

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Fernand BOILLAT

La source de l'incroyance moderne

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1979, tome 75, p. 219-305

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

La source de l'incroyance moderne

Introduction	221-222
Première partie : <i>LES MAITRES PENSEURS : CREONS DIEU A NOTRE IMAGE.</i>	223-261
Chapitre premier : <i>Un Dieu fonctionnel (Kant 1724-1804)</i>	224-231
Chapitre deuxième : <i>Dieu est l'Absolu négatif (Fichte 1762-1814).</i>	231-239
Chapitre troisième : <i>Dieu est l'Absolu positif (Schelling 1775-1854).</i>	239-244
Chapitre quatrième : <i>Dieu se pose, s'oppose et se compose (Hegel 1770-1831).</i>	244-249
Chapitre cinquième : <i>Dieu opium du peuple (Marx 1818-1883).</i>	249-254
Chapitre sixième : <i>Contre un Dieu crucifié (Nietzsche 1844-1900).</i>	254-261
Interlude: <i>LE NETTOYAGE PAR LE VIDE DE MAURICE CLAVEL.</i>	262-267
Seconde partie : <i>LE DIEU VIVANT.</i>	268-305
Chapitre premier : <i>Origine et décadence de la philosophie moderne.</i>	268-274
Chapitre deuxième : <i>Echec de la politique issue de la philosophie moderne.</i>	274-279
Chapitre troisième : <i>La crise de la foi se situe aujourd'hui bien plus dans l'intelligence que dans la moralité</i>	280-284
Chapitre quatrième : <i>La foi chrétienne, comme déjà la philosophie, ne se réduit pas à la connaissance objet-sujet</i>	284-292
Chapitre cinquième : <i>Jésus de Nazareth, modèle du sage, le prophète et le Fils de l'homme.</i>	292-300
Chapitre sixième : <i>Mystère de l'Eglise et mystère de l'Enfer</i>	300-305

Liminaire

Ce n'est pas sans hésiter ni sans une certaine appréhension que nous vous proposons ce numéro, entièrement consacré à des problèmes de pensée.

Néanmoins, il nous paraît utile et nécessaire d'aider, si peu que ce soit, ceux d'entre vous qui désirent ne pas se laisser trop emporter par les vagues qui agitent et troublent profondément notre planète. Sans nous en apercevoir, nous nous laissons contaminer, à travers un langage multiforme et pervers, par toutes sortes de courants de pensée, dont nous ignorons à peu près tout, et qui, si nous y prenons garde, mènent le monde. Il suffit de quelques penseurs pour bouleverser l'état des choses, dans le sens d'une ruine radicale ou tout aussi bien dans le sens d'une admirable restauration. Nous percevons ainsi la puissance incommensurable de l'esprit humain, d'autant qu'il n'est — nous le savons — jamais seul : illuminé par la Sagesse divine et sollicité par le menteur.

Ce dont nous avons un urgent besoin, aujourd'hui, c'est de lumières qui éclairent notre intelligence. Comprendre une situation, c'est déjà la dominer. Comprendre notre époque, si peu soit-il, c'est déjà entrer dans la voie d'un discernement, nécessaire à une action droite et féconde. Ne pas se laisser leurrer et conduire par n'importe quel slogan, mais percevoir ce que cache telle ou telle affirmation, tel ou tel jugement, telle ou telle analyse.

Comment ne pas faire allusion, ici, au livre sévère mais combien stimulant du P. Gaston Fessard : Eglise de France, prends garde de perdre la foi ! La bonne volonté, les intentions généreuses ne peuvent suffire : il convient que notre pensée soit conduite par une raison droite — avec ses caractéristiques d'objectivité et d'universalité — et par une foi

virile, humble et vigilante. Le Père Fessard dénonce, en particulier, « l'illusion typique du chrétien de gauche, idéologue endurci au point de confondre la foi en Dieu prétendument incarnée dans le monde avec la foi authentique au Verbe incarné, démentie dans le hic et nunc de ses propres paroles ».

La lecture de ce cahier exige, sans doute, un effort soutenu ; mais l'accomplir permet de voir un peu plus clair en soi et autour de soi. Ce qui serait une manière de nous respecter nous-mêmes, dans notre pensée et dans notre foi, et de respecter également le monde où nous vivons, où chacun a quelque chose à apporter, non à l'aveuglette, mais en connaissance de cause.

La Rédaction

La source de l'incroyance moderne

Introduction

La première année où je fus nommé professeur de philosophie, j'eus la visite du chanoine Pythoud, ancien professeur de philosophie au Collège de Saint-Maurice. C'était un beau soir d'été au bord de l'Allaine, à l'ombrage de grands frênes. Il était curieux de connaître mes opinions, frais émoulu de Rome que j'étais. Je me souviens de lui avoir parlé de l'importance de la philosophie de Kant. M'ayant écouté, il me proposa d'écrire un livre sur le philosophe allemand. Je n'en ai pas eu la velléité durant les quarante-cinq ans de mon professorat.

Cet ancien souvenir me revint en mémoire lorsque l'an dernier un autre confrère, le chanoine Marcel Michelet, m'envoya gracieusement le livre de Maurice Clavel *Deux siècles chez Lucifer*. Il me priait de « résumer, et d'une manière moins cavalière, à l'usage cette fois des humbles et des petits, ce livre qui suppose tant de connaissances et qui a des choses belles et profondes. Ce serait une bonne œuvre. Lucifer en philosophie, quel sujet ! »

J'y vais donc pour la bonne œuvre. Il m'en coûte, tellement le propos me paraît ardu. D'abord quel style utiliser ? Comment exposer des doctrines si éloignées du sens commun ? Si nos contemporains ressentent une impression étrange lorsqu'ils entrent en contact avec la pensée du Moyen Age, ils éprouvent déjà un profond dépaysement en abordant les maîtres penseurs, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, les grands initiateurs de la philosophie moderne.

Je chercherai à briser la coquille du langage. Je m'y suis exercé durant de longues années alors que je travaillais Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty. Dans la première partie, j'exposerai les philosophes allemands en me mettant à leur école. Je découvrirai que leur philosophie se développe selon un type de connaissance que j'appellerai connaissance objet-sujet ou logico-mathématique dont l'apogée se trouve dans la science moderne. Dans la seconde partie, j'espère montrer qu'une telle philosophie est une idéologie globale qui prétend tout réduire à elle-même et qui implique finalement le rejet de la foi chrétienne, à moins de faire une séparation radicale entre la culture et la foi, comme le fit Maurice Clavel. Ce sera l'interlude.

Je me propose de réfléchir en tout cela sur le psaume 11 : « Quand on a sapé les fondements, que peut faire le juste ? » et de croître dans la connaissance de Dieu par la puissance de sa gloire, comme dit saint Paul aux Colossiens. J'ajouterai que les philosophes modernes nous obligent à réfléchir et à approfondir notre foi. Pour cela, je leur rends hommage.

*Les maîtres penseurs:
créons Dieu à notre image*

Nos professeurs de philosophie du premier quart de ce siècle étaient attachés à ce qu'ils appelaient les vingt-quatre thèses thomistes. Ils nous exposaient les autres philosophies en de brèves allusions auxquelles nous ne comprenions pas grand-chose.

Pour nous ouvrir à la philosophie moderne, il faut quitter notre château et nos paysages. Il faut surtout renverser le rôle entre christianisme et philosophie, entre la foi et la raison. Les maîtres penseurs entendent expliquer la révélation par la philosophie et la foi par la raison. L'homme s'explique par l'homme. La révélation est un mythe.

Leur méthode s'inspire des savants, des logiciens et des mathématiciens. Elle est à priori et cherche confirmation dans une expérience. Ils ne sont pas des sceptiques. Tous sont d'accord : $A = A$. L'esprit humain n'est pas une chose mais un discours sur l'expérience, un sujet dont la spontanéité demeure au-delà de toutes les connaissances. Il construit des phénomènes caractérisés par le rapport d'objet à sujet. La philosophie moderne est une réflexion sur l'esprit humain en vue d'un système libre mais cohérent qui englobe tout.

C'est dans la Révolution française que la philosophie moderne fait l'expérience de sa crédibilité et là elle trouve aussi son élan. Elle est la philosophie d'une Révolution de l'espèce humaine : se libérer de toute autorité autre que la raison. L'important, dira Fichte, ce n'est pas d'être libre, mais de le devenir par la philosophie.

Un bémol pourtant. Au XIX^e siècle apparaissent les géométries non euclidiennes qui signifient la fin de la croyance aux vérités mathématiques éternelles. Elles aussi dépendent de l'homme. Dès lors, la philosophie moderne, quelle que soit sa cohérence, reste suspendue à des postulats posés arbitrairement. La liberté n'est plus seulement une condition de la morale, mais de la connaissance. Les grands systèmes philosophiques vont dès lors s'écrouler, mais leur esprit restera. Ne serait-ce pas l'esprit de ce prince du mal, dont saint Paul parle aux Ephésiens, et qui continue d'inspirer activement ceux qui désobéissent à Dieu ?

Chapitre premier

UN DIEU FONCTIONNEL (Kant 1724-1804)

Prélude

Il y a un point sur lequel la philosophie moderne rejoint celle de l'antiquité et du Moyen Age : le contenu de la philosophie n'est pas un contenu psychologique, mais une élaboration rationnelle comme toute connaissance qui se veut universelle et communicable. Et pourtant, dira Fichte, ce que l'on choisit comme philosophie dépend de l'homme que l'on est. Comme je l'expliquerai dans la seconde partie, Husserl prétendra réduire la philosophie au niveau d'une science rigoureuse tandis que Heidegger la concevra dans une relation existentielle. Pour Kant, la raison pure est une relation objet-sujet tandis que la raison pratique est une croyance issue du devoir et d'une téléologie.

Nous voyons le soleil tourner autour de la terre, n'est-ce pas l'évidence que le spectacle extérieur s'impose au spectateur et que les choses mesurent notre esprit ? Transportons-nous sur le soleil : la terre tourne, le soleil est immobile. Notre première évidence était illusoire, comme le serait tout autant la seconde si nous en faisons une réalité. C'est le spectateur qui crée le spectacle : tel est le postulat fondamental et premier de Kant. Le sujet connaissant produit les phénomènes. La connaissance n'est ni une abstraction ni une transformation, elle est création d'objets, une relation objet-sujet.

Le sens commun crée son objectivité à partir des sensations ; le savant, à partir de postulats mathématiques ; le philosophe, à partir d'idées. Aux apparences naïves du sens commun, l'homme de plus en plus évolué substitue des phénomènes de plus en plus sophistiqués. Lacan lui-même remarque que Kant ramène tout à la relation sujet-objet. Certes, Kant reste fidèle à la logique d'Aristote, mais sa doctrine va bien au-delà, ce n'est plus la nature qui légifère, mais le savant, l'homme, le sujet pensant.

Kant ne se propose pas, pourtant, d'élucider ce qu'est la connaissance. Il rejette toute spéculation sur les essences. Il prend, dit Clavel, la connaissance comme un fait humain dont il se propose de préciser les éléments, à la manière dont l'astronome construit un ordre astral à partir d'une poussière de faits. Il va montrer que la connaissance de l'homme de la rue s'explique de la même manière que celle du savant, c'est toujours le spectateur qui fait le spectacle naïf ou scientifique. Ce qui se traduirait dans la mentalité actuelle et démocratique : il n'y a point de lois naturelles qui déterminent, par exemple, les relations sexuelles. La morale dépend uniquement des modes d'agir décidés librement par l'homme. On voit l'importance de la révolution copernicienne de la philosophie kantienne.

La Critique de la raison pure

I.

Kant réduit l'être au petit mot « est » d'une proposition : l'homme est un animal. Ce mot n'apprend rien, il est une simple connexion. Il récuse toute prise de position qui pourrait concerner l'être. Il admet seulement, hors de notre pensée, l'existence de la chose en soi, limite inviolable. Autrement dit, l'être existe mais il est inconnaissable parce qu'il est intouchable, invisible, inaudible. Notre évidence n'est donc pas une évidence de l'être, mais une évidence intelligible du type logico-mathématique : (A est A) juste, (A est non A) faux. Impossible de déduire de ce principe celui de causalité, comme Hume l'a très bien vu. Aussi le réel n'est-il pas l'être, mais le possible. Toute la philosophie subséquente évoluera dans cette optique. L'évidence scientifique sera celle d'une synthèse par laquelle le savant construit un phénomène intelligible, par exemple le système solaire.

Chacun d'entre nous peut se considérer comme une petite sphère qui baigne dans l'infini de la chose en soi. La sphère réagit à son enveloppement par une réaction qui vient toute de l'intérieur de la sphère. Tels sont les deux premiers éléments de la connaissance : un dehors de nous-mêmes, inconnu, la chose en soi et un dedans de nous-mêmes par qui et en qui se trouve tout ce que nous connaissons. Nous sommes enfermés dans la finitude, toute lumière vient de nous-mêmes. Modestie et fierté de l'homme. Au point que toute révélation divine est exclue pour Kant.

C'est à la surface intérieure de la sphère que se produisent nos sensations. L'imagination les pulvérise en points et en instants par l'espace et le temps. L'entendement les synthétise en phénomènes par les catégories sous l'emprise de la conscience du moi. Soit le rouge de ce tapis, le rouge de ces lèvres, le rouge de cette fleur. La vision du rouge est le produit exclusif des sens ; « ce » rouge ici et maintenant est le produit de l'imagination ; « le tapis », « les lèvres », « la fleur » sont les phénomènes synthétisés par l'entendement et le moi. Voilà l'objectivité, voilà le possible, le réel pour nous. Ainsi le rouge de cette fleur s'explique comme s'explique le travail scientifique de l'astronome. L'homme naturel est déjà un constructeur scientifique sans le savoir. Des qualités sensibles, ici et maintenant, sont rassemblées en une synthèse qui en font un phénomène intelligible. Synthèse opérée par l'activité de trois facultés qui s'exercent ensemble : la sensibilité, l'imagination et l'entendement sous l'empire du moi. La sphère humaine légifère par elle-même et pour elle-même ses propriétés cognitives. Chacun de nous crée ses représentations qui concordent avec celles des autres en vertu du langage commun, lui-même subordonné à un moi social, universel, transcendant, à l'intérieur de la grande sphère de l'Humanité. C'est le langage qui permet la formation des jugements particuliers et universels par la grâce logico-mathématique du postulat $A = A$.

La construction des phénomènes se fait d'une manière inconsciente. Elle commence à la première enfance. La conscience apparaîtra peu à peu à mesure qu'elle s'objective. L'objet produit par le sujet est connu avant le sujet qui le produit. Mais la conscience vide n'existe pas, elle naît en se faisant, en produisant des phénomènes. Elle fonctionne d'abord comme l'œil qui voit sans connaître son regard. C'est le cas de l'homme du spontané, avec sa croyance naïve à l'existence des objets en eux-mêmes, à l'existence des phénomènes hors de nous.

La distinction des facultés va permettre à Kant d'établir la distinction importante entre penser et connaître. Je pense lorsque je sépare l'imagination et l'entendement de la sensibilité. Alors je connais des notions, le rouge, l'espace, le temps, la substance. Mais je connais au moment où j'unis les opérations des trois facultés : je connais cette fleur rouge. Je peux penser sans connaître, mais je ne peux pas connaître sans penser.

De là découle la distinction des sciences : les mathématiques se situent à l'intérieur de la pensée, elles instituent des relations universelles et nécessaires dans l'imagination spatiale et temporelle. Il en est de même de la logique qui institue des relations entre les notions de l'entendement. Les sciences de la nature ajoutent à l'entendement et à l'imagination la sensibilité qui en fait des connaissances expérimentales.

II.

Kant a expliqué la possibilité des sciences logico-mathématiques et expérimentales. Il va rejeter toute possibilité d'une science métaphysique et c'est ce rejet qui caractérise *la Critique de la raison pure*. Il a distingué la pensée et la connaissance. Cette dernière n'est possible que si la pensée est jointe à une expérience. Pour que la métaphysique soit possible, il faudrait une intuition intellectuelle de l'existence de réalités spirituelles. Or nous ne l'avons pas. La métaphysique est donc hors de notre portée. Seule l'expérience immédiate de Dieu et de l'immortalité de l'âme permettrait de nous ouvrir à leur existence.

Pourtant nous pensons les idées de Dieu et de l'âme immortelle, notions essentiellement métaphysiques. Ne pourrait-on passer de telles idées à l'existence de ce qu'elles représentent ? Impossible, répond Kant. Impossible de passer d'une idée à une existence. Aucune raison ne peut prouver une existence et aucune existence ne peut donner sa raison d'exister. Si l'existence disait plus que la chose, l'existence altérerait la chose. L'existence ne peut être donnée que dans une expérience, et jamais déduite. Je l'ai déjà signalé : le principe de causalité est une pétition de principe.

Bien plus, je ne connais comme essence ni le monde ni moi-même. La connaissance s'arrête à la construction phénoménale du monde et à la construction phénoménale du moi. En me percevant, je connais les

sensations, les images et les jugements comme miens, rien de plus. La réalité substantielle n'est pas objet de ma connaissance. La conscience psychologique de mon moi empirique est elle-même une construction phénoménale constituée par l'aperception d'un moi général logico-mathématique comme $A = A$. C'est grâce à cette aperception générale d'un moi universel que chacun de nous peut se connaître comme sujet et constituer l'intersubjectivité et l'égalité démocratique. Kant fut enthousiaste de la Révolution française. L'aperception du moi empirique n'est qu'un phénomène intérieur qui n'a rien à voir avec le « je pense » substantiel de Descartes. Comme tout phénomène, notre conscience empirique est susceptible de connaissance progressive, mais aussi d'affaiblissement jusqu'à la disparition.

