L. Schindler, professeur de métaphysique à Notre Dame (Indiana) et principal responsable de l'édition de *Communio* en anglais (éditée sur le campus de la célèbre université catholique et diffusée non seulement en Amérique mais encore en Grande-Bretagne et dans tout l'univers anglophone). Dans la livraison datée de l'automne 1987, Schindler reprenait la question posée par Weigel dans *Crisis* et répondait par l'affirmative : si, l'Amérique est « bourgeoise » = en ce sens que ses « valeurs » apparaissent irrémédiablement désacralisées et que par conséquent le « sécularisme » (on parlerait en France de « laïcisme ») y triomphe logiquement.

Ce qui est remarquable dans cette affaire est le niveau où Schindler s'est placé. Car il aurait été possible d'opposer à l'optimisme des « néo-conservateurs » une accumulation de faits illustrant la montée du « sécularisme ». Toute une bagarre juridique est en effet engagée autour de la constitutionnalité de la prière dans les écoles et des subventions dont bénéficient les institutions hospitalières, charitables et éducatives tenues par les Églises. De plus, au niveau local, toute expression publique de foi religieuse (jusqu'aux crèches de Noël dans les rues et aux calvaires des collines et carrefours) est souvent en butte aux attaques en justice de « séparationnistes » militants qui invoquent la liberté de conscience. L'hebdomadaire *Time* a consacré plusieurs pages à ce mouvement « séculariste » dans son numéro du 9 décembre 1991. Cette agressivité accrue des *lobbies* agnostiques et athées semble inspirée par la crainte de voir la nomination de juges réputés conservateurs inverser la tendance, qu'avait eue les tribunaux, depuis les années 1960, à refouler la religion dans la sphère du privé. Le Premier Amendement de la Constitution stipule que l'État entend ne favoriser ni entraver l'exercice d'aucun culte. Cette neutralité peut, en fonction des approches, s'interpréter comme une séparation radicale ou comme une bien-

veillance systématique, selon la dialectique du verre à moitié plein ou à moitié vide.

Cependant, dans sa réplique à George Weigel, David Schindler s'élevait bien au-dessus de ces empoignades juridico-politiques, pour se placer à un niveau décidément intellectuel. C'est en ce sens que la querelle tranche sur la plupart des polémiques actuelles dans l'Église. Il n'y vole aucune accusation d'hérésie implicite, aucune mise en cause de l'enseignement traditionnel ni revendication de la spécificité d'une « sensibilité » particulière, au nom d'un sacro-saint pluralisme. L'optimisme des « néo-conservateurs » ne les rend assurément pas aveugles sur les tares originelles et les défauts actuels du capitalisme américain. Et leur approche économique-socio-culturelle est également et incontestablement théologique, s'efforçant d'intégrer le péché et la grâce, la Création et la Rédemption, la Croix et l'eschatologie, les sacrements et le rôle du Magistère, sans oublier la nécessité de la prière et de l'action caritative, ni une opposition sans faille à l'avortement.

Pour Schindler, cependant, la culture américaine demeure irrémédiablement tributaire des philosophes écossais David Hume (1711-1776) et Adam Smith (1723-1790), dont la pensée a influencé les Pères fondateurs des États-Unis mais peut à peine passer pour chrétienne et en tout cas certainement pas pour catholique. En amont de Hume et Smith, Schindler voit se profiler John Locke (1632-1704) et même notre Descartes. Il ne s'agit toutefois pas, pour le rédacteur en chef de *Communio* en anglais, de faire ou refaire au nom de l'orthodoxie de la foi le procès de l'empirisme et du pragmatisme « bourgeois ». Aucun concile ne s'en est d'ailleurs soucié, et le *Syllabus* par exemple s'en prend non pas au libéralisme politico-économique, mais aux interprétations rationalistes de la religion. A cet égard, la Constitution américaine se cantonne justement dans son ordre propre et se veut neutre, sans pour autant promouvoir l'indifférentisme. La question posée par Schindler est plutôt de savoir si la part américaine (bien plus ouverte que d'autres à la dimension religieuse) de l'héritage des « Lumières » est compatible avec le catholicisme, et donc « récupérable ».

Les « néo-conservateurs » avaient répondu que oui, en soulignant des convergences que Schindler pour sa part ne récuse pas plus que ses adversaires ne nient les divergences. C'est précisément ce qui, à leurs yeux, requiert l'« assomption » des « valeurs » américaines dans le catholicisme. Mais Schindler tient ce qu'il reconnaît comme chrétien dans les idéaux de son pays pour superficiel en regard de divergences bien plus fondamentales, enracinées à un niveau qu'il nomme « ontologique ». Le terme même peut paraître curieux — et Weigel dans ses répliques ne s'est pas fait faute de le relever, tout en refusant de s'aventurer dans les espaces éthérés de la métaphysique où un honnête chrétien n'a nul devoir d'aller imprudemment batifoler. L'expression se justifie néanmoins dans la mesure où, comme l'a longuement expliqué Schindler à plusieurs reprises en invoquant notamment le P. de Balthasar, l'« être chrétien » dans le monde se modèle sur l'eucharistie et sur le *fiat* marial. Tout engagement se trouve ainsi précédé par des structures qui lui donnent forme et que l'on peut alors qualifier d'« ontologiques ». Par contraste, la démarche nettement plus pragmatiste des « néo-conservateurs », remarque Schindler, équivaut à tenter de retrouver les mêmes attitudes dans une approche volontariste, finalement plus intellectualiste que mystique.

Le débat rejoint ainsi la problématique de ce numéro de l'édition francophone de *Communio*. Car d'un côté Schindler insiste sur l'irréductibilité de la rationalité chrétienne et sa transcendance par rapport à toute culture, quel que soit son rayonnement ; et de l'autre Weigel et ses amis parient sur l'unicité dans le Logos créateur et rédempteur de la rationalité dont les civilisations peuvent historiquement recevoir la grâce.

Il est évidemment exclu de prendre ici parti, ne serait-ce que parce que l'enjeu immédiat est une évaluation de la situation intellectuelle et spirituelle des États-Unis aujourd'hui : surtout porté de l'extérieur, tout verdict se condamnerait lui-même à l'arbitraire. De plus, les échanges ont déjà pris, avec des rebonds d'altitudes inégales, une ampleur quantitative telle (dans *Communio*, dans *Crisis* et ailleurs) qu'il est désormais risqué de prétendre en dégager la fine pointe qualitative.

L'enjeu à long terme dépasse cependant largement le contexte américain. La différence n'est pas en effet, comme on pourrait être tenté de l'avancer pour concilier les positions, que Schindler s'attacherait aux fondements métaphysiques alors que les « néo-conservateurs » prendraient en charge les applications pratiques dans le champ politico-économique, les deux entreprises étant complémentaires au service d'une même cause. Il n'y a pas de répartition des tâches parce que toute l'intellectualité ne se retrouve pas que du côté de Schindler, ni tout l'engagement du côté de ses contradicteurs : le rédacteur en chef de *Communio* descend dans l'arène, tandis que Weigel et ses amis ne manquent pas d'arguments. Mais les points de vue sur l'« inculturation » de la rationalité sont diamétralement opposés.

On retrouve ici la symétrie conflictuelle du verre à moitié plein ou à moitié vide. Les « néo-conservateurs » soutiennent que le catholicisme est le seul à pouvoir, et par conséquent qu'il doit, revivifier et développer ce qui demeure authentiquement chrétien dans la civilisation américaine. Schindler ne se contente pas de rappeler tout ce qui, dans la « modernité », demeure délibérément hétérogène à la foi et donc inassimilable — donc que le verre à moitié plein est simultanément à moitié vide. Car il dit aussi qu'il ne peut être rempli, en rappelant qu'aucune culture ne peut être totalement évangélisée, en raison même de l'écart qui subsistera jusqu'à la fin des temps entre l'ontologie et la pratique, entre le don de Dieu et sa réception. À quoi il est fort justement répondu qu'il vaut mieux qu'il y ait plus de plein que de vide et qu'il s'agit d'y travailler. Et Schindler de répliquer qu'il ne fait rien d'autre, etc.

Le dilemme apparaît alors comme également nôtre, au-delà du contexte américain. Les objections de Schindler ne peuvent être écartées au nom du souci d'efficacité, mais elles ne suffisent évidemment pas à disqualifier les efforts à la fois théoriques et concrets des « néo-conservateurs » pour donner à une rationalité dûment évangélisée le rôle qu'elle est appelée à jouer sur la « place publique ». L'inaction systématiquement réprobatrice serait tout aussi pécheresse que l'activisme politicien où les recettes de

l'idéologie se substituent vite aux requêtes de la conceptualisation aussi bien que de la spiritualité.

Trois remarques, pour conclure provisoirement sous forme de questions — qui ne sont pas posées qu'aux protagonistes de cette controverse d'outre-Atlantique.

1. L'interprétation de Vatican II est au cœur du problème. Les « néo-conservateurs » s'inspirent implicitement de *Gaudium et spes* (sur « L'Église dans le monde de ce temps ») et explicitement de *Dignitatis humanae* (sur « La liberté religieuse » : le droit de parole qu'ils revendiquent est justifié par celui que leur foi reconnaît à ceux qui ne la partagent pas, ou pas entièrement). Bien entendu, Schindler ne rejette absolument pas le Concile. Mais il le situe davantage dans la continuité de la tradition, alors que ses opposants, bien qu'ils se reconnaissent « conservateurs », y discernent un « déblocage ». Il est sans doute aussi difficile, mais aussi indispensable, et pas seulement aux États-Unis, d'assumer la tension entre ces deux perspectives qu'entre la distance critique et l'« entrisme » en matière d'« inculturation » et de débat d'éthique sur la « place publique ». Autrement dit, la complexité délicate et fructueuse des équilibres établis (ou rétablis) par Vatican II (et déjà par Vatican I pour ce qui est de l'usage de la raison) ne persiste-t-elle pas à nous échapper ?