La Critique de la raison pratique

I.

Kant a détruit toute possibilité de prouver l'existence de Dieu par la raison spéculative qui se limite exclusivement à la science du monde sensible. Persuadé d'avoir satisfait à la question : que puis-je savoir, Kant va revenir à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme et à la liberté par le biais de la croyance. Ce sera sa critique de la raison pratique qui prétend répondre aux questions : que puis-je croire et que puis-je espérer.

L'esprit humain demeure toujours au-delà de la connaissance des objets et de lui-même. Si Kant réduit la raison spéculative à l'horizon terrestre, il ouvre la raison pratique au monde supra-sensible, au monde intelligible. La raison pratique se manifeste par le devoir qui se présente comme un impératif catégorique absolu : « Tu dois parce que tu dois ». Cet impératif est universel, formel, sans contenu. Il engendre la bonne volonté qui est une obéissance aveugle : le devoir par le devoir et pour le devoir, il faut, parce qu'il faut. La bonne volonté n'est donc ni une conformité à un objet, ni une inclination au bien.

Le devoir postule la liberté. Il se situe hors du savoir, hors du monde sensible des phénomènes où tout est nécessité. La liberté requise est un objet de croyance et non d'expérience. Elle est un postulat exigé par la moralité. L'être moral doit croire qu'il est libre.

La liberté morale exclut toute ingérence qui viendrait du dehors du sujet. Même Dieu ne peut nous imposer une loi. Elle exige l'autonomie absolue de l'homme, elle exclut toute hétéronomie. L'être moral doit être l'auteur, et lui seul, de la formation de sa conscience. La raison pratique se constitue d'abord elle-même en partant de l'impératif catégorique, vide de tout contenu. La conscience morale se constitue ensuite en promulguant des maximes de caractère universel. L'universalité devient la norme. « Agis comme si ton action devait être érigée par ta volonté en norme universelle », « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin et jamais comme moyen. »

L'être moral doit être animé par le sentiment de respect devant la sainteté de la loi, hors de tout sentiment d'amour ou de recherche de bonheur, sentiments intéressés, communs à l'animalité.

II.

Kant n'a pas encore répondu aux questions : « Que dois-je croire et que puis-je espérer »? Il ne se fait pas illusion sur l'homme. Il le sait incapable d'agir sans intérêt et sans recherche de plaisir. Il veut rester optimiste en se retournant vers la religion chrétienne dont sa jeunesse gardait pourtant un si mauvais souvenir. Il va interpréter les dogmes comme des mythes, l'Eglise comme une institution humaine, la révélation biblique comme une précision d'hommes lucides. Il gardera la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Pour cela il se fonde sur la nécessité d'une harmonie préétablie entre l'accomplissement du devoir et l'obtention du bonheur. Sur cette terre, les hommes qui se moquent du devoir, sont souvent les plus heureux, du moins dans leur réussite. Il faut qu'il y ait une vie future et une justice divine...

Déjà sur cette terre, l'homme doit travailler à l'harmonie entre le devoir et le bonheur. Il le pourra grâce à la création d'une société nouvelle dont la Révolution française est l'aurore. Ce sera la société démocratique fondée sur la liberté. Les citoyens cesseront de se traiter en objets pour se considérer comme sujets autonomes. Seuls des êtres autonomes peuvent créer la société du règne des fins.

Dans la société nouvelle, l'Etat restera une nécessité comme régulation de l'ordre public. Etat et citoyens formeront la société de droit où la collectivité et les individus sont soumis au tribunal de la loi. La propriété privée se légitime au titre de premier occupant. La liberté individuelle des contrats mettra fin aux monopoles et aux corporations. C'est le libéralisme du XIX^e siècle.

La Critique du jugement

I.

Kant va entreprendre une troisième critique. Par la première il a fondé la science moderne du monde sensible, par la deuxième il établit le monde invisible par le devoir. Y aurait-il un lien entre la terre et le ciel ? Oui, répond Kant, regardez la voûte étoilée ! Il invente la critique du jugement en vue de concilier le travail de raison pure et celui de la raison pratique. Il ne fera que les juxtaposer sans parvenir à faire leur synthèse véritable.

Il existe en nous des jugements qui lient des concepts aux aspirations humaines, comme le jugement esthétique de la nature. Il y a des jugements téléologiques que Jacques Monod reprend pour joindre la nécessité et le hasard. Il ne s'agit pas de causalité finale, il n'y a pas de cause dans le kantisme, mais seulement des liaisons. La téléologie apparaît dans des relations entre l'organe et son activité, entre l'œil et la vision, par exemple. Relation téléologique entre les éléments de la société humaine, les relations juridiques, par exemple. Les sciences de la vie comportent d'autres rapports que ceux de la logique et des mathématiques.

Les arts s'ouvrent à la beauté. Ils symbolisent l'élan moral en usant d'une technique. Mais contrairement au physicien et au technicien, l'artiste n'obéit par à un concept ni à une représentation antécédente. Il crée son œuvre en se créant lui-même. C'est le rejet de toute théorie qui prétend fournir un canon et un code de la beauté. L'artiste se dirige comme le vivant par un élan qui est chez lui son goût, sa joie ou sa tristesse. La téléologie de l'artiste est l'artiste au travail.

Il en est de même de toutes les religions positives. Elles s'originent dans la poésie : la voûte étoilée chante la gloire de Dieu et la conscience

humaine, les merveilles de la vie ! Fausses, lorsqu'elles secrètent la peur et la terreur ; valables, lorsqu'elles secondent l'impératif catégorique.

II.

Kant se préoccupe du commencement, du devenir et de la fin de l'histoire. Après Herder, mais autrement que lui, il élabore une philosophie du déroulement du temps. L'histoire commence au moment où l'homme se détourne de la nature pour agir par lui-même. L'histoire de l'humanité est l'histoire de la liberté. Elle résulte d'un progrès du droit, de l'ordre juridique, des constitutions qui transforment les individus égoïstes en personnes responsables. Herder voyait le progrès dans le passage de l'instinct à la raison. Kant le comprend comme une victoire sur le mal inhérent à l'individu. La nature et la raison ne sont pas du même ordre. On ne passe pas de la première à la seconde. La raison vient d'en haut. La liberté a une autre origine que la nature. C'est pourquoi la nature humaine a besoin d'un maître qui la domine. Les Etats particuliers eux-mêmes ont besoin d'un Etat fédératif mondial qui oppose et impose la loi de la raison à l'égoïsme individuel. C'est alors seulement qu'apparaîtra le terme de l'histoire, le règne de la Raison, le règne des fins sur les moyens, le règne de l'homme.

Chapitre deuxième

DIEU EST L'ABSOLU NEGATIF

(Fichte 1762-1814)

I.

Fichte a voulu d'abord exposer la philosophie de Kant en fidèle disciple, mais il s'aperçut que les trois *Critiques* se juxtaposent et aboutissent à trois Absolus. L'Absolu du monde terrestre par l'expérience sensible, résultat de la *Critique de la Raison pure*, l'Absolu du monde supra-sensible par l'expérience du devoir, résultat de la *Critique de la Raison pratique*, l'Absolu de la réalité téléologique par l'expérience de la biologie, de l'art et de la religion, résultat de la *Critique du Jugement*. Mais

Kant a posé le principe de la solution qui doit aboutir à un seul Absolu. Ce principe, Fichte le découvre dans la *Critique du Jugement*, dans notre sentiment du devoir-être, de la liberté et de la vie. Sentiment qui lui permettra de s'élever du monde terrestre et du monde intelligible vers l'unique Absolu et d'en redescendre pour expliquer tous les phénomènes. Tel sera le cercle du Savoir parfait. Autrement dit, il faut partir de la connaissance vulgaire du sens commun pour découvrir l'explication totale et définitive de notre finitude en vue de réaliser la société nouvelle et le bonheur universel : la Liberté.

Ce merveilleux projet se retrouvera chez la plupart des philosophes dont nous aurons à parler. Le départ, le chemin et le terme s'articulent en mots différents. Fichte aura donné le style d'une architecture philosophique dont la voûte est toujours un Infini, un Absolu. La Science parfaite chez Fichte ; la Nature chez Schelling, l'Histoire chez Hegel, la Révolution chez Marx, l'Eternité chez Nietzsche. Tous au départ admettent, en disciples de Kant, que seul le spectateur fait le spectacle. La réalité n'est que phénoménale et s'identifie au rapport d'un objet à un sujet. Tous rejettent la chose-en-soi de Kant même lorsqu'ils parlent d'Absolu. Etre, c'est penser. Pas de réalité substantielle. Notre finitude est en contact avec l'Infinité, avec la Totalité, avec l'Absolu. Ils élaborent des théologies profondément marquées par le christianisme, surtout luthérien, et réduisent le mystère chrétien à un mythe qu'ils entendent expliquer par la seule Raison. Fichte, accusé d'athéisme, avouera que le Verbe du prologue de saint Jean n'est que le Savoir absolu philosophique.

Dès lors le christianisme s'identifie en son fond à toute autre religion. Il est une mythologie supérieure. Sans doute, écrira Fichte, nous ne pouvons pas écarter toute objectivation, mais nous savons qu'elle n'a aucune valeur absolue. Il s'agit de saisir Dieu non avec des formules et des constructions intellectuelles, mais de réfléchir sur ce que nous devons devenir. Nous devons parler de Dieu autrement qu'avec des mots, en l'accomplissant en nous, ou plutôt en le laissant s'accomplir en nous par la Science. Une telle science vécue et non conceptuelle marque un hiatus infranchissable entre Dieu et ce que nous pourrions en dire. Dieu est l'Absolu négatif des phénomènes.

II.

En affirmant un hiatus infranchissable entre l'Absolu et notre savoir sur l'Absolu, Fichte entend maintenir à la fois l'identité et la différence qui nous relie à l'Absolu. L'homme n'est pas l'Absolu, mais phénomène de l'Absolu, reflet de Dieu, référence à Dieu. Toute la philosophie s'oriente ainsi vers la question de Dieu, à laquelle elle répond par un acte de perte de soi qui engendre la transfiguration et la béatitude de l'homme. Elle s'achève dans l'évidence d'un sentiment lumineux qui est la Science parfaite. Elle est une recherche indépendante des religions dont elle rejette le Dieu mort ou le Dieu-chose. Il n'appartient pas à l'essence de la philosophie d'avoir ou de ne pas avoir de religion, d'être athée ou non. Ce qui compte, c'est la recherche de l'Absolu pour se perdre en lui. La philosophie de Fichte est une théologie négative. Elle affirme l'Un sans supprimer le voile du divers. Elle entend donner la solution complète et définitive du monde et de la conscience. Elle relie les phénomènes que nous sommes à l'Absolu. Elle dissipe les illusions des religions positives. Elle nous rend attentifs à la lumière qui habite en nous à travers le voile que nous sommes.

Phénomène de l'Absolu que nous sommes, le sujet de la philosophie n'est pas le philosophe, mais l'homme et l'homme du sens commun, car l'Absolu n'est pas hors de l'homme. Le philosophe est au service de l'homme. Nous sommes tous égaux, libres et fraternels, comme venait de le proclamer la Révolution française dont Fichte fut d'abord un admirateur enthousiaste. Il s'agira de partir des connaissances ordinaires et quotidiennes, de l'évidence immédiate et vulgaire. En vue d'une conversion radicale où la source de l'évidence n'est plus ni la sensibilité, ni l'entendement, ni la raison raisonnante, mais la réflexion de l'esprit ou de la raison pure. Une telle conversion n'est pas fatale, elle est libre en son départ, en son cheminement et à son terme. Le destin du philosophe est celui que se donne l'homme : car ce que l'on choisit comme philosophe dépend de l'homme que l'on est.

Fichte prévient d'abord le philosophe de prendre son temps, car le vrai commencement du savoir n'apparaît qu'à la fin. Le début et le parcours exigent un effort d'attention et de réflexion, et surtout une décision libre. Etre libre n'est rien, devenir libre, est tout. Le savoir consiste justement à devenir libre. La vraie liberté est le fruit du devoir, non plus d'un impératif catégorique moral, mais de l'impératif du parfait et libre

Savoir. Celui-ci ressemble aux trois étapes d'un voyage sur la montagne : l'ascension de la montée, le repos du sommet, la descente vers la vallée. Ce qui répond à l'analyse problématique, au Savoir absolu et à la synthèse. La création se révèle alors comme reflet et discours de Dieu.

III.

Au bas de la montagne, au départ, nous sommes en présence de faits : des arbres, la rivière, la lumière, tout ce que présente notre sensibilité. Il faut analyser ces faits que nous pouvons grouper sous le nom de facticité, nom abstrait de ces faits comme la blancheur est l'abstrait de blanc. Nous partons du réalisme naïf du sens commun, des perceptions extérieures qui s'expriment par « cela est, cela existe ». Jamais Fichte ne niera une telle objectivation, mais elle est un néant d'être. Pensons à la révolution copernicienne de Kant : l'objectivation de la sensibilité n'a pas plus de réalité que le mouvement du soleil autour de la terre. En rester à la constatation, c'est la mort de l'esprit. Certes, je ne puis m'empêcher de constater, mais je dois refuser à mes constatations toute réalité. La croyance au monde sensible est utile à l'existence vulgaire, mais illusoire. Il n'y a ni corps, ni âme, ni mort, ni mortalité pas plus que de rotation du soleil. Le « cela est » des perceptions n'a de sens que par rapport à l'esprit. La première analyse nous a conduits à l'idéalisme, mais ce n'est encore qu'une étape.

Il faut en dire autant de nos perceptions intimes, de l'aperception de notre moi, comme sujet pensant, de notre moi empirique, de notre facticité psychologique. Le petit enfant, incapable de réflexion et d'abstraction, ne se distingue pas des objets qu'il est en train de former. Plus tard, par la réflexion, il débouchera sur un « je suis », expérience spontanée qui l'oppose comme sujet à un objet. Le sujet, pourtant, n'a pas plus de réalité que l'objet, il appartient à la facticité. C'est l'affirmation de l'être sans l'être. Aussi Fichte conteste la valeur accordée à tout « cela est », à tout témoignage de la conscience aussi bien qu'à celui des sens. Il refuse toute affirmation dogmatique qui s'appuie sur l'expérience immédiate objective et subjective. Il dénonce l'erreur de la philosophie qui prend son point de départ sur un « cela est ». L'objet et le sujet en tant que perçus ne sont pas des principes. Freud et les partisans du structuralisme pourront en appeler à de telles déclarations pour écarter la prétention naïve de nous connaître intuitivement et déclarer plutôt que « ça parle en nous ».

Fichte ira plus loin que Kant. Il refusera l'existence de la chose en soi : le chosisme. Dieu n'est pas une chose substantielle. L'attribut « est » au sens de substance est un attribut de mort qui détruit toute possibilité du savoir. L'être constaté est un phénomène qui doit être réduit et déduit. Tout ce qui est immédiat pour nous est médiat en réalité. Aussi la pensée véritable n'est-elle pas la pensée directe, spontanée et immédiate, mais la pensée indirecte, réfléchie et médiante. Le savoir est à priori, il doit réduire le divers à l'unité, but même de la philosophie.

Dans l'explication de la diversité entre l'objet et le sujet, Fichte reste fidèle à Kant. Elle a son origine dans l'entendement qui unifie les apports de la sensibilité et de l'imagination par les concepts. L'activité de l'entendement consiste à produire toute la facticité empirique aussi bien physique que psychologique. La nature est production tout entière de l'entendement, elle est le monde phénoménal produit par l'homme. Elle est plate sans aucune profondeur.

Le concept produit le savoir au niveau de l'objet et du sujet. Il est ce qu'il y a de supérieur dans l'ordre de l'intelligibilité, mais il ne peut atteindre l'unité, la source de l'être. Il reste au niveau de l'affirmation de l'être. Il est la loi de cette affirmation. Kant s'est arrêté là. Fichte va s'élever à la loi dynamique de l'Absolu négatif.

IV.

Le concept n'est pas encore au niveau spirituel. Il reste au plan de la facticité. Il construit les phénomènes dans leur diversité. Il exige lui-même d'être ramené à l'unité. Il l'est par la raison pure qui nous élève au principe de l'unité, l'Absolu ou Dieu. Kant n'a pas reconnu la fonction spéculative de la raison qui fait passer à l'expérience vécue de l'union divine. Là, au sommet, la raison pure affirme et nie l'entendement : elle l'affirme parce qu'elle ne pense sans objet et sans sujet, elle le nie parce qu'elle vit un au-delà de tout concept dans la rencontre de l'Absolu. C'est à ce moment qu'elle devient la loi de l'être en sa phénoménalité.

Cette loi de la phénoménalité de l'être surgit dans un sentiment de lumière et de vie. Arrivé au sommet, il faut abandonner l'échelle des concepts. La conversion s'opère par un acte de liberté absolue, infinie, qui nous fait quitter le repos trompeur que nous prenons en nous-mêmes,

pour accéder au repos en Dieu par le savoir absolu. La lumière et la vie que suppose une telle décision, impliquent le vide de toutes les connaissances qui se rapportent à des objets et sujets. L'Absolu apparaît dans le sacrifice de l'entendement. Au sommet de la montagne, il n'y a plus de chemins, plus de modes finis. L'Absolu se révèle à une conscience vide. Le non-savoir de plénitude succède au savoir des limites. Non-savoir qui n'objective plus rien, ne subjective plus rien, mais se laisse pénétrer par la nuit lumineuse de l'incompréhensible. Tel est l'hiatus qui nous unit à Dieu, hors de nos concepts et pourtant les supposant. Le système de Fichte nous fait penser au beau livre de Jean Baruzi sur saint Jean de la Croix, livre qui se rapproche bien plus de Fichte que du grand contemplatif espagnol.