2. Pour être théorique, le débat entre Schindler et Weigel mérite à coup sûr bien d'autres développements sur un plan strictement philosophique. Il est en effet légitime de se demander si la métaphysique telle que semble la concevoir Schindler constitue bien un préalable aussi décisif à l'« inculturation » de la rationalité chrétienne. Pour un Européen, plus marqué par les penseurs allemands, l'éventail des compréhensions de l'« ontologie » ne se limite pas à une version « catholique » (c'est-à-dire essentiellement thomiste), ouverte sur la transcendance. et une variante « protestantisante », abâtardie et presque dénaturée par un empirisme nominaliste qui se méfie des abstractions. Car il y a l'idéalisme (dûment transcendantal !) qui court de Kant à la phénoménologie, et la critique de Nietzsche (autrement plus radicale que celle de Locke ou Hume, et bizarrement si populaire et si peu étudiée en Amérique). La question est alors double. D'abord, la métaphysique est-elle

obligatoirement, sous peine de dégénérescence, le simple marchepied de la théologie ? Et sinon, si donc elle a sa légitimité reconnue par la foi et son autonomie dans son ordre propre, ne peut-elle pas encore « penser » le Dieu de Jésus-Christ, même après la mise à mort de l' « ontothéologie » ?

3. Enfin, l'Amérique a beau être aujourd'hui, aux niveaux stratégiques, monétaire, technologique et culturel, une espèce de « nombril du monde », le débat gagnerait sans nul doute à intégrer des réflexions historiques, qui complèteraient fort utilement son ouverture aux problématiques philosophiques européennes — lesquelles ne devraient pas être si étrangères au « Nouveau Monde », dont l'autosuffisance intellectuelle devrait être secouée par les difficultés socio-économiques de l'heure. Toujours est-il que la relation entre le christianisme et un « empire » (sans nier la spécificité démocratique des États-Unis) a des antécédents. N'y aurait-il donc pas intérêt, non pas à tracer des parallèles avec l'ancien Israël (la Bible est curieusement la grande absente de ce débat), Rome, Byzance ou les chrétientés — du Moyen Âge à l'aube du xx^e siècle —, mais à chercher quelles solutions théoriques y ont été élaborées, tant par les théologiens que par les politiques et les juristes, pour articuler le spirituel et le temporel ? Et comment expliquer, aux États-Unis même, la constance (et le succès) de l'effort d'intégration des catholiques ? Du coup, l'argumentation « séculariste » et « séparationniste » qui se développe à partir des Temps modernes ne mériterait-elle pas d'être également réévaluée ? Le protestantisme n'a-t-il pas été à l'origine nettement théocratique et n'a-t-il pas versé dans le pluralisme à cause de ses divisions plus qu'en raison de principes « métaphysiques » ? La laïcité (de la rationalité, et pas seulement des institutions) n'a-t-elle pas des fondements dans l'Écriture et ne serait-elle pas une des « valeurs » obstinément promue par le catholicisme ?

La controverse, on le voit, n'a d'autre motif de s'éteindre que l'éventuelle (et alors regrettable) lassitude des acteurs, dont les ressources ne sont pas les leurs propres, mais celles des domaines où, en s'opposant, ils ont ensemble pénétré. Bien au-delà de cet article informatif, tout ce

centième numéro de l'édition francophone de *Communio* sur « la raison » est une contribution fraternelle au débat.

L'Association catholique de la Presse aux États-Unis a récemment décerné un prix à l'édition locale de *Communio*, dans la catégorie des revues scientifiques, pour « ses admirables succès dans la promotion d'un dialogue rationnel entre toutes les factions dans l'Église ». En l'occurrence, le jury n'a pas dû faire allusion à la controverse qui réunit depuis des années David Schindler et George Weigel. Car ils ne représentent pas deux « factions » dans l'Église, et leur dialogue est « rationnel » d'abord dans la mesure où il a pour objet la rationalité que la communion ecclésiale doit sans cesse reconquérir, par une « tension constitutive », à travers des affrontements avec le monde et en son sein.

« Des hommes entrent en communion quand ils n'ont ni honte ni pudeur à s'exposer les uns devant les autres. »

Cette remarque de Hans-Urs von Balthasar, en conclusion de son article-programme repris dans le premier numéro de chaque édition de *Communio*, prouve ici sa pertinence.

Isabelle ZALESKI

La rationalité économique des politiques de santé

LES politiques de santé ont pour objectifs de déterminer quels biens et services de santé sont produits, comment ils sont distribués, comment production et distribution sont financées.

Les différentes régulations économiques

La régulation par le marché

Un premier mode de régulation économique consiste à laisser agir la « main invisible ». Cette « main invisible », décrite par les économistes du XVIII^e siècle, est le mécanisme qui, dans le cadre d'une économie de marché, et en admettant que les conditions de la concurrence soient parfaites, assure l'adéquation de l'offre et de la demande. Dans ce cas, la quantité de biens offerte est égale à la quantité de biens demandée, il n'y a ni surplus ni pénurie. Les hypothèses qui doivent être vérifiées pour que la « main invisible » puisse se mettre à l'œuvre sont si contraignantes que rares sont les exemples pratiques d'une situation de concurrence pure et parfaite.

Critique de la régulation par le marché

Dans le domaine de la santé en particulier, l'existence d'imperfections empêche la main invisible d'agir pour permettre une allocation optimale des ressources par le

marché. Ces imperfections peuvent être rapidement décrites : l'information des agents économiques n'est pas parfaite, tous les biens et services produits ne sont pas équivalents, la liberté d'entrée sur le marché des producteurs de biens et services de santé n'est pas assurée. De plus, il existe une asymétrie d'information entre producteurs et consommateurs : le médecin, qui théoriquement en sait plus que le patient sur la maladie, prend, au nom de son patient, des décisions de « consommation » de biens et de services médicaux. On dit alors que le médecin est « l'agent » du malade. La situation d'agence ne constitue pas en elle-même une imperfection, lorsque l'agent n'a aucun intérêt personnel dans la transaction, mais permet seulement d'augmenter la quantité d'information disponible. Dans le cas du médecin, certaines situations, comme le paiement à l'acte, constituent une incitation financière typique, et font donc du médecin un agent imparfait.

À côté de cette critique économique de la régulation par le marché, existe une critique sociale et éthique. En effet, la santé est devenue un besoin social, puis un droit. Ce postulat du besoin/ droit a deux conséquences principales. D'une part, tous les individus peuvent légitimement revendiquer les mêmes soins et ce droit à la santé existe, que le malade soit, ou non, en mesure de payer ses soins.

D'autre part, la nature de la production de soins (la relation d'agence entre le médecin et le patient, ainsi que le progrès technologique médical) empêchent que l'ajustement de l'offre et de la demande puisse être stable. Tant qu'il est possible à l'offre de progresser en qualité et en quantité, la demande — non payante puisqu'il s'agit désormais d'un droit — continue à s'ajuster à chaque nouveau niveau de l'offre, réalisant une « fuite en avant » inflationniste.

Interventions régulatrices

On déduit de la constatation de ces mécanismes la nécessité de construire des mécanismes de régulation (une

planification) de la production et de la distribution des soins. Ces mécanismes peuvent être envisagés de deux manières : ils peuvent chercher à empêcher l'exclusion de certains « consommateurs » de soins qui sont pauvres, ceci au nom du besoin/ droit à la santé, mais aussi à limiter l'accroissement inflationniste de l'offre et de la demande.

Le système politique doit donc définir un modèle de régulation qui apparaisse légitime au corps social, à condition toutefois qu'il existe un consensus sur l'importance de ces deux objectifs. En effet, une société peut ne pas se soucier de l'accroissement structurel de ses dépenses de santé. Une société individualiste peut ne pas se soucier de l'existence d'exclus de son système de santé.

Il est cependant vraisemblable que les pays développés seront tous amenés dans un proche avenir à réfléchir sur les moyens d'atteindre de façon optimale les objectifs suivants :

- assurer aux « pauvres » l'accès aux soins,
- maîtriser l'ajustement inflationniste de l'offre et de la demande de biens et services de santé.

La réalisation de ces objectifs nécessite une intervention extérieure. Cette intervention, qui déterminera finalement qui sera ou ne sera pas soigné doit apparaître légitime à l'ensemble du corps social. Le choix du groupe social ou institutionnel chargé de cette intervention détermine les modalités et les conséquences économiques et sociales des actions entreprises. En effet, les agents chargés de la régulation économique des politiques de santé ne sont pas neutres mais cherchent à appliquer une éthique propre au groupe auquel ils appartiennent.

Nous nous intéresserons d'abord aux différents modèles de légitimité de l'intervention sur le marché de la santé, puis nous en étudierons les conséquences.

Légitimité des interventions

La typologie des modèles de légitimité établie par Max Weber dans « Le savant et le politique » constitue le point de départ de notre réflexion.

Max Weber distingue la légitimité « traditionnelle », à laquelle l'adhésion se fonde sur des coutumes immémoriales, la légitimité « charismatique », qui est celle du prophète, du chef de guerre ou du mage, et la légitimité « bureaucratique », qui est celle de la compétence et de la légalité.