Examinons ce que Fichte entend par l'Absolu en lui-même, et par notre savoir de l'Absolu, comment le second dérive du premier et en est l'image.

L'Absolu de Fichte est un impératif spéculatif comme celui de Kant est un impératif moral. Dans les deux cas, il est l'aboutissement d'un « il faut ». Dans les deux cas, l'Absolu se pose de lui-même sans aucune analyse et sans aucune synthèse de notre part. La théorie de la Science n'est pas la genèse de l'Absolu en soi, mais de notre savoir sur l'Absolu. L'Absolu en soi est un au-delà de tout, il nous est incompréhensible. Surtout il est exclu de le penser comme une chose, comme une substance, comme une idée générale d'être tirée du divers par abstraction. C'est parce qu'il est un devoir-être spéculatif qu'il implique notre savoir non pas sur ce qu'il est en soi, mais sur ce qu'il doit être pour nous et en nous. C'est ainsi que l'En-soi de l'Absolu, sa vie, sa lumière entrent dans notre savoir comme la loi de ce que nous sommes. La première incidence de l'Absolu sur nous est l'anéantissement de tout concept qui prétendrait le comprendre. Fichte refuse toute révélation mystérieuse de l'Absolu en lui-même, tels que les dogmes chrétiens. A partir de notre science, nous pouvons dire que l'Absolu est unité, lumière et vie au sein de notre non-savoir. Le non-savoir nous fournit la loi et la tâche de notre savoir par lequel nous connaissons que nous ne sommes que le phénomène de l'Absolu et que l'univers n'est que le phénomène de nous-mêmes. Ainsi l'Absolu nous compénètre, vit en nous, se réalise en nous sans être projection de nous-mêmes. Nous coexistons avec lui sans nous identifier à lui pas plus que le

courant ne s'identifie à la source. Phénomène de l'Absolu, référence à l'Absolu, image de l'Absolu, réduction du divers à l'Absolu voilà ce que nous sommes et que la théorie de la Science nous apprend. Nous n'avons pas plus de réalité que la rotation du soleil autour de la terre.

V.

Descendons de la montagne, recherchons comment joindre le sommet à la vallée, comment faire la synthèse entre l'Absolu et le retour aux phénomènes. Soit un métal qui résonne. J'entends sa résonance, c'est la résonance que je connais. Soit une source lumineuse, je vois son rayonnement, c'est le rayonnement que je connais. Ainsi ce que je connais de l'Absolu, c'est sa résonance et son rayonnement qui a pour premier effet de poser le Moi ou plutôt le Nous qui accueille dans le non-savoir cette résonance et ce rayonnement. Par là est constitué le spectateur universel qui crée le spectacle de l'univers et de l'histoire. Subjectivité immanente à notre Moi empirique et à notre Nous intersubjectif. Ainsi le « Je » de l'aperception générale de Kant est déduit de la raison pure comme principe de l'unité du divers. La déduction se déroule en chaîne : le Moi et le Nous empiriques postulent l'entendement avec la dualité de l'objet et du sujet, ce qui à son tour postule l'imagination et la sensibilité. Nous voilà au pied de la montagne, au « cela est » du sens commun retrouvé.

Tout est en nous phénomène de lumière et de vie. Tout vient et nous renvoie à l'incompréhensibilité de l'Absolu. Toute la nature apparaît comme rayonnement de l'Esprit sans nulle existence propre. Nous sommes libres dans la mesure où nous nous laissons pénétrer par la lumière et la vie de l'Absolu. Ce que nous sommes, dira Fichte, est identique à ce que nous faisons pour créer une société pénétrée de la science parfaite. La Raison est à la fois spéculative et pratique.

VI.

Pour Fichte la contemplation est un rêve inutile, seule compte l'action qui se voue à la création d'un monde rationnel. Dieu n'est en nous que par l'action. Notre philosophe se transformera en écrivain politique et d'esprit jacobin. Pour lui l'avenir sera le triomphe inéluctable de la raison. Celle-ci permet de déduire à priori toutes les époques de

l'histoire. La science parfaite dans les mains de la nation germanique va réussir où la Révolution française a échoué. Mais Fichte s'est opposé au germanisme et au nationalisme. La mission du peuple allemand n'est pas, pour lui, de nature raciste, mais intellectuelle et spirituelle.

La Réforme protestante et la Révolution française ont donné l'exemple d'un ordre nouveau. Il faut accomplir ce que ces deux mouvements ont commencé : tendre à la science parfaite de l'homme dont la critique kantienne a donné les prémisses : ce qui est immédiat n'a pas de réalité. Les faits historiques doivent être référés à l'esprit. Alors le scepticisme n'est plus possible.

L'action doit partir de l'histoire empirique comme la théorie prend son départ du « cela est » des sens. Or l'histoire empirique montre que tous les hommes sont mauvais et que, sans aucune exception, ils donnent cours à leur méchanceté aussitôt qu'ils le peuvent en toute sécurité. L'homme empirique est ennemi de l'homme. Il n'existe pas de nature sociable humaine. De même, les relations entre les Etats ne connaissent ni droit ni loi hors la raison du plus fort. Machiavel a vu juste.

Dès lors, l'Etat est le seul organe qui développe le sens de la responsabilité. Les Eglises en sont incapables. L'Etat atteint son but par l'éducation nationale du type des écoles de Pestalozzi, par des hommes d'Etat qui ont fait l'expérience du sommet, par un système social du droit à la propriété et au travail, par la distribution des terres et la suppression de l'héritage, par la contrainte, la violence et la guerre. Cette dernière est élevée à la dignité du sacré. L'Allemagne est appelée à créer la civilisation de la raison universelle par la culture et par la guerre.

Fichte affirme le primat absolu de la collectivité sur les individus, en vertu de la théorie du savoir de l'Absolu où le Nous originaire et unique est la source de notre moi et de notre nous historiques. D'autre part, la mission de l'Allemagne, au milieu des autres peuples, est un fait. Le droit naturel n'existe pas. L'Etat seul crée le droit comme seul l'entendement crée les objets. L'Etat n'aurait pas raison d'exister, si les hommes étaient parfaitement libres. Il n'existe qu'en raison de notre malignité. Ce ne sont pas les individus qui sont à l'origine de la société mais le peuple, la collectivité image du Moi et du Nous originaires.

La morale elle-même est indépendante de la religion. Un athée peut être aussi honnête qu'un croyant. La vérité ne consiste pas en un contenu dogmatique, mais dans la vue de ce qui est illusoire. Elle n'est pas une idéologie, mais action révolutionnaire qui conduit à la société parfaite : le socialisme.

La conception que Fichte a de cette société s'inspire de la séparation luthérienne de l'Eglise invisible et de l'Eglise visible, de l'événement et de l'institution. L'Etat doit se substituer à l'Eglise visible comme institution juridique qui prépare l'avènement de la société rationnelle encore invisible. Fichte se représente l'apparition de cette dernière d'une manière eschatologique, comme la venue subite du royaume de Dieu. Il doit y avoir entre l'Etat et la société rationnelle une rupture brusque à l'imitation de l'hiatus entre le savoir et le non-savoir, entre le concept et la raison pure.

Pour autant, Fichte ne supprime pas les Eglises. Il admet les confessions luthérienne, calviniste et catholique, mais il propose la création d'une nouvelle Eglise, celle des « chrétiens universels », sans mystère et sans dogme, mais munie de la théorie de la science. La religion de l'Esprit substitue à l'obéissance formaliste de Kant l'amour fraternel.

Chapitre troisième

DIEU EST L'ABSOLU POSITIF (Schelling 1775-1854)

I.

Kant fait surgir le spectacle du spectateur, Fichte s'élève à l'Absolu, Schelling part de l'Absolu. On a interprété Schelling comme un néo-platonicien qui fait tout descendre de Dieu et tout remonter à Dieu. En tout cas, la religion est au centre de sa pensée. On l'a même interprété comme un catholique orthodoxe qui, par le chemin tortueux de la magie, de la mythologie et de la théosophie, en serait venu à la foi en l'incarnation de Fils de Dieu, en la Trinité, à la liberté créatrice. Il se serait séparé de Jacob Boehme.

En tout cas, notre monde n'est plus, chez Schelling, ni un simple phénomène de l'Absolu, ni cette chose du réalisme qui voit une dualité absolue entre la créature et Dieu. La nature est une vibration de Dieu et s'en distingue comme symbole fini d'une Réalité infinie. Ce n'est plus l'union de l'objet et du sujet qui est première, mais celle du fini et de l'infini, base de toutes les autres. En Dieu, la distinction de l'objet et du sujet n'a plus de sens. L'identité des contradictoires qui est impossible au niveau de l'objet et du sujet, ne l'est plus au niveau de Dieu. La colère existe en Dieu pour l'empêcher de s'écrouler en créature. Mais notre représentation de Dieu n'est pas Dieu et nous avons besoin d'une théologie négative.

Le chosisme de Spinoza est transformé en poème, le monadisme de Leibniz en continuité dynamique de l'inconscient, le statisme kantien de l'objet et du sujet en élan vital, l'Absolu final de Fichte en Absolu initial. Surtout le système du monde existe avant les systèmes des hommes. Toute la philosophie commence par une intuition intellectuelle qui plonge dans l'Absolu. On pense à Malebranche : Dieu est l'Etre. Cet Absolu ne peut être ni objet ni sujet, parce que l'objet et le sujet sont conditionnés l'un par l'autre. Dieu est un au-delà, comme celui de Fichte, son maître. Hegel se méprendra profondément en disant de l'Absolu de Schelling qu'il est « la nuit où toutes les vaches sont noires ». Hegel qui ramène l'océan à la pluie, n'a pu saisir une philosophie telle que celle de Schelling.

Spinoza débute par la définition de l'Absolu, la Substance unique. Schelling écarte un tel départ, il refuse de réduire l'Absolu au concept, à une définition. On ne définit pas l'Absolu. Fichte l'avait déjà souligné. Alors comment le connaître ?

II.

Schelling revient à la critique kantienne du jugement, au jugement sans concept tel que la connaissance esthétique, biologique et religieuse. L'intuition intellectuelle conditionne le départ de la philosophie. On l'a ou on ne l'a pas. La connaissance sans concept est le principe qui unit le fini à l'infini, qui permet de dépasser le niveau de l'objet et du sujet et de nous ouvrir à la contemplation positive de l'Absolu. Il n'y a pas de preuve, mais une écoute poétique, une attitude silencieuse hors des systèmes logiques.

Directe, l'intuition intellectuelle n'est pourtant pas immédiate. L'inconditionné s'oppose au conditionné, l'Absolu au relatif, l'un au multiple, l'éternité au temps, l'immuable au devenir. La relation n'est pas dans l'Absolu, mais hors de lui, dans le conditionné. Or, le conditionné est précisément la nature que nous connaissons comme objet extérieur à nous-mêmes et comme sujet en nous-mêmes. Elle est produite par l'Absolu qui est lui-même production de soi, comme la *causa sui* de Descartes. L'Absolu est *natura naturans*, la nature qui engendre, et le monde est *natura naturata*, la nature qui est engendrée.

Hors de l'intuition intellectuelle, la nature n'est que chose ; la poésie n'est que mots ; la musique n'est que bruit ; l'architecture n'est que masse ; la vie n'est que mécanique ; la religion n'est que superstition, mythes et rites. Le philosophe comme l'artiste, le sage et le saint, saisissent sans concept la relation entre la nature productrice et la nature produite. L'inconscient s'illumine. Schelling, avec les romantiques, donne préséance à l'imagination sur l'entendement et la raison. C'est elle qui renouvelle la source inépuisable des concepts, parce qu'elle exprime la nature même. C'est elle qui prépare l'intuition intellectuelle du philosophe alors que l'artiste reste encore limité à une intuition particulière, comme le dira Maurice Zundel : « L'artiste a senti que la matière dépasse infiniment la matière, et il s'est servi de la matière même pour exprimer ce dépassement. « Schelling va plus loin que Malraux qui se contente de définir l'art comme « l'expression des rapports inconnus et convainçants entre les êtres ou entre les êtres et les choses ». L'art accède déjà à l'infini.

L'imagination du philosophe se situe au cœur de l'universel et de l'éternel où l'individu, le fini, le caduc par leur fondement. Elle libère le sentiment particulier vers l'amour intellectuel universel. L'imagination saisit l'identité du réel et de l'idéal. Dans sa phase inconsciente et mythique, elle produit le monde extérieur ; dans sa phase artistique, elle produit les œuvres d'art ; dans sa phase universelle, elle produit l'intuition philosophique, théologique et morale. Comme chez Kant, tout ce qui touche à l'Absolu relève du devoir-être, tous les prédicats sont des prédicats du vouloir. Mais le devoir-être est plus que moralité, il est élevé à la contemplation de l'Être. Non plus la substance ni les monades, mais l'Infini au centre de nous-mêmes et de la nature. Tout vibre en lui. Matière et esprit sont pénétrés du même mouvement. La

connaissance conceptuelle est une connaissance superficielle qui ne voit que les produits dans leurs limites. Le jour est la lumière de l'Absolu où tout ce qui est s'irradie de l'infini. Ce n'est pas la réflexion qui nous délivre de la nuit, seule l'intuition intellectuelle nous assure que le visible et l'invisible ne font qu'un.

III.

Il est bien difficile de saisir exactement la pensée de Schelling, il faut éviter de la mettre dans une de ces catégories dont les historiens sont si friands. La diversité entre Dieu et nous est-elle uniquement au niveau conceptuel ? Y a-t-il identité entre Dieu et nous ou participation ? En tout cas, le mot « est » loin d'être une simple liaison comme chez Kant, exprime l'Être de l'Absolu, sa relation à la nature et à nous. Mais l'Être n'est pas concevable au niveau de l'entendement, comme c'est le cas chez Hegel.

Pour Schelling comme pour Fichte, la connaissance ne serait pas possible au niveau de l'objet et du sujet, si la dualité n'était pas dépassée par le rapport avec l'Un. L'imagination réduit la dualité en unité, la finitude en infinitude. Elle écarte tout objectivisme et tout subjectivisme. Elle communique avec le vouloir de l'Absolu, supérieur à toute détermination, liberté absolue, identité de soi avec soi-même. Tout ce qui est produit, l'est au-delà de la dualité objet-sujet. Ce vouloir ne nous est pas conscient, il est providentiel, à l'œuvre dans l'histoire.

Comment faut-il nous représenter la productivité de l'Absolu ? Faut-il exclure aussi bien la causalité transitive que la causalité immanente ? Peut-être pourrait-on se représenter la dérivation de l'Inconditionné au conditionné que nous sommes, par l'infini cardinal de Cantor où les notions de puissance et d'ordre se déroulent à l'intérieur de l'identique, ou bien encore par l'ensemble des nombres naturels, entiers, rationnels et réels à l'intérieur des nombres complexes ?

La nature en tout cas n'est pas un simple « cela est » de Fichte, un pur objet constitué par l'entendement, elle a une consistance du fini dans l'activité de l'infini, inséparable de l'infini. Elle a la profondeur d'un symbole que seule l'intuition intellectuelle peut pénétrer.

IV.

Schelling va tirer d'importantes conclusions. Sa philosophie permet une seconde lecture des sciences particulières et de tous les arts. Elle établit l'unité de l'éthique et du physique et cela dans une perspective religieuse. Elle ne sépare pas les activités humaines mais les explique ensemble. La contemplation est d'autant plus haute qu'elle est plus merveilleusement terrestre.

Le problème religieux est, pour Schelling, le problème philosophique par excellence. Philosophie, théologie et religion s'identifient. Dieu s'extériorise pour élever l'homme jusqu'à lui par la nature et par l'histoire. Il rejette la Réforme protestante et la Révolution française. Il loue le Moyen Age et le catholicisme, lui qui fut d'abord un fanatique anti-religieux. Il prétend que la religion loin d'être un moment de l'évolution est la racine de l'humanité et que rejeter les mythes et les rites, c'est rendre impossible la philosophie elle-même. Il semble pourtant qu'il remplace la foi naïve et dogmatique par une interprétation philosophique sans toutefois supprimer le langage religieux qui reste irréductible à tout autre langage, comme la poésie l'est à la prose.

Contrairement à Fichte, Schelling ne conçoit pas de morale si Dieu n'existe pas. Mais il refuse une foi en un Dieu gardien de la loi. Il rejette tout autant une morale du devoir par devoir. La morale est d'abord une aspiration de l'image de Dieu qui nous oriente à lui.

Le droit ne doit pas se séparer de la morale et de la religion. Il existe un droit naturel, fondé dans la constitution du fini, ce dernier étant impensable sans sa référence à l'Infini. Le droit consiste à poursuivre le développement de l'homme, il est l'instrument par lequel la liberté et la responsabilité progressent.

L'histoire est précisément le développement de la liberté par le droit qui est à la fois œuvre et facteur de l'histoire. C'est à travers le droit que la Providence agit comme la nature naturante dans la nature naturée.

La Providence n'est pas au-dessus du monde, elle ne surplombe pas, elle agit à l'intérieur de l'inconscient historique ; elle conduit l'espèce humaine du tragique grec à l'ordre romain ; elle écarte les fausses

routes de la Réforme et de la Révolution française. Schelling se fait le défenseur de l'Etat et de l'Eglise.

Mais le mal existe à travers toute l'histoire. Comment la Providence permet-elle la chute de l'homme ? La chute de l'homme ne résulte pas d'un principe mauvais, elle a sa possibilité en Dieu, à l'intérieur de l'infinité des modes finis. Le mal, la mort s'expliquent par la finitude. Schelling en restera à un Dieu sans amour, Infini qui reste indifférent aux souffrances de nos finitudes, seules responsables de leur chute.