Si l'on applique cette typologie au modèle français actuel, on découvre une forme hybride « bureaucratico-charismatique », dans laquelle se mêle l'adhésion à des règles de financement collectif considérées comme légales et le charisme de l'auteur des ordonnances de 1945, la foi dans la compétence des médecins, mêlée d'un respect ancien pour le pouvoir des guérisseurs. Cette abondance de légitimités tend actuellement à faire place à un vide. Le charisme n'est plus un élément structurant de la société française, et les « trous » de plus en plus profonds et médiatiques de la Sécurité Sociale ont conduit à une remise en cause publique de sa compétence à intervenir sur le marché de la santé. Notre société doit donc recréer les conditions d'une intervention légitime dans le domaine de la santé.

Les acteurs traditionnels vers lesquels se tourner en quête de remèdes aux imperfections du marché de la santé sont les médecins, les assureurs et l'État. Chacun de ces groupes possède une compétence qui lui permet de proposer des méthodes pour atteindre les objectifs de l'intervention sur le marché de la santé.

Existe-t-il actuellement un consensus social sur la désirabilité de limiter la croissance des dépenses de santé, et donc, indirectement, le droit à la santé ? Par exemple, notre société admet des différences dans le confort des logements ou dans la qualité de l'alimentation selon le revenu ; de telles disparités seraient-elles acceptables dans le domaine des soins ?

Outils de la rationalité économique

Les économistes de la santé disposent des outils qui pourraient permettre la mise en œuvre d'une rationalisation des politiques de santé. Notre réflexion à ce propos

doit se situer à deux niveaux. Le premier est une analyse de la signification et des fondements théoriques de ces outils économiques. Le second est une synthèse des possibilités de rationalisation de la politique sanitaire.

L'évaluation économique des politiques sanitaires repose sur l'estimation des coûts d'une part, et de l'efficacité d'autre part, de ces politiques. Le problème de la mesure de l'efficacité de la médecine a été abordé depuis le début du siècle de différentes façons. On peut d'ailleurs remarquer que les théories de la mesure de l'efficacité suivent de près les modes de la théorie économique en général. L'un des buts de la médecine étant de sauver la vie des patients, l'évaluation de l'efficacité de la médecine est devenue l'évaluation de la vie humaine.

Une première approche de l'évaluation, décrite sous les termes de « capital humain », mesure la valeur de la vie par la valeur de la production cumulée de cette vie. En d'autres termes, une personne « vaut » ce qu'elle va produire durant l'ensemble des années de vie sauvées grâce à une intervention ou un programme médical. La critique éthique de cette approche est immédiate : plus une personne serait productive, plus elle mériterait d'être soignée, ce qui contredit non seulement les termes du serment d'Hippocrate, mais également la morale commune.

Une seconde approche, plus fine mais peu applicable pour décider de politiques, est celle dite de la : « disposition à payer ». Cette théorie se fonde sur la constatation de la diversité des goûts et des besoins, et sur la théorie économique de l'utilité. Les économistes qui soutiennent cette approche de la disposition à payer recommandent de donner à une procédure médicale ou chirurgicale la valeur que les patients seraient prêts à payer. Par exemple, une personne très sensible à la douleur serait prête à payer davantage qu'une personne plus résistante la prescription d'antalgiques. La version ultra libérale (au sens économique du terme) de cette théorie propose d'inclure les biens et les services de santé dans l'ensemble de tous les biens et services, et de les mettre en concurrence. De cette façon, la population pourrait choisir entre une visite chez le médecin et un livre ou une séance de cinéma,

sans voir son choix biaisé par le remboursement de l'une et non des autres. Dans ce cas, la vie humaine a la valeur que lui donne chaque individu, ce qui suppose que le décideur politique soit capable de connaître ces valeurs individuelles.

Une dernière approche consiste à mesurer l'efficacité d'une politique de santé en comptant les années, ou les fractions d'années de vie que cette politique permet de sauver. Il est apparu nécessaire de raffiner cette théorie en introduisant la notion de qualité de vie. Ainsi, il existe une gradation depuis la vie en parfaite santé, qui reçoit un coefficient de un, et la mort qui reçoit un coefficient de zéro : un handicap « moyen » reçoit un coefficient de un demi, un handicap modéré un coefficient de trois-quart. Ici, la difficulté réside dans l'absence de discontinuité entre la mort et une vie très handicapée que suppose cette théorie.

Ces trois théories économiques fournissent des instruments qui permettent d'évaluer les politiques de santé. La synthèse des résultats conduit à une hiérarchisation des politiques, depuis la plus désirable, c'est-à-dire la plus efficace, jusqu'à la moins désirable.

Limites de la rationalité

En réalité, l'interprétation de l'évaluation de la médecine se heurte à des obstacles politiques et moraux. En supposant résolues les difficultés méthodologiques, et acquis le classement par ordre décroissant d'efficacité des différentes thérapeutiques, demeure le problème de l'attribution des ressources nécessaires. En effet, on peut imaginer une politique qui attribuerait à chacun le même nombre d'années de vie supplémentaires, sans tenir compte du fait que ces années seront chères pour les uns et peu coûteuses pour les autres. Une autre politique serait de maximiser l'ensemble des années de vie gagnées pour toute la société, c'est-à-dire de soigner en priorité les patients chez qui le traitement a de meilleures chances de succès. Cette seconde approche correspond à la rationalité économique, et sans doute à l'intuition de chacun : dans un monde où les ressources sont rares, il

semble préférable de réserver ces ressources à ceux dont la probabilité de survie est la plus élevée.

Toutefois, une telle rationalisation suppose un consensus. Les décisions thérapeutiques sont actuellement prises par des médecins qui appliquent les règles de la morale individuelle et non d'une morale collective. Cette morale individuelle, proche de ce que Max Weber nomme l'éthique de conviction, échappe à la notion de rationalisation. Le passage à l'éthique de responsabilité impose de soigner dans l'intérêt de la société et non plus dans l'intérêt d'un seul patient. Le verbe « soigner » est ici employé au sens strictement instrumental : il doit être clair qu'une rationalisation qui pourrait conduire à réserver à certains patients les procédures les plus coûteuses ne signifie pas l'abandon des autres patients. Pour les chrétiens, rationalité et *caritas* appartiennent à des ordres différents. La rationalité qui repose sur le calcul économique a pour domaine réservé la médecine instrumentale, le choix des stratégies thérapeutiques, la décision d'entreprendre, ou non, un traitement coûteux. La *caritas*, qui est parfois appelée médecine compassionnelle, n'est pas concernée par l'analyse de l'ensemble limité des ressources matérielles disponibles.

Nicolas BAVEREZ

Sur la guerre juste

« Alors je vis le ciel ouvert, et voici un cheval blanc ; celui qui le monte s'appelle « Fidèle » et « Vrai », il juge et fait la guerre avec justice. »

Apocalypse (19-11).

LA chute du mur de Berlin a signé, avec l'achèvement de la guerre froide, l'acte de décès du siècle des idéologies, ouvert par la grande guerre et la Révolution d'octobre. Cependant, l'effacement du communisme, loin d'ouvrir la voie à un monde libre et pacifié, accuse des clivages historiques, ethniques ou religieux que le conflit Est-Ouest avait longtemps masqués. Cherchant à se situer au croisement du nationalisme arabe et du fondamentalisme islamique, l'Irak, en envahissant le 1^{er} août le Koweït, prend le risque d'une guerre ruineuse contre le reste du monde. En Europe, la décomposition du bloc socialiste entraîne l'explosion des nationalismes, laissant craindre, en lieu et place d'un progrès vers une Europe unie de l'Europe à l'Oural, le retour à l'Europe de Sarajevo (1).

La fin de la guerre froide, en même temps qu'elle multiplie les possibilités d'exercice direct de la violence, renouvelle les interrogations sur sa légitimité : appel à la guerre sainte — djihad islamique — de la part de l'Irak ; invocation de la légitime défense dans le cas du Koweït, des minorités de l'Empire soviétique ou des Balkans ; référence à la notion de guerre juste du Président George Bush, qui

(1) Pierre Hassner, « Démocratie » et « Révolution » ou « la transition bouleversée », in *Vents d'Est, P.U.F.*, 1990, pp. 115-134 ; « Communisme impossible, démocratie improbable », *Esprit*, février 1990, pp. 78-81 ; « Réunification et redifférenciation européenne », in Pierre Kendé, *La grande secousse en Europe de l'Est, 1989-1990, C.N.R.S.*, 1991, pp. 215-234.

déclarait en janvier 1991 que « *la guerre dans le Golfe n'est ni une guerre chrétienne, ni une guerre musulmane, c'est une guerre juste et une guerre dans laquelle le bon droit l'emportera* » (2).

Ce propos est exemplaire de la confusion qui s'est établie à l'occasion de la guerre du Golfe entre les notions de guerre légale, guerre morale et guerre religieuse. Exemplaire également de la volonté de réconcilier les deux courants contradictoires de la politique extérieure américaine, l'approche idéaliste qui fait des États-Unis le champion du droit, et l'approche réaliste, qui privilégie leurs intérêts de grande puissance. La référence morale et religieuse est en effet permanente dans la rhétorique de l'administration américaine, de la doctrine de Monroe à la dénonciation par Ronald Reagan de l'U.R.S.S. comme « *empire du mal* ». Comme le souligne Tocqueville, « *c'est la religion qui a donné naissance aux sociétés anglo-américaines : aux États-Unis, la religion se confond donc avec toutes les habitudes nationales et tous les sentiments que la patrie fait naître* » (3).