Chapitre quatrième

DIEU SE POSE, S'OPPOSE ET SE COMPOSE

(Hegel 1770-1831)

I.

L'Absolu, le conditionné et le lien entre eux, c'est le cadre de tous nos philosophes. Ils se différencient par la manière d'en parler. Pour Hegel, l'Absolu sans l'homme n'est rien, et l'homme sans l'absolu n'est qu'un animal. Il en est ainsi parce que l'Absolu, toujours emprunté à Spinoza, est un infini constitué de finis, infinité de finis auxquels l'Absolu donne l'unité. Un Tout qui donne la structure aux parties, système du Savoir absolu. Hegel entend ainsi réconcilier l'immanence et la transcendance dans l'homme : l'homme, phénomène originaire de tous les phénomènes, réconciliation universelle, conscience de soi, Savoir absolu.

Ainsi le Dieu transcendant est définitivement mort. Mais Dieu rebondit dans l'homme dont il devient la dimension essentielle, il se fait dans l'homme, à travers l'homme en se faisant philosophie. Dieu est genèse de lui-même. Il est discours. Identité du réel et de la pensée. Il est Esprit absolu qui s'objective et s'aliène dans la nature, s'élève à la vie pour atteindre sa plénitude dans l'homme philosophe. Dieu se fait, parce qu'il est inquiétude, mouvement, devenir en vertu de la négation qui sépare le fini et l'infini. Surtout, Dieu est concept, il est système. L'amour est une fiction, le retour au germe, à l'origine parentale ; il manque du sérieux de la douleur ; il se replie sur l'immédiat et se fige dans le

présent. Dieu est désir qui pousse l'infini à s'accomplir dans le fini ; il est certitude d'être toute la réalité ; il est le Savoir dont la preuve est donnée par l'ensemble du développement historique. Il ne coïncide jamais avec lui-même, car la coïncidence, c'est la mort. Il est la contradiction vivante qui détermine en niant et réconcilie en supprimant la négation. Dieu est la négation de la négation : il se pose, s'oppose et se compose.

Certains pensent que l'Absolu qui engendre son discours et l'Esprit qui les réunit serait tout simplement une traduction du mystère de la Trinité en langage nouveau. Hegel affirmerait sa foi chrétienne en identifiant l'Absolu au Christ, d'où il tirerait la révélation du Dieu trinitaire. L'idée absolue désignerait les Trois Personnes divines. Sa philosophie ne prétendrait pas être supérieure à la foi, mais sa confirmation et son achèvement. Que le dogme trinitaire influence Hegel ne paraît pas douteux, mais qu'il écrive un traité sur la Trinité est pure imagination.

II.

Qu'il s'agisse de la *Science de la logique* ou de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la philosophie de Hegel unit toujours et simultanément l'infini au fini, le tout au parties, l'Absolu au relatif, la transcendance à l'immanence. Il n'y a pas d'opposition entre les deux ouvrages, pas plus qu'entre le *Contrat social* et *l'Emile* de Rousseau. La dialectique hégélienne comprend aussi bien l'évolution des concepts que celle des individus et des collectivités. Le dynamisme de cette évolution a sa source dans la volonté de l'Absolu qui est, à sa façon, une reprise du devoir-être de Fichte. L'Absolu se veut en soi et pour soi le plus près de nous, progressivement. La disparition de l'erreur est au terme de l'événement du genre humain, lorsque se réalisera l'identification de l'histoire avec la raison, lorsque le savoir partiel sera englouti dans la vérité totale.

La logique de Hegel est une logique du langage tel que le conçoit Ferdinand de Saussure. Impossible de comprendre un mot sans le placer dans l'ensemble d'une culture donnée et à partir de cette culture. Impossible de comprendre la logique hégélienne en dehors du savoir absolu qui se meut d'une pauvreté extrême vers une plénitude totale. Impossible de comprendre un moment si le terme final ne hante pas déjà

le premier mot, le mot « être », le plus pauvre de tous. Impossible de comprendre hors d'un « ça parle » en soi, par soi, pour soi, hors du système tout entier. Mais un système est-il possible sans un esprit systématique, un spectacle sans spectateur, un discours sans discoureur ? L'esprit systématique, le spectateur, le discoureur, c'est Hegel. Il faudrait coïncider avec lui, dans son universel, pour le comprendre, mais coïncider, répète-t-il, c'est mourir. Si je ne veux pas mourir, il faut que je me distingue de Hegel, et voilà que se pose la possibilité de comprendre l'autre, la possibilité d'interprétation des philosophies du passé que Hegel entend dépasser.

III.

Hegel rejette le formalisme mathématique parce qu'il exprime des rapports vides. Il entend réinterpréter la logique d'Aristote, parce qu'elle se meut dans un univers statique. Il prend ses distances à l'égard de Fichte qui identifie l'Absolu à la négation, et de Schelling qui identifie l'Absolu à l'affirmation. Sa logique sera une dialectique qui traverse toutes les philosophies du monde depuis le commencement jusqu'à lui. Le discours des millénaires est rempli de contradictions insolubles en soi, mais levées par le système qui englobe tous les discours particuliers. Il en est des philosophies comme de la vie : la discontinuité de la fleur et du fruit, contradictoire dans leur opposition statique, a un sens dans la continuité de leur devenir où leur contradiction est supprimée. La dialectique du concept se situe dans la marche des siècles, dans le sens de l'histoire qui arrive à son sommet au temps de la Révolution française et dont la philosophie a pour tâche de révéler le sens. La logique est la marche des concepts vers le concept final, la phénoménologie est la marche des consciences vers la conscience finale.

La logique partira donc du concept le plus pauvre, l'être. Telle est la première médiation de l'infini dans le fini. Impossible de recourir au vieil adage de l'extension et de la compréhension des concepts. Le concept hégélien n'a ni extension ni compréhension. Dire qu'il s'applique à tout, serait déjà le remplir. L'être, c'est le vide absolu. Les vaches n'y sont pas noires, parce qu'il n'y a pas de vaches. Il n'y a pas d'implicite, pas de virtuel dans le concept primitif. Mais il y a liaison à un deuxième concept, celui du néant. L'être, vide absolu est néant, et le néant dit

déjà plus que être, puisqu'il pose la contradiction que le mot être ne dit pas encore. Le néant, c'est le travail de la négation. Bergson sera encore du même avis : il y a plus dans le non-être que dans l'être. Il y a donc progrès du concept être à celui du néant, donc devenir qui réconcilie être et néant. Si le néant est la négation de l'être, le devenir est la négation de la négation. Déjà apparaît l'ultime concept qui permettra d'accéder au savoir absolu qui lève toutes les contradictions.

La dialectique chemine de triade en triade, passe en revue tout ce qu'a vécu le genre humain et finit à la Science de l'Esprit, la Logique où le Concept s'engendre lui-même. Idée féconde d'une Eternité qui se temporalise. Les fleuves viennent nourrir l'Océan dont ils dérivent.

IV.

Le concept pur se concevant lui-même, serait-ce le « ça parle » ? La phénoménologie va répondre : le concept est inséparable de la conscience. A la marche des concepts correspond la marche des consciences. Logique, phénoménologie et histoire ne font qu'un.

La science de la logique se meut dans l'abstrait, la phénoménologie de l'esprit arrive au concret par l'expérience de la conscience. Il s'agit de décrire le passage de la conscience naturelle, immédiate, depuis le bébé, jusqu'au philosophe qui, par une suite de médiations, arrive à la conscience de soi, à la certitude d'être le sujet où séjourne l'infinitude.

L'itinéraire est long de la sensation, par l'imagination, par l'entendement, par le jugement jusqu'à la Raison. Toutes les figures de la conscience seront décrites jointes à celles des peuples qui y correspondent. L'histoire de ces derniers est, en effet, la matière dont la philosophie est la forme. En Grèce, l'esprit absolu s'objective dans la belle totalité de la nature où art, religion et philosophie s'harmonisent dans la béatitude des cités. L'homme et le citoyen ne font qu'un. On est loin de ce peuple juif, nomade tendu vers la transcendance, étranger à l'immanence, oublieux de la finitude. La Grèce, c'est l'être en son immédiateté. Vint le christianisme qui écartèle l'homme entre le Juif et le Grec, entre l'infini et le fini. D'où la scission de la conscience malheureuse, la scission entre maître et esclave. Etape pourtant nécessaire à la prise de conscience de la subjectivité. Le christianisme a perdu la sérénité en introduisant la négation de l'immédiat, la scission entre le temps et

l'éternité, entre l'intériorité et l'extériorité, entre l'âme et le corps. Il est le vendredi-saint de l'Absolu. Enfin voici les cieux descendus sur la terre : la Révolution française. Celle-ci surgit d'un peuple nouveau, celui de l'Idée et de l'Etat nouveau dont Napoléon donne le modèle.

V.

L'Etat est la seule réalité où l'individu possède la liberté. Aboutissement de la famille et de la société civile, son importance est telle qu'il est à la fois le fondement immédiat de la dialectique du savoir absolu et son résultat. C'est par la guerre qu'il doit mettre fin à la multiplicité des peuples pour les réunir dans l'unité d'un même discours. Il représente la médiation du droit qui a pour but de réaliser l'identité finale de l'être et du rationnel. Il est porteur de l'Absolu, car Dieu est Esprit communautaire. Après avoir représenté l'esprit objectif dans le passé, l'Etat va reprendre la relève de l'Eglise en faillite et assumer l'esprit absolu porté autrefois par l'Eglise. Il substitue la philosophie à la foi. Hegel, lors de son passage à Berne, au début de sa vie, avait défendu le Pays de Vaud contre la république patricienne de Berne. Il défendait les droits de l'homme. Mais il va bientôt considérer l'Etat totalitaire comme la médiation nécessaire du passage à la communauté humaine dont la Trinité chrétienne est le mythe. Il prend parti pour Napoléon. Il croit que l'empire prépare les individus à l'universel, fondement de l'Etat mondial qui mettra fin à la conscience malheureuse suscitée par le christianisme.

Hegel a été obsédé par la religion révélée. Elle représente pour lui la dernière étape avant le règne de la philosophie. Le christianisme est la dernière lueur de la foi avant le triomphe de la raison. S'il a critiqué l'obscurantisme des philosophes du XVIII^e siècle, il reste bien un des leurs. Il s'en différencie en reconnaissant la place nécessaire que le christianisme a eue dans l'histoire. Il lui reconnaît sa vérité relative, sa médiation.

Au moment de la Révolution française, l'Eglise catholique surtout apparaît en recul sur l'esprit de l'univers. Il lui reproche son attachement à des réalités qui ne dépendent pas de l'homme, comme la présence objective de Jésus dans l'eucharistie. Le protestantisme a eu le mérite de se dégager de l'objectivisme, mais il porte en lui le germe de sa propre destruction. Germe propre au christianisme qui se croit une totalité qui

se suffit à elle-même, qui se coupe du monde et finit par ne plus peser sur l'évolution du genre humain, qui se développe hors de lui et sans lui. Engagé dans le monde, le christianisme ne le spiritualise plus. Luther avait prévu l'essentiel lorsqu'il avait établi le principe de la liberté et de la réconciliation spirituelle comme réalité entièrement intérieure à l'homme. Mais il a continué de croire à un contenu hors de l'homme, la Bible. La crise de l'Eglise est le signe du passage de la conscience déchirée à la conscience universelle réconciliée.

Hegel remarque que l'athéisme qui s'oppose à la religion révélée a les mêmes conséquences que cette dernière, il n'est que son inverse. Croyant et athée introduisent l'homme dans le mauvais infini. Dans les deux cas, Dieu est chosifié, transformé en puissance objective, séparée, à l'image du maître et de l'esclave. Un christianisme qui met en Dieu tout ce qui est bon en nous et ne reconnaît en nous que nos péchés, ne peut aboutir qu'au fanatisme et à l'échec. Aussi l'heure de l'esprit a sonné. « L'esprit est déjà mûr, dit un texte de Hegel cité par Clavel, pour se consacrer sous sa propre figure et oser rétablir son unité primitive (grecque) avec soi-même dans laquelle la souffrance et toute la gravité de son déchirement (chrétien) seront à la fois assumées et sereinement supprimées. »

Chapitre cinquième

DIEU OPIUM DU PEUPLE

(Marx 1818-1883)

I.

Marx prétend modifier la conception que l'homme se fait de sa pensée. Il entend changer la société humaine, objet final de toutes les philosophies allemandes de son temps. Il veut rendre réels les droits proclamés par la Révolution française. Il invente la révolution finale. Ce n'est pas la philosophie qui dirige la société, mais la société qui secrète la philosophie. Ce n'est pas la culture qui détermine l'économie, mais l'économie qui détermine la culture. Ce n'est pas la structure visible qui est la

raison des infrastructures, mais l'inverse. Le projet de Marx est d'inventer une nouvelle science économique qui renouvellera le monde.

La philosophie qui se prend pour un Absolu est une idéologie, c'est-à-dire un ensemble de représentations dont l'origine est inconsciente et qui découlent d'une conception erronée de l'histoire. Prises comme des Absolus, les philosophies et les religions sont les masques d'une classe au pouvoir pour maintenir ses intérêts aux dépens d'une classe exploitée. La révolution finale, c'est la Révolution par l'action révolutionnaire, la praxis. Pourtant la philosophie sera conservée, non plus comme ensemble de représentations en soi, mais uniquement comme critique qui dénonce les idéologies et fait prendre conscience à la classe exploitée qu'elle est dupe de croyances qui l'aliènent. De toute façon, Marx rejette le primat de la philosophie sur l'engagement révolutionnaire, sur la praxis. Critique des idéologies et praxis mènent ensemble le combat de la libération de l'homme, c'est la dialectique marxiste.

Autre différence avec Hegel pour qui la philosophie mène le monde. La libération conçue par Marx ne consiste pas à nous délivrer de l'immédiateté de la nature. Qu'est-ce que cela peut bien faire que le soleil tourne ou la terre ! L'aliénation n'est pas l'objectivation de l'homme par la nature, elle est l'aliénation de l'homme par l'homme. Là est le problème. La vraie libération se situe au plan social, c'est là qu'il faut entreprendre la révolution.

II.

Marx est pourtant profondément marqué par l'esprit de son temps qu'il projette sur la question sociale. Nous y retrouvons l'Absolu, le conditionné et le lien dialectique. L'Absolu, c'est la matière ; le conditionné, c'est l'homme ; le lien, c'est la praxis. L'homme constitue l'histoire même, il est le porteur de la contradiction qu'il doit supprimer. Il marche vers une société sans classe où tous les droits de l'homme seront vécus en plénitude.

L'histoire façonne les hommes, individus et peuples. Elle fait les différences entre ce qui est essentiel et accidentel, entre ce qui est conforme à la bonne nature (il y a Rousseau chez Marx), et ce qui lui est contraire, comme l'exploitation de l'homme par l'homme. Lorsque le

passé devient dominant (« le mort fait le vif »), il rend prisonnier de la fonction, du métier, de la profession, du travail. L'homme est soumis à ses œuvres. L'histoire est une lutte continuelle entre classes dominantes et classes dominées. Mais ce ne sont pas les classes qui engendrent la lutte, c'est la lutte, c'est le devenir qui engendre les classes. La lutte est première, elle exprime la matière primordiale, elle est la contradiction vécue. (Hegel est toujours présent à Marx.) Cette lutte est d'essence révolutionnaire, lutte qui apparaît surtout à l'âge industriel. De même que chez Hegel, le devenir aboutit au séjour bienheureux du savoir absolu, chez Marx, la lutte révolutionnaire se termine à la société sans classe, paradis des droits de l'homme réalisés.

L'âge industriel de la machine a exaspéré les contradictions entre les propriétaires capitalistes de la machine et les travailleurs servants de la machine. La lutte s'exaspérera aussi longtemps que la propriété privée ne sera pas abolie au profit de la propriété collective. La lutte est arrivée à son paroxysme. Marx a vu l'évolution qui fit passer des machines manœuvrées à bras d'homme — comme le métier à tisser — aux machines qui travaillent par leur propre énergie, l'énergie de la nature. Il a vu que tout le travail n'était pas uniquement un travail humain. Mais, pour que sa doctrine économique subsiste, il ne raisonne que sur les machines à bras d'homme pour établir ainsi sa plus-value, à savoir que le travail collectif est tout et que le capital privé est une exploitation. Il peut alors conclure qu'en augmentant les machines à bras, le nombre des travailleurs augmente et que les bénéfices s'accumulent dans les mains de quelques capitalistes. Marx est resté figé au passé des vieilles machines à bras. C'est qu'au fond sa théorie est beaucoup moins économique que philosophique.

Philosophique, parce que Marx s'intéresse avant tout à l'homme lui-même, à cet homme que la Révolution française révèle. Sa conception économique-sociale se définit par des relations humaines. Il dénonce dans l'économie capitaliste l'aliénation que constitue le rapport entre maîtres et esclaves. Aliénation d'autant plus grave qu'elle se présente sous les masques d'idéologies religieuses et philosophiques qui situent l'infini hors de l'homme. Aliénation qui résulte des rapports économiques que les hommes créent entre eux. L'aliénation sécrétée au niveau de l'entendement de l'objet et du sujet se traduit économiquement par le rapport du maître et de l'esclave : la capitaliste sujet et l'ouvrier objet.

Chez Marx, le concept du collectif, du communisme, de l'ensemble est tellement fondamental qu'il représente la seule réalité : le genre humain. La collectivité crée les individus. Ici encore nous percevons Hegel avec son primat de l'universel. Le sujet de l'existence, c'est l'humanité, seule autonome, terme final de l'homme communautaire, du « Nous » qui réalise l'identité de l'objet et du sujet. Alors les droits de l'homme seront réalisés, le chosisme ne sera plus que dans les choses, les hommes seront tous des sujets à part entière. Pour cela, il faudra surmonter les effets négatifs de la division du travail qui limite l'individu et conduit à l'exploitation des uns par les autres, en vertu de la propriété privée et du libre-échange. La réconciliation de l'humanité avec elle-même exige la lutte finale.

III.

Marx n'a jamais pensé que l'issue de la lutte finale dépendait de l'existence de partis socialistes et communistes. Le terme de l'histoire est eschatologique, il dépend d'un processus qui découle de l'industrialisation. Mais la fatalité passe par notre liberté. Comme chez Hegel, l'infini se réalise par le fini. Les internationales sont le levain de la révolution eschatologique. En tout cas, aucune décision individuelle ne peut changer le drame historique, ni aucun rêve spéculatif. Seules les forces du collectif, l'action, la praxis sont efficaces. Jamais Marx ne s'appuie sur l'amour et la justice, il attend tout du processus historique.

Pourtant Marx se garde bien de mépriser le rôle des idées, de l'idéologie. Il entend créer la philosophie critique des systèmes économique-sociaux. Non plus une philosophie à la mode des kantien pour sortir de la naïveté du « cela est », mais une philosophie de la démystification du social. Ce qui étonne dans cette démystification, c'est le style. Il nous fait assister à un drame d'abstraction : le Capital, le Marché, le Prix, la Valeur, l'Argent, la Propriété, les Forces objectives, la Religion, la Révolution, l'Histoire. Entités qui entrent en jeu et se déduisent sous la haute juridiction de l'Histoire. Tout à partir du Capital, « la chose mystérieuse ». La démystification a pour but de montrer que toutes ces hypostases dérivent du système capitaliste, perversion des relations humaines. La critique doit faire voir que c'est le capital privé qui est la source de tout le mal, qu'il faut lui substituer le capital collectif, substituer au droit privé d'entreprendre et d'échanger, l'autogestion

collective et la planification. Alors l'économie ne dépendra plus des forces objectives mais uniquement des forces subjectives, c'est-à-dire d'hommes devenus sujets et non plus objets du marché et de l'échange, non plus machines mais personnes.

Comment démystifier le capital privé ? Marx entend montrer qu'il n'est qu'une accumulation du travail. En résumé, le capitaliste demande au travailleur de travailler une semaine et ne lui verse qu'un salaire correspondant à une demi-semaine de travail. Il empêche l'autre demi-semaine, ce qui lui permet de constituer son capital privé. Celui-ci n'est donc que du travail. La plus-value est arrachée à l'être des travailleurs qui n'ont d'autre droit que de subsister pour travailler. La plus-value découle du marché du travail libre dans lequel les travailleurs deviennent une valeur marchande. Tout est mesuré par l'argent. Tous sont chosifiés aussi bien les capitalistes que les travailleurs. Telles sont les conséquences de la propriété privée, source de toute l'infrastructure capitaliste, source de l'exploitation de l'homme par l'homme. Propriété privée qui permet de monopoliser les moyens de production par une petite fraction de la société.

IV.

Marx va pourtant situer le capitalisme dans le processus historique et dire sa vérité. La critique démystifie mais aussi explique. Le capitalisme fut lui-même une révolution de l'économie féodale. Il a accéléré le passage de l'outil à la machine, mais il a engendré à son tour une nouvelle féodalité. Il engendre une nouvelle classe, la classe prolétarienne. Encore une fois, ce ne sont pas les capitalistes qui sont à l'origine du phénomène, mais le capitalisme, le système. Celui-ci déclenche une dialectique inéluctable. Il transforme la classe des travailleurs en pur instrument de travail. Il en fait des machines dépourvues de tout caractère humain, des zéros d'humanité. Il en fait une classe qui correspond à l'être de Hegel, une classe vide, une classe de types d'hommes qui apparaissent pour la première fois dans l'histoire, les prolétaires à qui il ne reste qu'une seule raison de vivre : faire la révolution. Ainsi la classe ouvrière est révolutionnaire ou elle n'est pas. La critique aide les prolétaires à devenir révolutionnaires en les faisant prendre conscience de ce qu'ils sont, des hommes exploités, sans aucune dignité humaine, mais destinés à mettre fin à la société de classes.

Pour cela, la révolution doit être d'abord une prise du pouvoir politique en vue de l'avènement de la société auto-gestionnaire, sans classes ; celles-ci n'étant que des ensembles illusoire, d'un type de production économique.

Enfin, la lutte doit s'en prendre aux forces qui favorisent le capitalisme : les religions. Impossible de donner à l'homme sa dignité en posant au-dessus de lui un être transcendant. Dieu est une source d'aliénation comme le capital privé. Les Eglises sont les alliées des exploiters. Il faut les détruire : la religion est l'opium du peuple.

Chapitre sixième

CONTRE UN DIEU CRUCIFIE

(Nietzsche 1844-1900)

I.

Nietzsche écrit à la fin de sa vie : « Je suis le premier à avoir découvert la vérité ; je suis le messager de la Bonne Nouvelle. Ce n'est qu'à partir de moi qu'il est à nouveau des espérances. » Nietzsche, il faudrait plutôt dire Zarathoustra. Sans doute, Nietzsche se croit le prophète d'une ère nouvelle, il pense moins à lui-même qu'au personnage quasi biblique, imaginaire, tiré des profondeurs de l'antique Iran et de l'Inde mystérieuse. Nietzsche, Heidegger s'en souviendra, n'accepte de l'Occident que les présocratiques, Anaxagore et, avant tout, Héraclite. Il rejette les vingt-cinq derniers siècles de notre civilisation dont il annonce la fin irrémédiable, très particulièrement celle du christianisme et de toute religion. Il se croit le premier à dire la vérité, non pas en la découvrant, car selon lui, nulle vérité ne préexiste à la conscience qui la produit, mais en la proclamant en prophète et en sage, au-delà de toute la philosophie pré-kantienne, kantienne et post-kantienne : il est le premier.

Le message est simple et décisif : « Dieu est mort ». Dieu, du reste, n'a jamais existé hors de l'illusion de ses adorateurs. Il fut une croyance nécessaire pour dresser l'humanité, par la peur des peines éternelles, par l'absurdité du péché originel et du rachat de l'homme par un

Rédempteur, le Crucifié. Le temps est venu de se libérer de tels phantasmes et de prendre conscience que l'homme n'a d'espérance qu'en lui-même. Gardons-nous de penser que Nietzsche entend promouvoir l'athéisme. Si l'affirmation de l'existence de Dieu est une stupidité, sa négation l'est tout autant. Le problème de Dieu est dépassé. Il ne se pose plus. L'organe qui posait Dieu a disparu. L'absence de religion ne suscite plus aucune interrogation. L'ère nouvelle est la suffisance de l'homme, au point que la mort de Dieu devient une source de sérénité. Le message est lié à l'acceptation résolue de notre finitude et à son complément nécessaire, le Retour éternel de tout ce qui fut, est et sera. La mort de Dieu, comme la mort de tout ce qui passe est l'entrée dans la vie, extase d'un instant de plénitude. Le message est l'inversion du christianisme, l'avènement d'un paganisme triomphant et parfait.

Loin d'être pessimiste comme l'un de ses maîtres Schopenhauer, Nietzsche entend annoncer un message d'espérance et de bonheur. Il exalte l'éros. Comment ne pas penser à Herbert Marcuse ? Avec combien plus de profondeur. L'éros mettra fin à l'agapè, cette charité chrétienne, cette piété miséricordieuse du Rédempteur, du Crucifié et du Ressuscité dont Nietzsche a une telle horreur. Nietzsche est Antichrist.

II.

Faire l'homme à l'image de Dieu, c'est rendre l'homme exécration comme l'est le Dieu vengeur du Crucifié. C'est rendre l'homme vindicatif, jaloux, obsédé d'une justice de marchands. Plutôt la guerre qui exalte la race germanique et se transformera en guerre d'idées pour engendrer l'humanité des surhommes.

Le problème de la vengeance suppose celui du mal. On sait que Zarathoustra, le Zoroastre iranien, attribuait l'existence du bien à un dieu bon, et l'existence du mal à un dieu mauvais. Pour Nietzsche, rien ne peut séparer le bien et le mal ; le mal est conjoint au bien, comme la décadence au renouveau, la douleur au plaisir, l'angoisse à l'extase, la mort à la fête. La dualité du bien et du mal se dépasse dans le Retour éternel, loi unique et fondamentale de l'univers, présent à chaque instant, source de l'extase. Surtout il ne faut pas identifier cette loi à un nouvel Absolu qui surplombe la conscience de l'homme, le rabaisse

et le conditionne. Tout ce qui prétend surplomber ou transcender l'homme, le transforme en être de ressentiment et de vengeance, en être culpabilisé par la notion de péché, en être de mauvaise et de fausse conscience. Le Retour éternel, c'est Lucifer, à la place du Saint-Esprit, dans le Dieu trinitaire des chrétiens.

Pure comparaison, car c'est l'homme qui va prendre la place de Dieu, l'homme qui se met au-dessus du bien et du mal. Nietzsche s'en prend à Kant qui, après avoir détruit la croyance en Dieu dans *la Critique de la Raison pure*, la ramène dans *la Critique de la Raison pratique*, comme un renard qui retourne dans sa cage après l'avoir brisée. L'absurde Dieu du devoir ! L'homme n'est pas appelé à dire « je dois » ou « je veux » mais « je suis ». Il n'est ni esprit d'une belle âme, ni corps d'une bête, ni animal raisonnable d'un philosophe. Pour reprendre la distinction entre exister et être, l'animal raisonnable existe, mais il n'est pas. Il existe soit comme l'enfant attaché au présent, soit comme un adulte déterminé par un passé et un avenir. L'homme véritable est un « je suis » dans le dépassement de la pesanteur de l'espace et du temps. L'homme véritable est le surhomme qui s'écrie : « Oui, je t'aime, ô éternité ! »

III.

C'est par la volonté de puissance que l'homme passe de l'animal raisonnable à la surhumanité, de la nature à la surnature, de l'angoisse à l'extase, du vide de l'esprit à la plénitude du corps, de la turbulence des instincts à la liberté absolue, des sentiments vulgaires de pitié, de justice et de charité, au courage du mépris, de la domination et de l'éros. Le christianisme, le plus pernicieux des modèles, s'oppose à la loi de sélection, soutient les faibles, les déshérités, les races inférieures et corrompt les peuples forts. Il est une religion d'esclaves, une sociologie des économiquement faibles, une culture de la médiocrité.

Le fond de la vie est volonté pour Nietzsche comme pour Schopenhauer. Chez celui-ci la volonté aboutit à des représentations, source d'une platitude philosophique. Chez Nietzsche, la volonté provoque des jugements de valeur : elle est une volonté de puissance, capable de mettre fin à toute révolution sociale et d'installer la surhumanité extatique. Elle en a le pouvoir, parce qu'elle a la force de rouler la pierre impossible du passé, le poids du temps, les essences des philosophes,

le « to ti einai », le « quod quid est », le « cela était ». Elle assure le triomphe des valeurs, de la plus haute, celle qui imprime le caractère de l'être au devenir, la majesté du fleuve à son écoulement, la permanence du centre à la mobile circonférence, l'océan à l'agitation des vagues, la beauté de la forme à la grisaille du multiple. Ce qui vaut le plus se réalise à coup sûr, l'apogée de la volonté de puissance, c'est le surhomme ouvert au Retour éternel.

Mais qu'est-ce que ce Retour éternel, centre de gravitation de ce nouvel héliocentrisme ?

IV.

Le Retour éternel enveloppe le cosmos et donne sa cohérence au surhomme. Chaque instant récapitule le passé et l'avenir. Le Soleil est présent à tout le parcours des orbites planétaires. La nuit de notre Terre ramène la splendeur du jour. L'instant de joie rachète la douleur. Point de réalité transcendante hors de nous, substantielle et finale. Le Retour éternel célèbre la mort de Dieu, il exorcise tout pessimisme, tout athéisme, tout nihilisme.

Pour comprendre cette perte de soi dans la plus haute exaltation de soi, rappelons que la volonté de puissance ne produit pas des représentations d'objets et de sujets. Elle suscite des jugements de valeur qui constituent le fond de la théorie nitzschéenne. La vérité pour Nietzsche est ce qui donne des raisons de vivre, de l'énergie, de la force pour vaincre. Elle n'est jamais une découverte, elle est toujours une création. La vérité n'est que la valeur ou la qualité préférée dont la base est le plaisir ou la douleur ressentis dans notre corps : les vaches pour le bouvier, dira Kierkegaard ; l'extase du Retour éternel pour le surhomme. La valeur n'est jamais une fiction imaginative par laquelle la belle âme s'introvertit et renonce au monde des phénomènes. L'extase est inséparable des qualités de notre monde, comme le centre l'est de la circonférence. La réflexion sur soi ne trouve que le vide. L'extase du Retour éternel est conjoint au déroulement temporel et spatial. L'esprit est un avec le corps et le corps avec l'esprit. Le Retour éternel est un jugement de valeur dans lequel sujet et objet disparaissent dans l'extase du « je suis ».

V.

Nietzsche est à la fois pénétré de la philosophie post-kantienne qu'il abhorre, et de la pensée de l'Inde qu'il affectionne. Déjà Kant avait identifié le monde et la connaissance que nous en avons ; nous ne connaissons que le monde que nous construisons. Avec les post-kantiens, Nietzsche rejette tout arrière-monde, toute chose en soi, toute substance. Pour lui, la conscience du surhomme et le Retour éternel ne font qu'un, comme l'océan et la vague, le nirvana et les apparences, le soi et le moi, l'esprit et le corps.

De tels jugements de valeur relèvent de la vision cosmologique que Nietzsche emprunte à l'énergétique de William Thomson. Tout provient du fluide électrique, éternel mouvement cyclique sans aucune entropie. Il n'est que qualités, et toutes les qualités se reflètent dans le mécanisme cellulaire. Nos cellules font apparaître aussi bien les qualités sensibles, les couleurs et les sons, que les qualités intellectuelles et morales des jugements de valeur. Le fluide électrique est indissolublement matière et esprit. Ce n'est que par métonymie que nous mettons le corps d'un côté et l'âme de l'autre ; nous prenons la partie pour le tout. Ainsi la biologie donne une explication universelle. Ce n'est pas que Nietzsche s'intéresse à la science qui n'est pour lui que du vulgaire affiné. Anaxagore est son maître à penser : tout est dans tout. Seuls les jugements de valeur font préférer ceci ou cela selon les plaisirs ou les douleurs ressentis. Point d'évolution linéaire, point de progrès, point de finalité. Tout revient au point de départ, à ce qui fut et sera toujours.

Les qualités nous sont données comme des faits, mais nous décidons de la valeur. Nos jugements sont toujours des jugements incarnés, il n'y a pas de connaissance immaculée. Les grands événements ne sont que des changements de conscience. Les œuvres humaines, les idées, les croyances ne sont la plupart du temps que les marques d'habitudes sociales. Nous devons nous méfier du spectacle que nous nous donnons à nous-mêmes. Le jugement de valeur va du dedans au-dehors, sinon il n'est rien.

VI.

Kant a voulu abolir la métaphysique pour faire place au Dieu de la morale. Nietzsche abolit la morale pour susciter le surhomme. Il se

veut immoraliste par rapport aux morales antérieures. On pense à André Gide.

Les morales antérieures transportent en raison l'instinct de conquête et de possession. Elles naissent de la lutte d'abord des collectivités pour se conserver, puis de la domination des chefs, des fauves, prêtres, rois, philosophes, savants. C'est le stade de la morale des maîtres qui imposent leurs distances aux foules. La justice est une création des puissants qui savent que la foule aime à être commandée, heureuse comme la femme soumise, pourvu qu'elle adore celui qui commande. Enfin, viendra la révolte des esclaves, des faibles et des déshérités, morale du troupeau, la Révolution française.

La Révolution française avec sa trilogie « liberté, égalité, fraternité », avec l'illusion du progrès, avec sa ruée sur les biens de consommation, annonce la décadence irrémédiable de l'Occident. La victoire des foules sonne le crépuscule de la créativité. Les valeurs sociales se transforment en divinités. Le dressage recommence avec le fonctionnariat. La démocratie est le dérivé abâtardi du christianisme. Comme lui, elle crée un esclavage volontaire et sublime, elle transforme les ouvriers en machines volontaires et heureuses. Elle renouvelle le sacerdoce universel. Elle résulte d'un sang pollué. Ne parlons pas de droits imprescriptibles de l'homme, c'est revenir à l'aberration chrétienne des droits divins.

La société est un fait de race et non d'idées. Celles-ci ne sont que conséquence de la race. Le fond des sociétés est biologique. La grandeur des civilisations ne dépend pas de la morale, mais des jugements de valeur qui dépendent eux-mêmes du fluide électrique. L'univers n'attend plus rien des révolutions sociales qui, pourtant, doivent précéder le renouveau de l'humanité. Pour Nietzsche la décadence fait partie intégrante de la vie et est suivie de renaissance. Le vide appelle la plénitude. La décadence finale prépare la civilisation des surhommes.

VII.

Nietzsche se veut le prophète d'une morale nouvelle, exclusivement fondée sur l'individu. Schopenhauer identifie les individus à l'océan, l'autre n'est que le moi et le moi que l'autre. L'altruisme et l'égoïsme coïncident. Nietzsche fonde sa morale sur une cosmologie absolument

atomistique. Certes, comme chez Anaxagore, tout est dans tout, tout sort et retourne du fluide au fluide, mais toujours à travers des entités irréductibles entre elles, qui se font, se défont et se refont. Les individus sont incompatibles entre eux. La solidarité ne va pas de soi ni dans les familles, ni dans les métiers, ni en politique. L'individu est au-dessus de l'espèce, il n'existe ni genre ni catégorie.