Le recours à la notion de guerre juste peut apparaître comme un archaïsme doublement déplacé dans l'univers politique et dans des sociétés largement déchristianisées. Surtout, la guerre, irruption paroxystique et hyperbolique de la violence dans l'histoire humaine, se présente comme une énigme pour le philosophe comme pour le théologien. Le recours à l'usage de la force s'oppose *a priori* tant à la raison, qui plaide en faveur du règlement négocié des conflits, qu'à la morale, pour laquelle la guerre se présente en première analyse comme « *une aventure sans retour* », qui fait courir le risque d'un « *déclin de l'humanité tout entière* » (4). Dès lors, l'argument de la guerre juste peut

(2) George Bush, *Discours devant la Convention nationale des émissions religieuses de la radio*, 28 janvier 1991.

(3) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gosselin, 1835, t. III, p. 8.

(4) Jean Paul II, *Discours devant le corps diplomatique*, 12 janvier 1991. Sur l'ensemble du sujet qui nous occupe, voir Éd. Herr, *Sauver la paix*, Namur, Culture et vérité, 1991. (Cf CR NRT, sept.-oct. 1991, pp. 744-748.)

paraître au mieux périlleux, au pire hypocrite, alibi destiné à légitimer les intérêts des puissances dominantes.

Pourtant, en dépit des critiques des sceptiques et des pacifistes qui, par dénégaration ou exaltation de principes prétendument universels, concluent à l'égalité de toutes les guerres, la notion de guerre juste conserve un sens et une actualité. Bien plus, on s'efforcera de montrer qu'elle détermine la capacité politique des démocraties contemporaines à s'engager dans des conflits armés et qu'elle contraint les choix fondamentaux effectués pour la conduite des opérations militaires. Au confluent de la double logique d'émancipation de l'État vis-à-vis de l'Église en Occident et de globalisation des conflits armés, la notion de guerre juste paraît seule à même de maîtriser la logique de « *l'ascension aux extrêmes* » décrite par Clausewitz (5), c'est-à-dire l'escalade de la violence.

Saint Thomas d'Aquin et la conception théologique de la guerre juste

Nombre de malentendus naissent de la difficulté de définir précisément la guerre juste et d'éviter le fréquent amalgame avec l'idée de croisade (6).

L'Église du Moyen Âge, confrontée à la disparition des institutions de l'Empire romain puis à la montée des États nationaux et à la vigoureuse expansion de l'Islam, est partagée entre deux conceptions du droit de la guerre, qui découlent du degré d'autonomie reconnu à l'autorité profane face à l'autorité sacrée.

La décomposition du pouvoir politique conduit l'Église à combler le vide juridique laissé par la disparition du droit romain avec le droit canonique, dont le plus célèbre témoignage demeure le décret de Gratien. Le code d'honneur qui définit les règles de la guerre médiévale est ainsi

(5) Carl von Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Minuit, « Arguments », 1955.

Raymond Aron, *Paix et guerre entre les Nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.

(6) « Journal du Golfe », *Esprit*, mars-avril 1991, pp. 130-151, reprenant notamment un article de Norberto Bobbio paru dans *L'Unita* du 22 janvier 1991 « Y a-t-il encore des guerres justes ? ».

directement inspiré de la loi mosaïque : la Paix de Dieu, préparée aux conciles de Nice (1041) et de Narbonne (1054), instituée au concile de Latran en 1059, protège les non-combattants, tandis que la Trêve de Dieu, décidée par le concile général de Clermont en 1095, encadre strictement la durée des hostilités à partir du calendrier chrétien. Parallèlement, les théoriciens de la théocratie pontificale, à partir d'une interprétation biaisée de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, chercheront à établir un lien de subordination du temporel au spirituel, qui revient à dissoudre l'État dans l'Église.

La reconstitution progressive d'entités politiques stables, à l'origine de la rivalité du Pape et de l'Empereur, le développement des études profanes, la redécouverte du droit romain, notamment à Bologne, et des philosophes de l'Antiquité obligent à repenser à partir du XII^e siècle les relations des ordres spirituel et temporel. Saint Thomas d'Aquin, en même temps qu'il cherche à concilier foi et raison, distingue nettement, sans les opposer, l'ordre de la nature et celui de la grâce, reconnaissant par là même une existence spécifique à l'État, émanation des contingences de la nature et de l'histoire, face à l'Église, puissance universelle et intemporelle (7).

Saint Thomas accorde un statut théologique à part entière à la notion de guerre juste, qui est définie principalement par référence à la charité — vertu théologale (8), et accessoirement à la justice — vertu cardinale (9). La guerre ressort donc prioritairement des principes surnaturels qui guident les chrétiens et non du droit qui est de la compétence des États. La guerre est la défense dans l'ordre politique d'un bien commun, la paix que la charité consacre dans l'ordre spirituel. Son caractère juste ou injuste obéit à des principes moraux et non à des critères juridiques.

Selon saint Thomas, trois conditions doivent se trouver réunies pour que la guerre, péché contre la paix, soit juste :

(7) Louis Lachance, *L'Humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin, individu et État*, Paris, Sirey, 1965.

(8) Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 40, a.1 ; IIa IIae, q. 29, a.2, ad 2 um.

(9) Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 66, a.8, ad turn.

— la légitimité de l'autorité qui la déclare et la conduit : le prince, représentant de l'autorité souveraine ayant la responsabilité de la défense du bien public de la cité à l'intérieur comme à l'extérieur, a le monopole de l'exercice de la violence ;

— l'existence d'une cause juste, qui suppose que l'ennemi ait commis préalablement une injustice ou une faute qui demande réparation ;

— la droiture de l'intention, liée à la fois au but poursuivi — selon la formule de saint Augustin, « *on ne cherche pas la paix pour faire la guerre, mais on fait la guerre pour obtenir la paix* » (10) — et aux moyens utilisés : en reprenant à son compte l'affirmation de saint Augustin selon laquelle « *le désir de nuire, la cruauté dans la vengeance, la violence et l'inflexibilité d'esprit, la sauvagerie dans le combat, la passion de dominer et autres choses semblables, voilà ce qui dans les guerres est jugé coupable par le droit* » (11), saint Thomas établit un glissement du plan moral au plan légal, qui fonde la possibilité d'un droit de la guerre.

De fait, c'est sous l'angle de ses finalités et de la licéité des moyens employés par les belligérants que la guerre est à nouveau abordée du point de vue de la justice. Deux principes supplémentaires sont alors avancés en matière de recours à la violence, la légitime défense et la proportionnalité de la riposte à l'agression : « *Cependant, un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite. Mais si l'on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite* (12). »

La guerre juste, qui doit être à la fois morale, par les buts qu'elle poursuit et légale par les moyens qu'elle utilise, est donc doublement limitée. La réintégration des belligérants dans une communauté pacifique exclut l'anéantissement de l'adversaire ; la proportionnalité des moyens aux fins encadre l'exercice de la violence.

(10) Saint Augustin, Lettre 189, in *Patrologie latine*, 33, 856.

(11) Saint Augustin, *Contra Faust*, XXII, 74, in *Patrologie latine*, 42, 447.

(12) Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 64, a.7, ad 1 um.

En reconnaissant aux États une existence autonome vis-à-vis de l'Église, en précisant leurs droits et leurs devoirs vis-à-vis des individus comme de l'humanité et du concert des nations, en distinguant le niveau de la morale de celui de la loi, saint Thomas a élaboré une théorie de la guerre juste qui, pour avoir été souvent commentée, n'a pas été dépassée. Sous réserve de variations mineures, les cinq critères fondamentaux de la guerre juste pour la pensée chrétienne demeurent : la légitimité de l'autorité décidant le recours à la force ; l'existence d'une menace sérieuse pour la paix ou d'une agression directe ou indirecte ; l'échec préalable des tentatives de règlement pacifique ; la proportionnalité de la réplique à l'attaque, y compris dans le pouvoir de destruction des systèmes d'armes mis en oeuvre ; l'équité du règlement du conflit.

Cette théologie de la guerre, limitée parce que juste au sens de morale, a été doublement remise en question par la philosophie des Lumières et par l'évolution des techniques de destruction, qui ont conjugué leurs effets pour mettre au premier plan la logique de la guerre totale.

La dynamique des États : de la guerre morale à la guerre légitime

Trois mouvements, philosophique, politique et militaire, entraînent le discrédit de la conception théologique de la guerre juste à partir du XVI^e siècle.

Les thèses de saint Thomas, cherchant à réconcilier foi et raison, furent l'objet de multiples attaques de la part des augustiniens — qui obtinrent la condamnation de ses thèses à Paris et Oxford, puis des nominalistes, qui renouent avec la théorie du droit décalqué des normes supérieures de l'Église. À l'inverse, en 1326, Marsile de Padoue dans *Defensor Pacis* prend position en faveur de l'empereur Louis de Bavière contre Jean XXII en défendant l'idée d'une indépendance absolue de l'État face à l'Église. Francisco de Vitoria (*Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, 1550, tr. -fr. Genève, 1966) et Francisco Suarez (*De Legibus*, 1612) s'inscriront dans cette double tradition, qui revendiqueront la compétence du théologien

pour déterminer, au nom de sa foi, les principes du droit, tout en laissant les États apprécier pour leur propre compte le caractère de justice de la cause qu'ils servent.

Se trouve ainsi ouverte la voie des juristes protestants du XVII^e siècle, tels Hugo Grotius (*De Jure Belli ac Pacis*, 1625) ou Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651), qui cherchent à dissocier le droit de la morale de l'Église et marquent la fin du discours théologique sur la guerre. La raison s'émancipe de la foi et se sécularise. La loi éternelle, fondement de la morale chez saint Thomas, est abandonnée au profit de la loi naturelle, qui s'incarne dans la liberté absolue de l'homme dans l'état de nature, puis dans le contrat social qui délègue à l'État la construction de l'ordre juridique.