Mais en chacun de nous, la volonté de puissance est capable de produire l'extase et de réconcilier les individus. Chaque individu crée son univers. Il ne dépend que de lui-même. Sa plus haute expression est la liberté, non pas celle de l'instinct libertaire, mais celle qui s'exprime dans la maxime : « Fais ce que toi seul peux faire. » La morale nouvelle consiste en la liberté de produire le jugement extatique, celui de la valeur suprême du Retour éternel. Le modèle de l'individu est Zarathoustra : *der Einsamste*, l'individu le plus solitaire. Le résultat de la nouvelle morale : les individus s'harmoniseront dans l'extase qui seule est capable de réconcilier le bien et le mal.

VIII.

Le Petit Larousse écrit que les aphorismes de Nietzsche ont eu une grande influence sur la théorie du germanisme raciste. Sans doute, mais ce serait tronquer la pensée de Nietzsche que de l'arrêter à l'hitlérisme. La volonté de puissance, je l'ai déjà remarqué, suppose le racisme mais comme un passage qui mettra fin au racisme, à la démocratie et au christianisme. L'humanité des surhommes vivra l'extase du Retour éternel dans la précarité de l'instant.

Nietzsche entend se désolidariser de Marx et de Hegel, tous deux esclaves de la culture historique et du progrès linéaire. Ils écrivent pour le passé, pour les morts. Il se défend d'être philosophe, un penseur qui s'entend à rendre les choses pour plus simples qu'elles le sont. Cependant, il conserve les thèses fondamentales du devenir et de l'Absolu avec cette différence qu'il n'y a jamais de progrès, que le même cycle revient sans cesse, que $A = A$. L'impossibilité de penser la contradiction n'équivaut pas à l'impossibilité de son existence. La philosophie religieuse qui rejette la possibilité de l'existence des contradictions, a pour fonction de calmer l'éros et de produire l'hypnose. Le sujet personnel et le sujet transcendantal sont des illusions.

Aussi Nietzsche entend revenir au sens étymologique du mot philosophie comme amour ou volonté de sagesse, lutte pour atteindre la sagesse, l'extase du Retour éternel. Elle délivre l'homme de toute finalité et l'oppose au penseur qui arrange des représentations. Elle ramène la volonté au centre du « je suis ». Elle est l'art d'oublier la pulvérisation de l'espace et du temps, au-delà de la science et sans renier cette dernière. Elle s'attache à la minute la plus sublime de la vie.

La sagesse est la fille de Dionysos, contre le Crucifié, que Nietzsche distingue absolument de Jésus de qui il ne dira jamais un mot de mal. Il le tient pour une belle âme qui s'est enfermée dans une béatitude paysanne. Un introverti qui s'estimait en relation immédiate avec l'Être éternel, sans dogmes ; le seul vrai chrétien, le seul bouddhiste occidental. Mais Nietzsche s'oppose violemment au Crucifié, personnage inventé par le juif Paul, qui aurait projeté en Jésus, le Dieu vengeur de l'Ancien Testament.

Dionysos que revit Zarathoustra n'est pas le vulgaire jouisseur animal, mais le voyeur érotique de l'éternel Retour. Non pas un voyeur d'idées, mais le voyeur extraverti sur la beauté des phénomènes. L'art a le privilège du voir parfait, un art issu d'une surcharge de forces génétiques et créatrices, capable de cristalliser, au sens de Stendhal, le Retour éternel à partir d'un tableau, d'une symphonie, d'un texte poétique, d'une architecture. Par l'art, l'antiquité grecque est devant nous. Le phénomène partiel entraîne l'univers, l'extase de l'instant éternel, l'éros en plénitude.

Mais c'est surtout la femme qui délivre la volonté de puissance. Non pas l'amour qui donne des ailes aux imbéciles, mais l'amour mystique, précédé de la plus grande détresse, celle de l'absence : Ariane de Dionysos, Iseut de Tristan, Marguerite de Faust, Cosima de Nietzsche. Ce n'est pas dans les bras de cette dernière que Nietzsche donnera son dernier soupir, mais dans ceux de sa mère. Maurice Clavel en est ému.

Le nettoyage par le vide de Maurice Clavel

I.

La raison est la source de la béatitude, écrivait Descartes, son usage peut seul assurer le parfait contentement de l'esprit. Voilà ce que Maurice Clavel ne peut supporter, ce qu'il dénonce chez les maîtres penseurs Fichte, Hegel, Marx et Nietzsche auxquels il faut joindre Schelling, dans la mesure où ce dernier prétend être plus théologien que poète. Clavel répudie toute philosophie et quasi toute théologie. L'une et l'autre sont, pour lui, l'orgueil de l'entendement et la répétition perpétuelle du péché originel. Le démon se tient derrière les philosophes et les théologiens. Tandis que la science et la foi, c'est l'humilité. La Raison est le masque de Lucifer. Elle injecte dans toute la philosophie surtout moderne la répugnance contre Dieu. Dès lors, il ne s'agit plus, pour Clavel, de redresser la raison, mais de la rejeter, d'en nettoyer la pensée humaine, faire le vide.

Pourtant je me garderai de conclure que Clavel est un fidéiste et qu'il nie toute crédibilité humaine de la foi chrétienne, toute apologétique. Ce serait le comprendre en surface. Son dernier ouvrage *Deux siècles chez Lucifer* est une protestation contre le fidéisme. Clavel n'est pas entré dans l'Eglise sans avoir vu que le marxisme, la philosophie rationaliste et tant de platitudes théologiques, s'opposent non seulement à la foi mais à l'existence profonde de l'être humain. Pour lui, la foi expulse les ténèbres d'une raison qui se suffit à elle-même. Clavel expérimente le désir essentiel de l'esprit qui fait s'écrier avec

saint Augustin : « Sans toi, Seigneur, à qui irions-nous ? » La foi le met en contact avec Dieu à travers toute l'existence, elle dévoile ce que cache le savoir. Loin d'être une évasion, elle libère la liberté et donne force aux droits de l'homme. Elle ne crée pas des Narcisses qui se mirent dans la voûte céleste, elle ne poursuit pas des essences, mais elle éveille en nous une apologétique propre à notre civilisation, celle de l'échec de la culture fondée sur le règne de la Raison. Elle éclaire en nous l'aurore qui précède et engendre le sentiment fragile de notre ressemblance à Dieu, hors de tout système. Comment Clavel serait-il un vulgaire fidéiste, lui qui ne cesse d'affirmer notre profonde nature spirituelle : « Dieu plus intime à moi que moi-même », « Tu étais en moi et j'étais hors de moi. » Ce qui lui fera écrire que Dieu ne peut être ni un avec nous, ni surtout deux. C'est que la foi n'est ni un concept ni un système, mais la rencontre du Dieu vivant.

II.

Clavel écrit sa lettre apologétique en réponse à un livre d'André Glucksmann. Cet ancien communiste dénonce l'entreprise philosophique des maîtres penseurs qui ont fabriqué notre culture depuis deux siècles : Fichte, Hegel, Marx et Nietzsche. Ils ont voulu construire une humanité nouvelle fondée sur la seule Raison. Tous ont sacrifié leur foi à leur science. Tous proclament que l'Homme existe par soi en vertu de cette Raison omnisciente, identique à l'Absolu. Toute soumission, toute dépendance, toute obéissance est aliénation. Toute révélation qui vient du dehors de l'Homme l'asservit. Loin donc de rejeter le problème de Dieu, de Jésus-Christ, du christianisme et de l'Eglise, ils le mettent dans le coup et prétendent le réduire rationnellement comme les savants interprètent les autres phénomènes. Les religions sont des naïvetés comme la rotation du soleil autour de la terre. Le centre de la pensée humaine n'est pas hors de l'Homme, mais l'Homme lui-même.

La révolution copernicienne de la philosophie, souligne Clavel, coïncide avec l'expérience de la Révolution française, expérience de la liberté, de l'égalité et de la fraternité universelle fondée uniquement sur l'Absolu de l'Homme. Expérience que la philosophie moderne doit accomplir. Hegel dira que les cieux sont descendus sur la terre avec

la Révolution française, que la pensée pure est le savoir de cette Révolution, événement décisif de l'Humanité, plus important que le christianisme qui en est l'annonce.

Ainsi la Révolution française devient le programme d'une philosophie à la fois politique et spéculative : la norme de l'Etat socialiste des fonctionnaires avec Fichte, de l'Etat libéral bourgeois avec Hegel, de la société prolétarienne sans Etat avec Marx, pour finir avec Nietzsche, au triomphe du surhomme contre la Révolution française elle-même. Tous évacuent la foi surnaturelle au nom de l'Absolu, la Raison : Science parfaite de Fichte, Histoire explicative de Hegel, Société égalitaire de Marx, Retour éternel de Nietzsche. Tous proclament que la libération finale de l'Homme passe par le vendredi-saint d'un Etat qui doit utiliser les hommes par la loi pour les rendre libres, quitte à concevoir l'Etat comme un moyen transitoire et légitime en raison de sa fin sublime.

André Glucksmann souligne la contradiction entre le projet des maîtres penseurs et la réalisation de leur programme. Leur philosophie de l'Absolu identifié à l'homme a pour conséquence nécessaire la servitude, l'inégalité et la haine. Leur Etat produit inéluctablement les camps de concentration et le Goulag. Le rejet de Dieu révélé a entraîné l'éloge de la guerre, de la force, de la contrainte, de la violence, de la terreur. En partant de la liberté illimitée, ils ont abouti au despotisme illimité.

Maurice Clavel approuve les réflexions critiques de Glucksmann et juge les maîtres penseurs à leurs fruits. Il en déduit que l'homme est mort dès qu'il renie le Dieu vivant. Alors apparaissent les idoles, les sosies de Lucifer. Pas de projet humain qui ne soit qu'humain. Le rapport avec Dieu est le tout de l'homme et non un aspect partiel. Tout est superstructure idéologique avant la rencontre du Dieu vivant. Les maîtres penseurs sont les inspirateurs de l'Occident et ses fossoyeurs. L'homme fermé sur lui-même par les systèmes d'émancipation universelle s'aliène et détruit la démocratie. L'être humain est image de Dieu ou n'est rien.

III.

Clavel sait que faire intervenir le diable provoquera le rire. Tant mieux. Au moins prendre le diable comme une hypothèse euristique ! Pourquoi pas ? dirait Bachelard. Pourquoi ne pas étudier les maîtres penseurs au-delà de leurs pensées ? Oui, le diable est une plaisanterie tant

qu'on en reste aux diableries, il ne l'est plus lorsqu'il s'agit de Lucifer, astucieux et secret, qui se présente sous la figure d'un Libérateur, d'un Ami, d'un Consolateur, d'un Prophète du paradis sur terre, d'un Portelumière. Il se tient derrière le philosophe comme Jésus derrière les humbles. Le XVIII^e siècle s'en prenait directement à Dieu. Avec Fichte, Lucifer s'insinue avec plus de malice ; avec Hegel, il passe à l'attaque ; avec Marx et Nietzsche, il dévoile son jeu. Il part de la foi chrétienne, non plus pour la supprimer mais pour la corrompre. Lucifer dans les tentations les plus hautes en vue de pénétrer l'inconscient de l'humanité par la superbe des sages de ce monde. Clavel de conclure : l'idée que la ruse contre Dieu ait pour auteur une personne vivante s'impose si Dieu existe.

Il n'est pas facile d'évacuer la foi chrétienne pour lui substituer la Raison lorsque l'on a été un croyant. Il y a risque de sombrer dans la dépression, la névrose et la folie. C'est ce qui arriva à la plupart des maîtres penseurs qui furent des croyants et même des pasteurs. Clavel en fait une analyse existentielle en partant de la théorie de Foucault : « La névrose est la cohérence absurde qui approfondit, en se développant, la contradiction qu'elle prétend surmonter, et le compromis loin d'être surmonté est, en dernier ressort, l'approfondissement du conflit. Le malaise se déroule dans le style d'un cercle vicieux. » Ainsi les systèmes des maîtres penseurs seraient l'expression symbolique de leur vie intime. Lucifer est un agent de contradiction aussi bien personnelle que sociale. La liberté uniquement fondée sur l'homme se piège nécessairement.

IV.

C'est à Kant que Clavel recourt pour réfuter les maîtres penseurs. Kant est, pour Clavel, le plus grand génie qui fut et qui sera. Il a dit le dernier mot au sujet de la métaphysique et de toute philosophie, il a nettoyé l'homme de tout orgueil en le disposant à l'humilité de la foi. Mais il fut infidèle à lui-même, il prit peur de sa formidable découverte qui le plaçait dans la solitude irrémédiable de l'être fini. Après avoir fondé la critique libératrice de l'entendement, il rétablit l'existence de Dieu par la raison pratique. Il fournissait alors les prémisses dont les maîtres penseurs allaient tirer leurs conclusions. Bien plus, Kant pensait, à la fin de sa vie, constituer lui-même une nouvelle métaphysique qui réponde aux trois

questions fondamentales de la foi : que puis-je savoir, que dois-je croire, que m'est-il possible d'espérer ? Ce fut le désastre de la critique.

Cette dernière avait montré qu'il n'existe que deux moyens de mettre les hommes d'accord : la logique et l'expérience. La première n'apprend rien, elle consiste seulement à mettre de l'ordre dans l'exposition de nos connaissances. Seule l'expérience apporte des connaissances nouvelles et peut faire progresser la pensée, l'expérience fondée sur la sensibilité, les sciences de la nature et les mathématiques. Clavel loue Leibniz d'avoir réfuté la définition cartésienne de la force, pour lui substituer une définition scientifique qui recourt aux sens. Les sciences de la nature sont seules valables, parce qu'elles permettent de découvrir comment nos à priori construisent le monde objectif, comment le spectateur ne retrouve que lui-même dans le spectacle. Kant dénie ainsi à la raison pure le droit et la possibilité de connaître par elle-même l'Absolu, l'Etre, la Chose-en-soi, Dieu, l'âme. Il dénonce ainsi toute métaphysique future comme illusion naturelle. Notre pensée est terrestre. Impossible de savoir le tout de l'univers. Pas d'idéologie globale. L'au-delà des sens est interdit depuis le péché originel qui, selon Clavel, a eu pour effet de nous séparer de l'Etre, et de nous enfermer irrémédiablement dans l'espace-temps construit par l'homme.

En résumé, Clavel retient deux affirmations de Kant : la chose-en-soi existe et fonde la possibilité de la foi chrétienne. La chose-en-soi est un mystère et interdit à la Raison de se soumettre la foi chrétienne. Tel est le fond de son apologétique.

V.

Clavel n'admet de Kant que les formes à priori de l'imagination, l'espace et le temps, et les formes à priori de l'entendement, les catégories. Il rejette tout le reste. Nous ne pouvons même pas savoir si nous sommes un sujet pensant. Notre pensée ne pourrait n'être en nous qu'un « ça parle » comme l'entend le structuralisme. Il se moque de toutes les valeurs et ne croit pas aux droits fondés sur l'homme. L'homme laissé à lui-même ne connaît que des intérêts et que des passions. Tout passage à l'universalisation des valeurs revient à imposer aux autres sa propre volonté. La civilisation chrétienne, c'est à vomir. Non pas des idées chrétiennes devenues folles, mais folles parce que idées.

En conclusion, il me semble qu'il y a chez Clavel une philosophie implicite qui contredit sa pensée verbale. S'il avait vécu, il aurait peut-être revu bon nombre de ses impressions sauvages, telle celle d'un dialogue impossible entre la raison et la foi. Il rejette la raison pour autant qu'elle s'identifie au savoir absolu qui prétend saisir l'essence de tout. La foi est fondée critiqueusement par le rejet d'un tel savoir qui a montré son inanité. Son apologétique est un nettoyage par le vide ou refus d'une Raison capable d'assurer la béatitude de l'homme. Il ne peut supporter la substitution de la Raison à la Révélation, de l'Absolu à Dieu, de la liberté à l'obéissance de la foi, des droits humains aux droits de Dieu, de l'autonomie absolue du sujet humain à l'image de Dieu en nous. Ce qu'il entend affirmer, c'est qu'il n'existe pas de liberté hors de la transcendance de Dieu et hors de la transcendance de l'homme par rapport au monde. En définitive, seul Jésus ressuscité d'entre les morts libère la liberté.

Le Dieu vivant

Chapitre premier

ORIGINE ET DECADENCE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

I.

La philosophie moderne tire son origine de l'opposition, qui deviendra croissante entre l'image du monde que donne le sens commun, le monde naturel, et l'image de plus en plus sophistiquée que construit la science. Une telle opposition aurait pu jaillir, il est vrai, dès l'antiquité. Les anciens ont passé d'une image de la terre plate surmontée d'une coupole céleste, l'image de la Bible, au géocentrisme de Ptolémée. De plus Archimède apportait une méthode qui est déjà celle de la science moderne. Il a fallu le génie de Descartes, le véritable initiateur de la philosophie moderne, pour délivrer la pensée de toute extériorité naïve et la situer uniquement dans le rapport de l'objet et du sujet, l'un et l'autre immanent à la conscience. Toute la philosophie moderne s'inscrit dans ce rapport.