La guerre ne peut plus être juste au sens moral du terme ; tout au plus peut-elle prétendre à la légalité. Mais la définition d'un droit international, autonome vis-à-vis de la religion, fondé sur un contrat entre les nations comparable au contrat social passé entre les citoyens, se heurte à la persistance de l'état de nature dans la société internationale, faute d'une autorité supérieure légitime pour départager les États en présence. Emmerich de Vattel, traitant du *Droit des Gens* (1758), aboutit ainsi à la conclusion que « les droits fondés sur l'état de guerre, la légitimité de ses effets, la validité des acquisitions faites par les armes ne dépendent point de la justice de la cause mais de la légitimité des moyens en eux-mêmes » (13).

Sur le plan politique, l'émancipation progressive des États de la tutelle de l'Église, et la Réforme — notamment la reconnaissance du principe « *Cujus regio ejus religio* » lors de la Paix d'Augsbourg en 1555 — confortent la sécularisation de l'idée de guerre juste (14). Les intérêts des États prennent définitivement le pas sur ceux de l'Église : la bataille de Lépante, le 7 octobre 1571, représente la dernière manifestation d'unité de la chrétienté

(13) Emmerich de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliquée à la conduite des affaires des Nations et des Souverains*, Paris, 1820, vol. 2, p. 274.

(14) Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1976 ; *La société de Cour*, Paris, Flammarion, « Champs », 1985.

contre l'Empire Ottoman, unité au demeurant incomplète puisque François I^{er}, menacé d'encerclement par Charles Quint, n'avait pas hésité à contracter une alliance avec la Sublime Porte dès 1534.

Dernière évolution, militaire celle-là, le passage des troupes de mercenaires aux armées professionnelles permanentes, composées d'effectifs réduits en raison de leur coût d'entretien, instaure une distinction entre les populations civiles et les combattants, théoriquement soumis à une discipline stricte. Sur le plan des opérations triomphe la guerre d'usure, dont l'un des plus brillants stratèges, le maréchal de Saxe, vainqueur des batailles de Fontenoy, Rocoux et Lawfeld, décrit le principe dans ses *Rêveries* : « *Quoique je me sois beaucoup étendu là-dessus, je ne suis pas cependant pour les batailles, surtout au début d'une guerre ; et je suis persuadé qu'un habile général peut la faire toute sa vie, sans s'y voir obligé. Rien ne réduit tant l'ennemi à l'absurde ; rien n'avance plus les affaires* (15). »

Ainsi l'Europe du XVIII^e siècle voit-elle converger autour de l'idée d'une guerre limitée, une forme politique, la monarchie absolue, qui circonscrit les conflits internationaux aux problèmes territoriaux et dynastiques, une organisation militaire professionnelle, qui réduit les dommages infligés aux populations civiles, et une réflexion philosophique, qui favorise le déplacement du débat sur la guerre juste de la moralité des objectifs à la légalité des moyens. En ce sens, la philosophie des Lumières continue à inspirer largement l'actuel statut de la guerre. Elle est à l'origine des tentatives d'organisation de la société internationale, qui cherchent à promouvoir le règlement pacifique des conflits au sein d'instances supra-nationales, telles la Société des Nations ou l'Organisation des Nations-Unies. Elle souligne à la fois la nécessité d'un droit de la guerre, limitant dans l'intérêt même des belligérants l'exercice de la violence — droit qui sera progressivement formalisé par les conventions de La Haye (1899 et 1907) et Genève (1929) — et sa fragilité face à la souveraineté absolue des États.

(15) Maréchal de Saxe, *Mes rêveries*, Paris, Éditions d'Aujourd'hui, « Les introuvables », 1977, p. 24.

La dynamique idéologique : de la guerre limitée à la guerre totale

La Révolution française ouvre la voie à une globalisation de la guerre, tant sur le plan idéologique que sur le plan géographique, économique et technologique. A l'inverse de la conception de saint Thomas, dans laquelle la morale limitait les fins et les moyens de la guerre, les idéologies politiques, mises au service d'États libres de toute contrainte, auto-légitiment le recours à la guerre totale.

La conscription bouleverse les données de la guerre, comme l'avait vu Jacques de Guibert qui soulignait dès 1770 que « *si vous faites participer les milices nationales, c'est-à-dire le fond de la nation à la guerre, alors la guerre changera de nature... les habitants d'un pays devenant soldats, on les traitera comme ennemis* » (16). Avec la guerre des rois s'achève l'ère des guerres limitées ; la guerre des peuples marque l'avènement de la guerre totale qui va, comme le remarque Foch, « *se donner comme but, non un intérêt dynastique, non la conquête ou la possession d'une province, mais la défense ou la propagation d'idées philosophiques* » (17).

La guerre révolutionnaire, fondée sur l'idéal de la nation en armes, est une guerre d'anéantissement : les colonnes infernales de Turreau en Vendée comme les campagnes napoléoniennes recherchent la soumission inconditionnelle de l'adversaire. Elle est également une guerre idéologique qui justifie la généralisation de l'intervention armée par l'universalité des valeurs dont elle se réclame : le décret du 19 novembre 1792 pose le principe d'un devoir d'ingérence en affirmant que « *la Convention nationale déclare, au nom de la Nation française, qu'elle accordera fraternité et secours à tous les peuples qui voudront recouvrer leur liberté* » (18).

(16) Jacques de Guibert, *Écrits militaires: 1770-1790*, Paris, Éditions Copernic, 1977, p. 37.

(17) Maréchal Foch, *Des principes de la guerre*, Paris, Berger-Levrault, 1918, p. 29.

(18) François Furet, *La Révolution: 1770-1880*, Paris, Hachette, 1988.

Les guerres du xx^e siècle reposent sur la systématisation de la guerre révolutionnaire. Systématisation idéologique avec l'imposition par le vainqueur de son système politique au vaincu ; systématisation économique et sociale avec la mobilisation de toutes les ressources des nations ; systématisation géographique avec la mondialisation des conflits ; systématisation stratégique avec l'apparition des armes de destruction massive (19).

Instrument de la politique, la guerre devient absolue, comme le souligne Clausewitz lorsqu'il affirme qu'« on ne saurait introduire un principe modérateur dans la philosophie de la guerre elle-même sans commettre une absurdité » (20). Idéologique, elle implique la mort politique de l'adversaire, c'est-à-dire la capitulation inconditionnelle, aux antipodes des paix négociées du XVIII^e siècle. Ce principe inauguré par la guerre de Sécession, qui oppose une civilisation démocratique et industrielle à une civilisation terrienne et aristocratique (21), sera à nouveau revendiqué par les États-Unis durant les deux guerres mondiales puis la guerre du Golfe.

Religions séculières, les idéologies du XX^e siècle reproduisent, amplifié par le recours aux techniques modernes de la propagande et le progrès des armes, le modèle de la guerre sainte, auto-légitimée par le déterminisme historique. Lénine affirme ainsi que « si la guerre sert les intérêts du prolétariat, comme classe et in toto,... une telle guerre est progrès, indépendamment des victimes et des souffrances qu'elle comporte » (22). Ceci implique la disparition de toute différence entre politique intérieure et extérieure en temps de paix, entre militaires et civils en temps de guerre. Cette évolution est accentuée par l'apparition d'armes de destruction massive, notamment aériennes. Ainsi, les bombardements intensifs, expérimentés durant la guerre d'Espagne à Guernica en 1937,

(19) John Frederick Charles Fuller, *La conduite de la guerre de 1789 à nos jours*, Paris, Payot, 1963.

(20) Carl von Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., p. 52.

(21) Philippe Reynaud, « La guerre de Sécession épreuve de vérité de la politique américaine », *Commentaire*, n° 53, printemps 1991, pp. 129-136, préface à James Mc Pherson, *La guerre de Sécession*, Paris, Laffont, 1991.

(22) Lénine, *oeuvres choisies*, vol. 2, p. 317, cité dans John Frederick Fuller, *La conduite de la guerre de 1789 à nos jours*, op. cit., p. 191.

sont utilisés sur une vaste échelle au cours de la seconde guerre mondiale contre les villes anglaises, allemandes et japonaises, et trouvent un tragique aboutissement dans les frappes nucléaires d'Hiroshima et Nagasaki (23).

La conception idéologique de la guerre totale, qui substitue la fausse universalité des religions séculières à la foi, trouve son point d'aboutissement en 1945 — en raison de la politique suivie par Staline et non des accords de Yalta comme il est souvent prétendu à tort —, chacun des deux camps appliquant aux territoires et aux populations qu'il occupe son système politique et social. Cependant, l'ampleur des destructions matérielles et la faillite morale inouïe que constitue le génocide vont imposer le retour à des concepts de guerre juste.

La dynamique démocratique : de la guerre légale à la guerre morale ?

L'après-Seconde Guerre mondiale tente de prévenir la répétition des cataclysmes mondiaux par la création d'un ordre juridique international. Les critères de la légitimité de la guerre sont désormais politiques, étrangers à toute valeur morale transcendante, ce qui explique les incertitudes qu'ils suscitent comme leur difficulté d'application. Cependant, la fin de la guerre froide et des idéologies restitue au débat sur la guerre une dimension morale, dont l'apparition d'un droit d'ingérence constitue le symbole.

Sur le plan du droit international tout d'abord, est décidée la réunion d'un tribunal international à Nuremberg, qui siègera du 18 octobre 1945 au 1^{er} octobre 1946 afin de juger les principaux dirigeants politiques et militaires

(23) Giulio Douhet, *La maîtrise de l'air*, Rome, 1921.

— Ronald Schaffer, *Wings of Judgment, American Bombing in World War II*, New York, Oxford University Press, 1985.

— André Kaspi, « Ah ! Si la guerre était morale ! », *L'Histoire*, n° 131, mars 1990, pp. 70-71.

du III^e Reich (24). L'idée d'une sanction pénale des responsables politiques de la guerre avait déjà été retenue par le traité de Versailles, dont l'article 227 prévoyait le procès de Guillaume II, disposition restée lettre morte en raison du refus des Pays-Bas d'extrader l'ancien empereur. Le risque d'une justice arbitraire, rendue par les vainqueurs contre les vaincus, est évidemment présent, comme l'illustrent la composition du tribunal ou encore la manière dont furent traités lors des débats de Nuremberg le Pacte germano-soviétique et les massacres de Katyn.

La distinction des notions de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité est essentielle. La première se réfère à une norme de droit international, essentiellement composée des quatre conventions de Genève (1864, 1906, 1929, 1949) complétées par les deux protocoles additionnels de 1977 ; la seconde implique la reconnaissance de valeurs universelles s'imposant aux belligérants, vainqueurs comme vaincus. L'échec de la conception positiviste de la guerre légale se traduit donc par la réintroduction de l'idée de guerre morale.

Sur le plan international, le fait majeur est la création de l'O.N.U. par le traité de San Francisco du 26 juin 1945. S'efforçant de tirer les leçons de l'échec patent de la Société des Nations, les vainqueurs de la Seconde Guerre mondiale cherchent à assurer la régulation des conflits par un compromis entre le principe de l'égalité entre les États — qui se traduit par le principe « *un État, une voix* » à l'Assemblée générale —, la reconnaissance de privilèges pour les grandes puissances au sein du Conseil de Sécurité, l'établissement d'un droit à la légitime défense par l'article 51 de la Charte. La création d'une instance internationale chargée du maintien de la paix est complétée par un nouvel organe juridictionnel, la Cour internationale de Justice, qui succède à la Cour permanente instituée par le Pacte de la S.D.N.

(24) Marcel Merle, *Le procès de Nuremberg et le châtement des criminels de guerre*, Paris, 1949.

— Léon Poliakov, *Le procès de Nuremberg*, Paris, Gallimard, « Archives », 1971.

— Annette Wieviorka, « Le procès de Nuremberg », *L'Histoire*, n° 136, septembre 1990, pp. 50-64.

Sur le plan stratégique enfin, une rupture majeure intervient avec le fait nucléaire (25). L'affrontement global entre les deux super-puissances issues de la Seconde Guerre mondiale est régulé par l'équilibre de la terreur selon la formule célèbre de Raymond Aron « *paix impossible, guerre improbable* ». De fait, le principe de la dissuasion figera la relation centrale entre les grands, alors même que l'Union soviétique lui restait hostile et réaffirmait sa doctrine d'emploi des armes nucléaires (26).

Il est remarquable d'observer que le tabou moral qui s'attache depuis Hiroshima à l'arme nucléaire, quoique non partagé par l'un des deux adversaires, joint à la puissance de destruction de ces armes et à la supériorité technologique conservée de haute lutte par les États-Unis, a permis de conserver son efficacité à la logique de la dissuasion. Celle-ci n'en pose pas moins des problèmes moraux majeurs, ne serait-ce que par ce qu'elle fait reposer la paix sur la prise en otage réciproque des populations civiles et sur la non-proportionnalité de la réplique à l'agression. De même, les progrès technologiques accomplis dans le domaine de l'armement depuis les années 1960, notamment la précision et la furtivité des vecteurs ou encore la multiplication des systèmes d'armes à capacité multiple (classique, chimique et nucléaire), ruinent aujourd'hui la distinction traditionnelle entre armes défensives — dont le commerce est toléré par l'Église — et offensives.

La dissuasion nucléaire s'inscrit dans le second versant de la pensée de Clausewitz, qui insiste sur le primat du politique et définit la guerre comme une « *étonnante trinité où l'on retrouve d'abord la violence originelle de son*

(25) Raymond Aron, *Les guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951 ; *Le grand débat*, Paris, Calmann-Lévy, 1963.

— Bernard Brodie, *The Absolute Weapon, Atomic Power and World Order*, New York, New York University Press, 1946.

— Albert Wohlstetter, « The Delicate Balance of Terror », *Foreign Affairs*, vol. 97, n° I, 1959, pp. 6-42.

-- Hermann Kahn, *On Thermonuclear War*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

(26) Maréchal Sokolovsky, *Stratégie militaire soviétique*, Paris, L'Herne, 1983.

-- Maréchal Ogarkov, « Toujours prêt à défendre la patrie », *Stratégie*, Fondation pour les études de défense nationale, 1982.

élément, la haine et l'animosité, puis le jeu des probabilités et du hasard qui font d'elle une libre activité de l'âme, et sa nature subordonnée d'instrument de la politique par lequel elle appartient à l'entendement pur» (27). Privilégiant cette lecture de Clausewitz, Raymond Aron met l'accent sur la dialectique qui s'instaure entre la menace de l'ascension aux extrêmes et la dimension rationnelle de la guerre, ce qui le conduit à souligner les interactions entre les fins politiques, les objectifs militaires et les structures des forces armées (28).

Le pari sur la raison que représente la dissuasion nucléaire ainsi que les mécanismes juridiques et politiques de gestion des crises ont ainsi enrayé la logique de la guerre totale, de la guerre de Corée à celle d'Afghanistan en passant par les blocus de Berlin et de Cuba. Parallèlement, le rôle des opinions publiques et des médias s'est affirmé dans les démocraties occidentales, en Europe avec les guerres coloniales, aux États-Unis à l'occasion du conflit vietnamien puis de la crise du Golfe, renouvelant les interrogations morales sur la guerre.

Il appartient à chacun de juger en conscience si les cinq conditions dégagées par saint Thomas pour définir la guerre juste, au sens moral du terme, ont été réunies ou non à l'occasion de la guerre du Golfe. Tout au plus peut-on remarquer que si les deux premiers critères — légitimité de l'autorité politique, existence d'une agression présentant une menace sérieuse pour la paix — ne soulèvent guère de difficultés sérieuses, les trois autres — échec des solutions pacifiques, proportionnalité de la réplique, équité du règlement en conflit — prêtent à des appréciations opposées. Aux nombreuses tentatives infructueuses de médiation et aux effets ambivalents de l'embargo qui frappent avant tout les populations civiles, à l'arrêt des hostilités dès le quatrième jour de l'offensive terrestre, à la réunion de la conférence de Madrid

sur le Proche-Orient, peuvent être opposés l'enclenchement implacable de la logique de la guerre, le déséquilibre des pertes subies par les Alliés et l'Irak (500 morts d'un côté contre 100 à 200 000 de l'autre), les injustices dont sont victimes les peuples kurdes, libanais ou palestiniens.

Deux éléments permettent d'éclairer le débat sur la guerre du Golfe, sans prétendre le trancher. La guerre civile yougoslave a tout d'abord démontré que les risques — politiques et moraux — encourus en cas de refus d'intervention dans un conflit ne sont pas toujours plus faibles que ceux auxquels exposent les engagements militaires. Surtout, l'irruption du problème kurde prouve qu'à l'ère de la démocratie triomphante, la politique étrangère des gouvernements ne peut se réduire à une vision politique ou juridique des crises internationales, étrangère à toute préoccupation morale.

L'Assemblée générale de l'O.N.U. a adopté en 1988, à l'initiative de la France, la résolution 43/131, qui établit, en cas de catastrophe naturelle, le principe de libre accès de l'assistance humanitaire aux victimes. S'inscrivant dans la continuité de la jurisprudence internationale sur les « *considérations d'humanité en temps de paix comme en temps de guerre* » (29), la résolution 688, votée le 5 avril 1991 par le Conseil de Sécurité en dépit des réticences du gouvernement américain, introduit une double innovation. Elle reconnaît un droit d'ingérence humanitaire, qui transcende le principe de souveraineté des États ; elle prévoit un dispositif opérationnel d'assistance, qui prendra la forme d'envoi de forces, d'itinéraires protégés, de relais humanitaires, de contrôle de la distribution de l'assistance et de l'utilisation des recettes pétrolières (30). Ceci marque, sous la pression des opinions publiques occidentales, la renaissance d'une conscience morale universelle qui remet en cause l'ordre juridique international hérité des

(27) Carl von Clausewitz, *De la guerre*, op. cit., p. 69.

(28) Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, t. 1 : L'âge européen, t. 2 : L'âge planétaire, Paris, Gallimard, 1976 ; « A propos de Clausewitz », *Commentaire*, Raymond Aron, 1905-1983, n° 27 bis, décembre 1984, pp. 498-507.

(29) Cour internationale de Justice, Arrêts Détroit de Corfou du 9 avril 1949, et Nicaragua du 27 juin 1986.

(30) Mario Bettati, « Le droit d'ingérence : sens et portée », Pierre Hassner, « Devoirs, dangers, dilemmes », Jean-Christophe Ruffin, « La maladie infantile du droit d'ingérence », *Le Débat*, novembre-décembre 1991, n° 67, pp. 4-29.

Lumières. Le principe positiviste de la souveraineté absolue des États est battu en brèche par l'appartenance à une communauté humaine qui dépasse les nations et leurs conflits.