L'importance de cette révolution allait devenir une catastrophe pour la foi religieuse. L'homme allait se replier sur lui-même et tendre à devenir ce qu'il se veut, Homme avec majuscule à la poursuite d'une destinée d'abstractions. La philosophie se subordonnera la théologie et la foi elle-même. Le bonheur consistera dans la satisfaction de tous les désirs jugés raisonnables, au mieux idéal stoïcien, pénétré d'une certaine idée de Dieu, un Dieu selon Voltaire ou Rousseau. En tout cas, mépris pour la scolastique, rejetée d'un tour de main (elle n'y prêtera que trop

le flanc), comme justification des préjugés et des aberrations scientifiques. Sans doute le chaud et le froid (la thermodynamique restera un hapax), les couleurs et les sons demeurent toujours à l'horizon des objets scientifiques mais comme vraisemblance dont nos besoins vulgaires ne sauraient se passer. Les écologistes commencent de donner plus d'importance à cet horizon.

La philosophie moderne suscitera des juristes qui se proposent de construire un Etat ou une Société qui mettra fin à l'être naturel, pour le remplacer par des hommes égaux, libres et frères, en vue d'une transparence totale.

II.

En son début cartésien, la philosophie moderne interprète le rapport objet-sujet comme un rapport entre un « je pense » et des pensées ou idées, entre *cogito et cogitata*, mes pensées ou idées étant des représentations du réel. Avec Kant, le rapport objet-sujet se ferme sur lui-même. Il signifie encore l'existence d'une réalité hors de la conscience, la chose-en-soi, mais inconnaissable. Le sujet constitue entièrement les objets, il n'y a plus de monde naturel, il n'y a que le monde de l'homme, le spectateur crée son spectacle. Le monde est phénomène. Enfin, pour Husserl, comme on le verra, le sujet et l'objet n'ont même plus le caractère de phénomènes constitués une fois pour toutes par des catégories immuables, ils deviennent des horizons fuyants et n'ont de permanence qu'en vertu de propositions mathématiques qui, elles-mêmes, depuis le début du XIX^e siècle, cessent d'être considérées comme des certitudes absolues.

La philosophie moderne bâtie par Descartes sur l'intuition des idées claires et distinctes s'est identifiée à une méthode logico-mathématique. L'Absolu s'éclipsera au moment où la mathématique se relativise avec la problématique nouvelle des parallèles. Après s'être subordonné la foi chrétienne, elle s'incline devant la science et se transforme le plus souvent en scientisme. Elle tend à disparaître de l'enseignement, du moins comme discipline autonome, pour devenir une curiosité historique.

III.

Descartes a réduit les images aux idées. Deux types d'idées : les idées confuses expriment les qualités sensibles, couleurs, sons, chaud et

froid, les vraisemblances du sens commun. Qui reste à ce niveau ne peut distinguer s'il veille ou s'il dort, ni sortir du scepticisme des anciens et accéder à la certitude absolue. Descartes établit son doute d'abord au niveau des idées confuses, des préjugés des sens, de l'existence du monde extérieur. Jamais il n'a mis en doute la méthode logico-mathématique, l'affirmation que $A = A$. Il n'a jamais mis en doute qu'il pensait. Il entend mettre en évidence la séparation du corps de l'âme, attribuant à celle-ci toute la connaissance. C'est par l'évidence immédiate de sa pensée qu'il surmonte le doute occasionné par les idées confuses. Qu'il pense est pour lui un jugement fondé sur l'esprit pur, jugement singulier, intuitif, immédiat, lié analytiquement à sa propre existence. Impossible de ne pas penser que j'existe lorsque je pense. J'aurai besoin d'une autre évidence, non pour garantir que je pense, mais pour garantir mes souvenirs, l'existence du monde extérieur, les chaînes du raisonnement mathématique. Cette seconde évidence est donnée par le second type d'idées, les idées claires et distinctes. J'y reviendrai.

Appuyé sur l'évidence concrète de sa pensée, Descartes rejette la logique aristotélicienne de l'extension et de la compréhension des concepts, base du syllogisme. Il lui substitue des chaînes de relations $a = b$, $b = c$, donc $a = c$. Il n'y a plus d'implicite, mais des lois d'ordre. Avec un succès d'autant plus merveilleux qu'il réduit la géométrie à l'algèbre. Dès lors l'enseignement cesse d'être une méthode d'acquisition de la science pour devenir une vision. L'idée de contenu devient accessoire, c'est la déduction qui décide, quitte à recourir finalement à l'expérience. Le réel deviendra du mathématisé. Une philosophie deviendra un système cohérent à partir d'un point de départ donné. La vérité est absolue, elle est ou elle n'est pas. La certitude ne comporte pas de degré, elle est entière ou nulle.

Descartes reviendra à la sensibilité dans la mesure où ce recours peut s'exprimer en idées claires et distinctes, comme celui qu'il pratiquera dans l'optique, mais qu'il manquera lorsqu'il voudra donner la loi de la conservation du mouvement ; pour lui la quantité de mouvement était le produit du volume par la vitesse. L'étude de la lumière n'a rien à voir avec les couleurs ni l'étude du son avec la sonorité, car les couleurs et la sonorité sont des idées confuses et obscures. Il leur manque ce qui permet de traduire le réel.

IV.

Pour Descartes, en effet, le passage au réel s'opère en vertu des idées claires et distinctes. La clarté est faite de la présence actuelle de l'idée à la conscience. La distinction des idées provient de leur parfaite séparation entre elles, comme l'idée de carré est parfaitement distincte de l'idée de cercle. Les idées du sens commun peuvent bien être claires comme la douleur, mais elles restent confuses. On ne sait en quoi consiste leur nature, elles sont une source d'illusion, de passion, de précipitation, de mythe diront les maîtres penseurs. Seules les idées claires et distinctes permettent de passer à la réalité de ce qu'elles représentent.

Mais comment légitimer un tel passage ? Descartes résout la difficulté en éclaircissant un second doute, celui du mauvais génie qui se jouerait de notre pensée en nous faisant prendre le faux pour le vrai. Il va trouver l'idée claire et distincte, dans l'intuition de la conscience, qui rend impossible l'existence d'un tel mauvais génie.

J'ai l'idée d'un être parfait et infini, l'idée de Dieu. Or l'idée de perfection infinie signifie son existence actuelle et l'impossibilité de tromper, sinon elle ne serait plus ce qu'elle signifie. Elle est une idée d'un tout autre ordre que celle de cent thalers, que celles de fini et d'imperfection. Dieu existe et se pose lui-même, non au sens où le néant se donnerait l'être. La réalité substantielle est un attribut de son essence comme l'est sa vérité infinie qui exclut toute fausseté. Or Dieu est la source des idées claires et distinctes, la source de ma conscience réflexive. Il est donc nécessaire que la réalité à laquelle ma conscience réflexive et mes idées claires et distinctes renvoient, existent, à savoir mon âme et le monde extérieur que la science découvre.

L'argument du mauvais génie est balayé. L'idée claire et distincte, représentation antérieure à ce qu'elle signifie, est une représentation vraie qui permet le passage à ce qu'elle signifie, elle vient de Dieu qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. Elle est une forme, un objet réel placé entre le sujet que nous sommes et l'objet qu'est le monde réel. Une réalité supérieure au monde extérieur et inférieure à Dieu. Ce n'est donc pas le soleil lumineux et chaud qui est réel, mais le soleil mathématisé par les astronomes, l'idée claire et distincte de l'astre du jour. Descartes revient aux substances qu'il identifie à l'étendue des géomètres et non aux formes substantielles des scolastiques, formes issues des idées confuses.

V.

Descartes a construit une philosophie close sur elle-même. Il loge la foi chrétienne dans un compartiment séparé. Le surnaturel est l'inconnaissable, du surajouté, du plaqué sur l'homme. Dieu a été le coup de balai pour chasser le mauvais génie. Mais le coup de balai est continu, car sans Dieu il n'y a ni philosophie ni science possibles, parce que sans lui il n'y a plus aucune assurance intellectuelle.

Les disciples de Descartes, Malebranche, Leibniz et Spinoza n'ont pas altéré le fond du système. Ils le travaillent de façon profonde sans modifier l'essentiel. Malebranche substitue aux idées innées la vision en Dieu des idées divines. Leibniz substitue aux substances étendues l'infini de substances ponctuelles, les monades, au point que la naissance et la mort, l'étendue et le temps, ne sont que les illusions de la pensée confuse. Spinoza simplifie en posant dès le départ de l'ordre cosmique et spirituel l'idée d'une substance divine unique qui explique tout.

VI.

Avec Kant, la philosophie moderne est à son apogée. Ses disciples suivent leur maître, le transforment et le nient. Je l'ai exposé dans la première partie. Il reste à voir le déclin.

La philosophie avec Husserl apprend la modestie et avec Heidegger elle se saborde, de Socrate à Nietzsche elle a oublié l'essentiel.

Husserl tient fermement à la coexistence nécessaire du monde du sens commun et du monde scientifique, la coexistence des deux images. L'explication revient toujours au monde de nos sens sans lesquels la science est un échafaudage en l'air. Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont dans leur vie quotidienne en passant par le rude chemin de la science. Il s'agit de créer une philosophie rigoureuse, mathématique, de l'objet et du sujet. Il reste kantien, mais le rôle du spectateur n'est plus ni affirmé ni nié. Il faut rester entre l'objet et le sujet pour construire des idées sans prétention ni d'objectivation parfaite ni de subjectivisation parfaite. S'approcher le plus possible du monde et de la conscience. Sans jamais épuiser le sens. Il n'y a pas de dernier mot. Le phénomène est provisoire. D'où le rejet du réalisme et de l'idéalisme. Ni chose-en-soi de Kant ni Absolu des maîtres penseurs.

Les idées sont des constructions à priori dont la valeur dépend de leur fonction explicative. Elles dépendent d'un mouvement de la conscience qui constitue à la fois l'objet et le sujet pensant. La conscience est essentiellement mouvement intentionnel, fournisseur de sens et de signification, constitutive de prédicats, d'idées, d'essences. La philosophie devient une épistémologie qui ne décide pas de l'existence, mais de la cohérence du discours. La raison n'est plus la faculté de l'Absolu, mais une marche progressive de l'élucidation du monde et de l'homme.

Conséquence importante, la conscience n'est plus représentative, mais significative comme un doigt qui montre le vécu. La distinction entre qualités premières, espace, temps, mouvement, et qualités secondes, couleurs, sons, chaud, froid, qui fut si importante en scolastique et en philosophie classique, est sans importance. La perception est l'activité première et fondamentale. Elle donne le vécu : perception-perçu, vouloir-voulu, amour-aimé, antéprédicatif-prédicatif. Tout se ramène au rapport vécu-thématisé, en un voir non de l'universel mais de ce qui est ici et maintenant, la factivité, connaissance directe qui précède la réflexion. Husserl établit des régions du voir, celles de la nature extérieure et de la nature intérieure. Disjonction entre le monde naturel et le monde spirituel, irréductibles entre eux. Dans le monde spirituel, distinction du « je » et du « nous ». La question de leur origine est irrésolue.

VII.

Heidegger entreprend de faire reposer la philosophie sur un autre fondement que ceux de la logique mathématique, du langage et des idées qui se solidifient en Absolus, en hypostases, en réalités substantielles. Il est proche des poètes, des artistes et des croyants, plus intuitif qu'analytique et déductif. Le philosophe doit permettre au don de soi de se réaliser. La foi est la structure fondamentale de l'être humain, plus affectif qu'intellectuel. On se sent dans l'ambiance de Nietzsche. Il prétend corriger tous les philosophes.

Le philosophe n'est plus celui qui pense les choses en concepts, mais celui qui s'ouvre à la totalité de l'Être. Non pas l'être du discours que Socrate a inauguré, mais l'Être perçu par les présocratiques. Impossible de faire de l'Être une réalité substantielle comme de l'identifier à Dieu et faire de Dieu l'Être absolu. Impossible de réifier des abstractions, des idées, des essences. Il faut abandonner un tel langage pour découvrir

le seul langage authentique. Ce dernier ne s'identifie jamais au rapport d'objet et de sujet. En rester là, c'est manquer la vérité de l'Être. C'est regarder les couleurs comme si la lumière n'existait pas, l'arbre sans voir les racines. C'est être prisonnier des cultures passagères, des religions mythiques, de sciences humaines inauthentiques. C'est voir les hommes à travers les statistiques et l'égalitarisme démocratique.

La philosophie consiste à passer de ce langage utilitariste au langage qui se libère du rapport logico-mathématique de l'objet et du sujet pour unir indissolublement lumière et couleur, racine et arbre. Un tel langage se maintient dans la finitude que nous sommes. Il tire son origine de l'homme comme porteur de sa propre lumière, racine de toutes ses activités. Le propre de l'homme est d'être le chandelier de l'Être, lumière de tout ce qu'il éclaire. Dès lors, le problème de Dieu et de la religion cesse d'être un problème philosophique. Fini de parler d'idéal, d'absolu, d'infinitude. Non plus à regarder les hommes dans leur rapport d'animal raisonnable, mais dans celui de leur intersubjectivité affective. Langage de l'amour qui refuse toute coïncidence avec un Absolu. Il ne s'agira plus de transcendance mais de temporalité, de finitude et d'angoisse devant l'inéluctable destin de la mort. La vérité de l'homme s'exprime par son engagement pour rien.

Jean-Paul Sartre exprime bien l'aboutissement et le déclin de la philosophie moderne : l'homme, projet de Dieu, est une passion inutile. Son scepticisme s'est largement répandu dans la littérature, les arts et les moyens audiovisuels.

Chapitre deuxième

ECHEC DE LA POLITIQUE ISSUE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

I.

La philosophie moderne est une idéologie globale en tant qu'elle explique tout par les idées de l'homme. La politique est une idéocratie en tant qu'elle prétend soumettre toute la conduite humaine aux idées des philosophes et toute la nature même humaine aux hypothèses des savants.

La Révolution française fut un progrès pour l'humanité. Mais si elle a brisé une société de castes qui exagéraient les différences entre les hommes et cela au nom de Dieu, elle a fini par susciter en Occident et dans le monde entier de nouveaux clivages. S'il est trop simple de faire dépendre la politique uniquement des idées, comme si les passions et les intérêts étaient simplement marginaux, on s'aveugle en refusant aux idées une importance de premier plan, ne serait-ce que de colorer les passions et les intérêts. La politique moderne est impensable sans la philosophie moderne qui lui a donné son origine, son accompagnement et son déclin. Le vide de Dieu se solde par le vide de l'homme, la liberté illimitée, pour reprendre Maurice Clavel, par la servitude. Alexandre Soljénitsyne, Claude Bruaire, Bernard-Henri Lévy sont du même avis.

Le problème de Dieu a disparu par la proclamation des droits divins de l'homme, écrit Claude Bruaire. Cela ne vient pas d'une mutation de l'espèce humaine, mais du primat donné à la Raison d'expliquer Dieu par l'homme au lieu d'expliquer l'homme par Dieu. Or, c'est bel et bien la philosophie qui, ayant d'abord mis le christianisme entre parenthèse à la Renaissance et avec Descartes, puis en l'expliquant comme un mythe à partir de Pierre Bayle et des encyclopédistes, allait permettre à la Révolution française de construire une société comme si Dieu n'existait pas, comme si l'homme était son origine et son propre destin.

II.

On ne saurait exagérer l'influence de Jean-Jacques Rousseau sur la Révolution française. Il a proposé de construire la démocratie sur le peuple et sur la loi fondamentale du suffrage universel. La moitié plus un exprime la volonté générale de tous et de chacun, puisque au départ est supposée l'abnégation de tous et de chacun au processus du nombre. En politique comme en philosophie la méthode est la même, logico-mathématique. La supposition d'une abnégation de tous et de chacun est un postulat abstrait, imposé du dehors au nom de l'idée démocratique. L'autonomie absolue appartient à la collectivité.

D'autre part, un peuple autogestionnaire est à la fois autogestionné. Si une telle identification de l'activité et de la passivité était possible, il n'y aurait plus besoin de police. Il y a un élément contradictoire dans

la conception occidentale de la démocratie au point que Bernard-Henri Lévy peut écrire que l'autogestion généralisée, c'est la généralisation de la surveillance, une liberté sous les flics, la violence à l'ordre du jour. Sans doute, comme on l'a dit, la démocratie est le moins mauvais des régimes, plus que tout autre elle implique l'éducation de la conscience des citoyens. La philosophie moderne s'est proposé de former la conscience humaine, fondement d'une société de droit. Mais, dès Kant, le droit repose sur la contrainte et la force.

Dans une société où le droit n'a plus rien à voir avec la conscience, les citoyens en viennent à être souverains dans les affaires publiques et asservis dans leur vie privée. Le nombre ne peut être le seul droit de l'autogestion, sinon, comme le remarque encore Bernard-Henri Lévy, l'homme devient un numéro statistique, il perd tout droit à sa différence. Alexandre Soljénitsyne souligne que dans une telle démocratie, on ne voit quasi jamais l'autolimitation, mais quasi toujours l'autoextension des besoins. La démocratie tend à s'abolir dans une société de consommation dans laquelle la médiocrité favorise de plus en plus l'égoïsme des individus et des couples, des entreprises et des peuples. Comment éviter les guerres mondiales, la dénatalité galopante, le développement technique aveugle ?

III.

Soljénitsyne a mis en évidence le juridisme de nos démocraties occidentales. Il reconnaît la valeur d'une société de droit : « Une société où n'existe pas la balance juridique impartiale est une chose horrible, mais une société qui ne possède en tout et pour tout qu'une balance juridique n'est pas elle-même non plus vraiment digne de l'homme. Installée sur le terrain de la loi, sans vouloir aller plus haut, elle n'utilise que faiblement les facultés les plus élevées de l'homme. Le droit est trop faible, trop froid pour exercer sur la société une influence bénéfique. Il crée une atmosphère de médiocrité morale qui asphyxie le meilleur de l'homme. A partir d'un certain niveau, la pensée juridique empêche de voir les dimensions et le sens des événements. » Comment expliquer que nos démocraties ont été et sont encore si souvent opposées à la libre détermination des peuples à s'autogérer eux-mêmes ? Comment expliquer la lenteur de l'ouverture sociale ?