La guerre du Golfe témoigne donc du retour en force de la notion de guerre juste au sens moral du terme. Au même titre que les révolutions démocratiques d'Europe de l'Est, elle constitue « *un avertissement pour tous ceux qui, au nom du réalisme politique, veulent bannir de la politique le droit et la morale* » (31). Dans le droit fil de la pensée de saint Thomas, qui lie sans les confondre les principes transcendants aux conditions historiques dans lesquelles s'inscrivent les décisions des individus et des États, l'Église a toujours défendu, au-delà du rappel des références morales s'imposant aux États, cet instrument concret de solution pacifique des différends internationaux que sont les instances d'arbitrage.

L'évolution du système international souligne le réalisme de cette approche. Cette fin de siècle est en effet marquée de manière contradictoire par la résurgence, notamment en Europe, de conflits liés aux problèmes de nationalités, et par la montée de nouveaux périls — tels la prolifération des armes des technologies de destruction massive (nucléaire, chimique, biologique, balistique), les inégalités du développement, les atteintes à l'environnement, les déplacements forcés de population pour des raisons politiques ou économiques, le développement des trafics de stupéfiants —, qui ne peuvent être traités que dans un cadre supranational. Le risque est donc très grand de voir s'accuser les contrastes — et donc les risques de conflit — entre un monde développé toujours plus interdépendant, et une périphérie en proie aux rivalités d'États-Nations instables, à l'exemple de l'Afrique ou de l'Europe de l'Est. La nécessité d'un dépassement des États-Nations et du principe de leur souveraineté absolue n'est donc pas dissociable, tant sur le plan moral que sur le plan politique, de la réaffirmation de l'unité de la communauté humaine.

(31) Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, 2 mai 1991, in *Pour une société digne de l'homme*, Paris, Centurion, 1991.

Si le philosophe comme le théologien s'appuie sur la conviction qu'à long terme l'histoire va dans le sens de la vérité, et par conséquent de la liberté (32), demeure ouvert le débat sur le statut des valeurs morales, fondé sur la loi éternelle pour l'un, la loi naturelle pour l'autre. L'opposition classique entre la morale de la conviction et la morale de la responsabilité (33) met désormais aux prises l'idéologie des droits de l'homme (34) et les héritiers de la pensée de saint Thomas, qui soulignent les apories théoriques et les dangers pratiques d'une auto-célébration de la personne humaine. En l'absence de vérité transcendante, les critères de la moralité et de la justice, le respect des droits de l'homme et la recherche du bien commun restent en effet relatifs, laissant la démocratie à la merci des tentations nationalistes, populistes ou totalitaires.

Confronté au caractère tragique d'une histoire humaine toujours sanglante, le chrétien d'aujourd'hui peut ainsi trouver dans la pensée de saint Thomas le moyen de dépasser les exigences contradictoires de sa foi et de l'obligation d'intervenir dans le monde. Au moment où la déroute morale du siècle des idéologies laisse à l'Église le champ libre pour tenter de réconcilier foi et raison, il ne peut qu'éprouver la force de la formule de saint Bernard : « *Je suis la chimère de mon siècle, ni clerc, ni laïc. J'ai déjà abandonné la vie du moine, mais j'en porte encore l'habit* » (Lettre 250).

Nicolas Baverez. Ancien élève de l'E.N.S. et de l'E.N.A. Agrégé de Sciences Sociales. Auteur de : *Raymond Aron* (La manufacture, Lyon, 1986). Co-auteur : avec Robert Salais et Bénédicte Reynaud-Cressont, de : *L'invention du chômage* (PUF, 1986) ; avec Denis Olivennes de : *L'impuissance publique* (1989). Marié, 3 filles.

(32) Raymond Aron, *Le grand schisme*, Paris, Gallimard, 1948 ; Pierre Hassner, « L'histoire va dans le sens de la liberté », *Commentaire*, n°54, été 1991, pp. 354-356.

(33) Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, U.G.E., « 10/18 », 1979.

(34) Marcel Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat*, n° 3, juillet-août 1980, pp. 3-21.

Christophe CARRAUD

La raison en peinture : *l'Astronome de Vermeer*

« Le plaisir que procure un panneau de bois peint, si nous nous en tenons à la raison, devrait nous élever à l'amour céleste. »

Pétrarque

« Je voudrais, comme Poussin, mettre de la raison dans l'herbe et des pleurs dans le ciel. »

Cézanne

Y a-t-il une iconographie de la raison ? Sans doute peut-on la représenter ; elle aussi, moyennant quelques conventions que l'on trouverait chez Lomazzo, ou chez Ripa, trouve sa place dans ce matériel de figures dont la fin est de persuader par le moyen de l'œil. Elle a des attributs, par quoi la peinture, devenant allégorie, lui donne le corps un peu fade et alangui des abstractions dont l'esprit est coutumier. Raison qui flatte l'imagination ; autour d'elle, des instruments, l'atmosphère nette des mesures, et les choses corsetées dans leur orthodoxie : la raison a des pouvoirs, et elle aime à les exercer. A l'esprit humain, qui a gardé le souvenir un peu vague de sa céleste origine, elle soumet le temps et le lieu, elle propose à sa façon de retrouver pour les choses leur disposition nombrable. Elle organise et elle ordonne. Ou bien, si la peinture renonce à la figurer explicitement, elle se sert si évidemment d'elle que chaque point du tableau lui doit d'exister ; par elle se construit le visible, le sensible avoue son projet. Elle autorise le fourmillement des apparences et par contraste fait goûter au bord de la matière insensée le vertige du détail et de la profusion des choses, où sans elle l'on se fût perdu ; ainsi du paysage classique. Ou bien encore elle se fait obsédante, terrible, elle vise un effet d'ordre et de nécessité auquel assujettir hommes et choses ;

directive, elle prétend régir l'harmonie des couleurs et des formes par les lois immuables qu'elle découvre seule et qu'elle impose sans contestation possible : langue universelle, épurée, et toujours la même, des formules où chez Le Brun s'inscrivent les passions de l'âme au « Modulor » de Le Corbusier ; l'effet est assuré ; délivré du hasard, le bonheur à ras bords remplira les corps parfaits (1).

D'une telle image de la raison, Vermeer peint presque l'opposé. À peu près à la même époque, en France, Félibien parlant de la peinture soulignait qu'il fallait tempérer les prétentions d'une raison trop vite désincarnée par un certain et indéfinissable abandon, par l'incalculable et imprévisible secours de la grâce : cela qui vient dans les corps et obscurément s'y prend, divin quoi qu'il en soit, au cœur de cette ambiguïté qui porte tour à tour le nom de Vénus ou celui du Christ. Et l'on savait de toute façon les dangers de ces impeccables constructions rationnelles où Dürer, où Vinci finalement s'étaient égarés (2). Aujourd'hui, les giclures du hasard sur les toiles où abdique la raison ne manifestent parfois, et sans plus de justesse, que les mêmes dangers, seulement inversés ; sous l'effet de quelle crainte aberrante, on refuse à la raison d'être un principe à l'œuvre.

C'est qu'elle ne doit pas se séparer des corps ; rien de plus raisonnable, en ce sens, que la peinture. Rien de plus divers, et l'un et l'autre caractères sont liés : on ne met pas fin aux formes, les nombres, même d'or, n'ont pas raison du monde, pas plus que le hasard ou l'éparpillement ; seul l'accomplit le logos incarné, libérant ainsi les formes et les projets qui tendent vers lui. La rigueur est une approximation, et la raison, fidèle à plus raisonnable qu'elle, découvre des chemins multiples.

Ainsi Vermeer n'abandonne-t-il pas la raison ; elle s'équivaut, parfois, à l'équilibre des choses ; elle est là,

(1) Songeons par exemple à *l'Essai sur les signes inconditionnels dans l'art* (1827) d'Humbert de Superville, aux spéculations sur les couleurs de Gauguin ou de Van Gogh, à la compromission un peu trop systématique de Seurat avec les théories scientifiques de Charles Henry, et aussi bien au grandiose et dérisoire établissement des lois d'un art abstrait auquel s'appliquent Mondrian ou Kandinsky.

(2) Voir Henri Focillon, *Maîtres de l'estampe*, Rééd. Flammarion, 1969, pp. 5-21.

présente, et n'est pas mutilée. Raison patiente, discrète, Vermeer la peint, il ne la caricature pas : la lumière sereine qui baigne le cabinet de travail n'éclaire pas les chimères de l'esprit : elle fait mieux habiter le lieu où être. L'astronome, assis, ne lève pas son regard vers les jouets de l'intelligible, quenouilles, fuseaux et sphères qui circulent harmonieusement, lubrifiés par la nécessité, dans le triomphe de la perfection ; il tend la main vers un globe céleste, de ce mouvement qui indique tout ensemble la mesure et la caresse. La mesure n'est ni abstraite ni brutale, elle passe par le compas de la main et ne s'évanouit pas en de vaines rêveries : la main gauche de l'astronome semble rivée aux choses, elle prend appui sur elles. Ce même sens des dimensions de l'incarnation, nous le retrouvons dans *Le Géographe*, du Kunstinstitut de Francfort : les deux tableaux se comprennent mieux l'un avec l'autre, et leur ensemble désigne lumineusement la tâche de l'habitation humaine du monde. Tracer des chemins peut-être (cartes, tableaux, signes de l'écriture, du livre ouvert au globe qui ont le même objet), et ne rien oublier, ainsi que Poussin, à la fin de sa vie, le disait de son métier de peintre. Se tenir à égale distance des séductions de la spéculation et de l'étouffement de la matière. Ce n'est pas l'astronomie que Vermeer représente, mais un astronome ; pas la géographie, mais un géographe. Et s'ils ont presque le même visage, ce n'est pas seulement qu'ils offrent tous deux le portrait discret d'un savant habitant de Delft ; mais c'est aussi qu'ils ont le nôtre. Un temps, un lieu, et au sein de ce qui ailleurs pourrait sembler n'être qu'anecdotes (une laitière, une ruelle de Delft, et si différentes pourtant de celles de Ter Broch ou de Pieter de Hooch), chaque vie dans son équilibre secret, cela que Malraux appelait « une abstraction sensible » (3), d'ailleurs une belle définition de l'état de la raison. Ce n'est pas l'incarnation dramatique de Rembrandt, qui se blesse à la terre, ou veut l'êtreindre, avec Saskia, Hendrickje, ou Bethsabée aussi bien, dans une tendresse désespérée. Pas davantage un suspens rêveur et illusoire : les instruments

sont là, justes et précis : un tableau avec des cercles, des livres, le globe céleste d'Hondius, un astrolabe (4). La raison ne s'oppose pas à la chair des choses, et l'astronome est également proche du globe aux belles formes bleutées et vaporeuses et de la lourde étoffe qui occupe le premier plan, comme dans *Le Géographe*, et dont les motifs végétaux apportent dans le cabinet d'un savant le parterre du dehors inscrit en un riche velours. À hauteur du globe, entre la main et le visage, la date du tableau : 1668 (5). L'on n'oublie rien, en effet, et pas davantage ce jour-là et la peinture qui y a pris place. Ce tableau, — mais avant lui, pour le regard qui envisage la scène, le fragment peint qui orne le mur, au fond, dans le dos de l'astronome, et peut-être répond à ses préoccupations d'une lumière, spirituelle cette fois, égale à celle que dispense la fenêtre : le fragment d'un *Moïse sauvé*, que reprend un autre tableau de Vermeer, *Dame écrivant une lettre et sa servante*. Préfiguration du Christ, et d'une raison plus vaste à laquelle mèneront les choses ; avec les détails du réel, nous voyons l'histoire qui l'entraîne, et devient peinture, corps mesuré et patient. Tableau dans le tableau, si fréquent chez Vermeer, et qui n'en impose pas le sens ; c'est un accompagnement seulement, le terme d'un accord, comme sur les épinettes ces paysages peints sous d'autres paysages peints, musique et lieu caressés par des doigts de femmes. Tableaux que l'on pourrait imaginer à l'infini, si Vermeer, à la différence d'Hoogstraten, n'aimait pas les faux vertiges ; ils pourraient se multiplier, puisqu'ils ne font à leur façon que poursuivre le monde qu'ils montrent, et qu'ils ne le modifient que pour le rendre plus calme, plus limpide. Et l'on se plaît à l'idée que Vermeer, comme son père, fut aussi marchand de tableaux, ne cessant de déposer dans le réel les images qui s'y accordent.

Vermeer ne peint pas de froides figures, et il ne les étouffe pas non plus dans la boue du présent où échouent les scènes de genre ; il sait que la réalité ne s'écrit qu'avec des images, en une justesse sans heurts. Les sphères de l'algèbre ont accepté de déléguer une raison qui touche enfin

(3) André Malraux, *Les voix du silence*, Gallimard, 1951, p. 474.

(4) Sur la signification exacte de ces instruments, consulter J. A. Welu, « Vermeer : his cartographic sources », *The Art Bulletin*, LVII, 1975, p. 529-547.

(5) Vermeer n'a signé que deux tableaux ; l'un, de jeunesse, *L'entremetteuse*, et celui-ci.

aux choses, se prend en elles, se fait peinture. Des déserts de l'imagination, des chemins rectilignes d'une rationalité étriquée et que l'on croit la seule, on peut revenir à la réalité, qui est bien assez vaste pour que l'on s'y incarne. Commentant la *Lettre d'amour*, Malraux écrit : « De la porte jusqu'aux deux femmes, les carreaux, si bien accordés aux socques et aux objets ménagers qui créent une profondeur sans flou, semblent le symbole même de l'œuvre. La lettre n'a pas d'importance, les femmes non plus. Ni le monde où l'on apporte les lettres : le monde est devenu peinture.

Pourtant l'art moderne ne commence pas encore. Car la transformation du monde en peinture, loin d'être proclamée, a chez Vermeer, comme chez le Velasquez des *Ménines*, le caractère d'un secret. Le réel n'est pas subordonné à la peinture qui, elle, semble subordonnée au réel — et semble encore chercher une qualité qui ne soit pas esclave de l'apparence mais ne s'oppose pas à elle, — qui l'équilibre... » (6). Ce réel, peint de cette façon, on sait qu'il sera sauvé ; rien de plus, mais aussi rien de moins que ce réel. La raison conspire avec lui, dans l'amitié du temps. Ni la peinture, ni le fait brut, ni le modèle éthéré : juste *cela*. « Cet homme, écrit Elie Faure de Vermeer, qui est le plus grand maître de la matière peinte, n'a aucune imagination. Il n'a pas de désirs allant au-delà de ce que sa main peut toucher. Il a accepté la vie totalement. Il la constate. Il n'a rien interposé entre lui et elle, il se borne à lui restituer le maximum d'éclat, d'intensité, de concentration qu'y découvre une étude ardente et attentive. C'est l'autre pôle de Rembrandt, remontant seul, à son époque, le splendide courant bourgeois et matériel qui l'environne pour atteindre, à travers lui et tout baigné de sa force, les pays infinis de la contemplation » (7). Ce que « touche sa main », c'est ce que donne la peinture : le ciel, la terre et la lumière, et cet homme calme et droit qui les accueille et les comprend, entre une fenêtre et une autre, le réel et la peinture.

(6) A. Malraux, *op. cit.*, p. 478.

(7) Elie Faure, *Histoire de l'art*, IV, 1, *L'art moderne*, rééd. Le livre de poche, 1964, p. 131.

Ni l'énigme, ni l'évidence brute et sans issue ; ni la désespérante myopie de l'anecdote (« Mes personnages n'enlèvent jamais leur cravate », écrivait Proust à Gide chez qui il n'aimait guère le foisonnement des détails), ni les stratagèmes religieux où piéger l'éternité ; ni les formules où contraindre les choses, ni l'A peu près des états d'âme. Tout chez Vermeer se contente d'exister, sans âge et sans oubli (et l'on comprend la fascination qu'il exerça sur l'auteur d'*A la Recherche du Temps perdu*: que sans heurts, là où nous sommes, le temps et l'intemporel se mêlent et se confondent, qu'ils soient soudain présents, offerts à nos facultés, avec cette douce intensité, cet accord d'un « petit pan de mur jaune » qui retient, dans *La Prisonnière*, le dernier regard de Bergotte). Présence à la fois riche et subtile, indéniable et suspensive, monde qui demeure et se poursuit. L'astronome n'est pas un modèle, il est cet homme parmi d'autres, l'attentive patience de la raison qui n'a rien négligé.

La peinture a le corps de la raison. Elle ne l'a jamais autant que lorsqu'elle entend ne pas la figurer : lorsqu'elle lui donne d'être, comme chez Vermeer, ensemble et tour à tour, libre et conforme au lieu déchiffré, capable et vaste, cette lumière et cette ombre, cette fenêtre, ce visage ou cette main. Suavité de la raison. Elle n'est pas ceci ou cela, ce modèle ou cet autre, cette prison. Présente aux choses, habitant sans les transformer chacun des moments du temps, et s'égarant dans les regards si divers d'une humanité sauvée.

Christophe Carraud, né en 1960, marié, deux enfants. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de lettres, il enseigne dans un lycée parisien et à l'Institut des Beaux-Arts d'Orléans.

Collection COMMUNIO-FA YARD

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Jean DANIÉLOU: **CONTEMPORAIN, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
3. Joseph RA TZINGER: **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VAN BREEMEN, s.j.: **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Elisabeth LABAT, o.s.b.: **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA: **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANARANCHE, s.j.: **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
9. Joseph RA TZINGER: **LA MORT ET L'AU-DELA**
10. Claude BRUAIRE: **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents: **LE DOSSIER KONG**
12. Henrid de LUBAC, s.j.: **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
13. Hans-Urs von BALTHASAR: **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO: **L'EUCARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE: **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LÉNA: **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
17. Claude DA GENS: **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION: **DIEU SANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHE, s.j.: **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
20. Rocco BUTTIGLIONE: **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
21. Pierre VAN BREEMEN, s.j.: **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
22. Hans-Urs von BALTHASAR: **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
23. André LÉONARD: **LES RAISONS DE CROIRE**
24. Jean-Louis BRUGUÈS, o.p.: **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**

Chez votre libraire

Communio se modernise

Afin de mieux vous servir, *Communio* se modernise. Comme nous l'avons annoncé par un courrier aux abonnés, la revue est désormais acheminée par informatique. Pour toute question concernant les abonnements et l'administration, nous vous prions de vous reporter à la dernière page de la revue, où sont données toutes les coordonnées nécessaires.

Mais l'indépendance de la revue reste entière : toutes les décisions rédactionnelles incombent au comité de rédaction et à l'association *Communio* qui édite la revue. *Communio* reste identique à elle-même : une revue internationale au service de la confession et de l'intelligence de la foi. En se déchargeant d'une partie des tâches matérielles, elle espère pouvoir se consacrer davantage à une réflexion originale. Au moment où elle fête son numéro 100, elle repose plus que jamais sur la conviction que la foi exprimée par une réflexion rationnelle et vécue dans l'Église peut éclairer toutes les dimensions de la vie profane.

Merci de nous accompagner pour cette nouvelle étape.

Communio