Karl Marx s'était rendu compte que le triomphe de la légalité formelle proclamée par la Révolution française laissait insoluble les grands problèmes posés par l'âge industriel et l'avènement du prolétariat. Mais lui aussi ne respecte pas les différences entre les hommes sinon celle du plus fort qui écrase le plus faible. Tous les partis qui s'en réclament sont des partis totalitaires pour qui la fin justifie n'importe quels moyens. J'y reviendrai.

Lorsque seules comptent la légalité et le nombre, l'Etat de droit tend à déformer la conscience des citoyens. Tout ce qui n'est pas défendu est permis. Ne pas être pris, voilà la sagesse ! L'Etat ne saurait être considéré comme le fondement ultime du droit. L'homme a des droits antérieurs à la légalité, tel ce droit des gens que les martyrs de tous les âges n'ont cessé de revendiquer. Assurément, l'Etat est une institution nécessaire. Une société sans Etat de droit est un état de terreur. Seul un Etat de droit permet l'existence des libertés individuelles et des groupes, mais un Etat de droit ouvert à plus haut que lui-même, à la justice, à l'équité, à la fraternité.

IV.

La Révolution française a eu deux résultats contraires qui s'annulent l'un l'autre. L'Etat de droit avec son concept purement juridique et l'Etat totalitaire avec sa terreur. La séparation complète de l'éthique et du droit aboutit à se moquer de la majorité ou du moins à la manipuler. Sans doute ce n'est pas de la Révolution française que date le droit du loup sur l'agneau. Ce droit fut reconnu déjà au traité de Westphalie en 1648, où les nations européennes se transforment en puissances et donnent finalement le dernier mot à la force. L'Europe allait donner à l'humanité un triste exemple et s'affaiblir en même temps.

Ce ne sera plus aux puissances que croiront les révolutionnaires, mais au Duce, au Führer, au Secrétaire général du Parti. Fini la majorité plus un. Ils ne croient même plus à l'Etat totalitaire, mais au Führerprinzip, incarnation du Peuple, de la Race, de la Classe. La Révolution, dit Bernard-Henri Lévy, a bien moins l'amour de l'Etat que la haine. Le totalitarisme est le règne de l'Absolu devenu idole. Une idole qui suscite sans cesse des monstres à condamner pour régner. Tout membre de

la société vit dans la terreur d'être dénoncé demain comme dissident du régime. Pas de recours possible. Les princes et les rois chrétiens on pu trahir le message chrétien, mais il continuaient d'y croire. Pour le Grand Inquisiteur moderne, il n'y a d'autre message que son idéologie. L'autonomie absolue de Kant s'est concentrée dans une seule tête, l'Individu suprême. L'essence spirituelle des êtres humains tend vers zéro.

V.

Qu'il s'agisse du juridisme des démocraties libérales ou des fascismes, racismes et communismes, l'origine est toujours la même : les droits de l'homme fondés exclusivement sur l'homme. Les réflexions de Bernard-Henri Lévy sont ici pertinentes. Les démocraties libérales respectent l'identité fondamentale des hommes mais en la confondant avec un numéro. Les totalitarismes de droite ou de gauche s'arrêtent aux différences entre les hommes et entendent donner le primat au plus fort, peuple, race, classe. Le mal dans les deux cas vient de fonder l'Etat sur la force, au lieu de le fonder sur l'éthique et l'éthique sur Dieu qui seul peut garantir l'identité fondamentale des êtres humains dans la complémentarité de leurs différences. L'homme est un être spirituel avant d'être un être sociable. Il est sociable parce que spirituel. Le premier chapitre de la Genèse est éclairant. Dieu créa l'homme à son image, mâle et femelle. Il les créa ensemble homme et image de Dieu, aussi bien l'un que l'autre. Aucune supériorité de l'un sur l'autre. La différence sexuelle comme toutes les autres différences sont secondaires et complémentaires. L'éthique, c'est d'abord l'affirmation de l'identité, de l'image divine, le refus de toute aliénation, mais aussi l'acceptation des différences.

Il les créa à l'image de Dieu, c'est affirmer qu'il n'y a pas de droits et de devoirs sans loi, pas de loi sans justice et pas de justice sans relation à Dieu. Fonder la politique sur l'éthique, c'est reconnaître que notre autonomie personnelle et collective s'enracine dans une hétéronomie, dans cette image de Dieu, plus essentielle que toutes les contingences, civilisations, cultures, races, institutions. Le progrès de l'homme est le progrès de son image divine, fondement de l'unité et de la paix du genre humain. La distance entre Dieu et nous devient à la fois la raison de notre intimité profonde et de notre convivence avec les autres.

Cette image permet de dévoiler l'existence du mal et sa nature. Notre mal est la démesure, faire Dieu à notre image au lieu de consentir à être la sienne. C'est le refus de reconnaître en tous et en chacun la même image de Dieu. C'est l'aveuglement, nous ne voyons plus que l'hétéronomie divine est plus intime à nous-mêmes que notre autonomie et que c'est elle qui nous rend libres. L'histoire est entre nos mains en raison de la présence créatrice et permissive de Dieu.

VI.

L'image de Dieu en nous, lorsqu'elle devient réflexive, s'appelle la conscience morale. Elle nous sépare des fauves. Elle n'est ni l'idée de l'Infini en nous, ni l'absolu du devoir, mais bien la voix de Dieu en nous, traduction de son image qui nous appelle à reconnaître un frère en tout homme qui vient en ce monde, dès le sein de sa mère.

La conscience personnelle des magistrats et des citoyens est seule capable de limiter la politique par l'éthique, de donner aux lois leur relation à la justice, de subordonner le pouvoir au service et l'avoir à l'être. D'abord par une constitution politique qui soit conforme à l'éthique. C'est la conscience personnelle qui refuse envers et contre tout de transformer en absolu l'Etat, le Parti, la Science, l'Art, la Philosophie, la Religion et l'Eglise. C'est la conscience personnelle qui saisit le sens des événements, la caducité des situations, la valeur du dialogue. C'est elle qui nous arme dans le combat contre l'immoralité, la corruption, la médiocrité et la violence. La conscience morale est à l'opposé de la conscience sartrienne, cette mauvaise foi où je m'aperçois comme un objet devant les autres et où je chosifie les autres.

Ce ne sont pas les idées qui donnent le dernier mot, ni des principes comme $A = A$, ni un Etat qui a la prétention d'inculquer le sens ultime de la vie humaine en accaparant tous les moyens d'éducation et d'information. Ce qui est premier pour la conscience, ce sont les personnes réelles dans l'urgence d'être aidées matériellement et spirituellement.

L'être spirituel que nous sommes et la société dans laquelle nous vivons ne sont jamais tout faits mais sans cesse à faire. Dieu connu est à connaître encore. Il n'y a pas de conversion et de politique achevées. A chaque génération le travail recommence.

Chapitre troisième

LA CRISE DE LA FOI SE SITUE AUJOURD'HUI BIEN PLUS DANS L'INTELLIGENCE QUE DANS LA MORALITE

I.

Le refus de croire vient moins peut-être de l'opposition directe au message de la foi, du reste si souvent mal compris que d'un repli de l'homme sur lui-même, auquel tend la philosophie et de la politique modernes. Le refus s'oppose bien plus à la raison de croire qu'au contenu de la foi.

L'essentiel dans l'acte de foi est l'assentiment à la Bonne Nouvelle en raison de Dieu qui la propose. Dieu se révèle, voilà ce que je crois d'abord et voilà ce que l'incrédulité moderne ne croit pas. Il n'en a pas toujours été ainsi. L'incrédulité d'autrefois s'opposait bien plus au contenu dogmatique qu'à l'existence de la révélation.

En tout temps, l'existence du mal, les scandales de l'Eglise et l'attrait du monde ont suscité des contestations. Max Scheler converti à la foi chrétienne finit par abandonner toute croyance en Dieu à cause de l'existence du mal. Comment l'Amour infini peut-il permettre l'enfer ? On peut dire avec Paul Claudel que Dieu n'est pas venu expliquer ce mystère mais l'assumer lui-même sur la Croix, ou avec François Varillon, que la souffrance est un attribut éternel de Dieu lui-même, le mystère reste inexplicable. D'autres reprochent aux Eglises d'avoir succombé à la tentation totalitaire, même si leur message de liberté continuait d'être proclamé, sans parler du contre-témoignage de chrétiens qui ne valent pas mieux que les autres. Mais aujourd'hui, tout en subissant l'attrait d'un monde aux possibilités merveilleuses et l'angoisse d'une catastrophe possible, il semble que la philosophie moderne a pénétré l'intelligence et l'a rendue opaque à la lumière divine.

II.

Déjà la Renaissance proclamait la scission entre la culture et la foi. Les scolastiques eux-mêmes s'y laissèrent prendre en reconnaissant l'existence d'une double finalité : la finalité d'une nature humaine

considérée en elle-même *natura pura*, orientée vers Dieu uniquement comme auteur de la nature, et la finalité de la grâce qui s'ajouterait en surcroît. Très rapidement l'attention se porte quasi exclusivement sur l'état de nature pure, autosuffisante, au point que la grâce deviendra chez de nombreux théologiens un surplus providentiel pour réaliser l'homme naturel du décalogue. Un tel penchant, présent déjà chez Montaigne, constitue le centre même de la pensée de Descartes. Au XVIII^e siècle, Rousseau et Voltaire rejettent la finalité surnaturelle en sauvegardant encore l'existence du Créateur, qui sera niée avec Diderot et bien d'autres de l'Encyclopédie. La Révolution française tombera un instant dans le ridicule de la déesse Raison. Les maîtres penseurs réduisent la Révélation et toute religion à la mesure de l'homme qui s'attribue le pouvoir de l'explication universelle.

Tel est le fond de la crise actuelle de la foi judéo-chrétienne. Le message est ébranlé dans la possibilité même de le recevoir. Comme si pour nier la lumière, on crevait les yeux, comme si pour nier la parole, on détruisait l'oreille. Ce sont les yeux et les oreilles de l'homme qui sont atteints dans la crise actuelle. Ce n'est plus la science en tant que telle qui s'oppose à la foi, comme ce fut si souvent le cas au temps passé, mais c'est la philosophie qui habite le savant, la culture, l'école.

III.

Maurice Clavel rejette toute métaphysique pour faire place à la foi chrétienne. Ce fut en quelque sorte la position de Karl Barth qui dit ne pas plus savoir pourquoi il croit en Jésus-Christ que pourquoi il s'est levé de son lit sur tel pied. Sans doute la foi est plus puissante que toutes nos spéculations dont aucune ne peut nous la donner. Mais une rupture absolue entre la nature et la grâce ne rend-elle pas la grâce impossible s'il est vrai que la grâce s'exprime par le moyen de notre nature et que son message est accessible même à l'incroyant, du moins dans sa présentation ? La grâce sans le concours de l'homme n'est-ce pas nier l'incarnation, sombrer dans le docétisme, concevoir la lumière sans les yeux et la parole sans les oreilles ? Aussi est-il naturel que des chrétiens comme Sören Kierkegaard et Rudolf Bultmann, imbus de la philosophie moderne aient essayé de l'harmoniser avec la foi chrétienne. Je m'arrêterai à eux plutôt qu'à Joseph Maréchal et Claude Bruaire par exemple.

Sören Kierkegaard se situe par rapport à la philosophie hégélienne et à la théologie luthérienne : philosophie du concept d'une part, rejet de la nature pure d'autre part. Il utilisera la dialectique non plus pour expliquer l'histoire mais le mouvement intérieur de l'homme aux prises avec son existence. Il définit l'individu par le Moi qui le distingue de l'animal moins par la supériorité de ses facultés que par sa supériorité sur l'espèce humaine. L'individu devient ce qu'il est lorsque son Moi est conscient de ce qui le constitue comme rapport de fini et d'infini, de possibilité et de nécessité, de temporalité et d'éternité. Rapport entièrement immanent au Moi. Le passage à la conscience dépend de l'effort de la volonté qui éprouve le sentiment angoissant et absurde dont le Moi ne peut se départir. Alors surgit le problème crucial : ce rapport est-il posé par le Moi lui-même ou est-il posé par Dieu ? De la réponse dépendent l'orgueil de l'incroyance ou l'humilité de la foi. Le « je pense, donc je suis » de Descartes devient « je crois, donc je suis ». Comme chez Karl Barth, il n'y a pas de conjonction entre la philosophie et la foi. Ou bien je suis chrétien et je vis dans la foi, ou bien je suis pécheur et je vis dans la philosophie. Pas de dialogue, mais choix absolu de part et d'autre. On n'est pas loin de Maurice Clavel.

IV.

Pour Rudolf Bultmann, disciple de Heidegger, la crise de la foi chrétienne est une crise de la connaissance, crise rendue inévitable par le passage de la conscience du mythe à la science. La Bible se meut dans la pensée mythique d'un monde supposé mû par des volontés supraterrrestres. Aujourd'hui la science conçoit l'univers exclusivement soumis à des lois que le savant découvre et peut mettre au service de l'homme. La foi ne peut être qu'une attitude de situation, totalement dégagée des images culturelles du passé. Elle n'a pas pour but de comprendre le monde, c'est l'objet de la science, mais de comprendre l'homme, de le révéler à lui-même et de l'élever au niveau d'un comportement d'amour et de fraternité.

A l'opposé de Karl Barth et de Sören Kierkegaard, la théologie doit se mettre à l'école de la philosophie, subordonner la foi à la science et montrer que la foi n'a rien de surnaturel et de mystérieux. Elle n'est pas affaire d'explication mais de comportement. Aussi doit-elle rejeter dans l'Écriture toutes les projections ontologiques. Les auteurs sacrés, conformément à l'univers mythique de leur époque, ont substantifié

Jésus de Nazareth en Verbe éternel. Or, le message du Christ est étranger à l'être qui fut projeté sur lui. Une fois dit, le message n'a plus aucun rapport avec celui qui l'a dit. La résurrection du Christ n'a d'autre sens que la foi en la résurrection, elle permet de comprendre la finitude de l'homme et le primat de l'éthique sur la spéculation. Luther déjà donnait plus d'importance au comportement de la foi qu'à la vérité de la foi.

Je ne puis m'empêcher de rapprocher de R. Bultmann Bernard-Henri Lévy, lorsque ce dernier rejette toute naïveté substantialiste qui donnerait un auteur à la Loi divine : « Deux millénaires avant Spinoza et Kant, écrit-il, la Bible découvre la double nécessité, subjective et objective, d'une idéalité transcendantale qui fonde en pérennité l'appréhension de l'éphémère. » C'est la démystification à la manière de Bultmann, le retour à la philosophie moderne qu'il prétend abhorrer. La foi juive est absorbée par la Raison.

V.

La crise de la foi en arrive à un tel point chez Jean-Paul Sartre qu'il prétend démontrer que Dieu ne peut exister. Pour lui, la conscience ne représente rien et n'est déterminée par rien. Elle creuse les phénomènes dans le bloc de l'être comme une taupe creuse ses couloirs dans la masse terrestre. D'où deux phénomènes immédiats : la paroi de la trouée que Sartre appelle l'en-soi et la trouée qu'il appelle le pour-soi. Autrement dit, l'en-soi est l'être et le pour-soi est la conscience. L'être est perforé, la conscience est perforante. La taupe, c'est la liberté. Je ne suis pas ce papier qui est l'en-soi et pourtant je le suis en tant que je perfore le trou sans lequel il n'y aurait pas de papier. Remarquons que l'idée de trou se trouve déjà chez Hegel, un des maîtres de Sartre. Chez ce dernier aussi, la liberté est absolue et fabrique le rapport objet-sujet, elle est une capacité illimitée de fabriquer, de néantiser, de faire des trous ontologiques, sans jamais arriver à faire une néantisation totale de l'en-soi. C'est justement ici que Sartre nous administre la preuve de l'impossibilité de l'existence de Dieu.

Sartre définit Dieu comme l'identité de l'en-soi et du pour-soi. Or, cette identité est impossible, donc Dieu ne peut pas exister. Identité impossible, parce que si le pour-soi néantisait tout l'en-soi, il se détruirait lui-même, comme le trou cesse d'exister s'il n'y a plus matière à trou.

Autrement dit, la pensée ne peut coïncider parfaitement avec l'être, elle a besoin d'un extérieur à elle-même pour agir. Dieu est impossible.

Chose remarquable dans la problématique de Sartre : l'impossibilité de Dieu se lie à l'absurdité de l'homme. L'homme est le projet absurde d'être Dieu. L'intersubjectivité est illusoire, magique et aliénante. Sartre nie l'ouverture qui permettrait la rencontre de l'autre. D'où l'impossibilité de la foi chrétienne.

Maurice Merleau-Ponty humanise en quelque sorte Jean-Paul Sartre qui fut son maître. Le rapport de l'en-soi et du pour-soi devient chez lui le rapport du vécu et du thématisé, du comportement et de la réflexion. La liberté cesse d'être absolue, immergée qu'elle est dans le vécu. Notre existence est entrelacs et chiasmes : je perçois pour penser et je pense pour percevoir. La perception est première. Il n'y a pas de perception de Dieu, donc pas de possibilité de le connaître. Le vécu est une absence totale de Dieu. Impossible de penser à son existence. La fraternité humaine est une fraternité qui exclut toute paternité. Notre horizon n'a pas de verticale, pas de surplomb. Tout est ramené à la connaissance objet-sujet.

VI.

La crise de la foi judéo-chrétienne se situe bien aujourd'hui à l'intérieur de l'intelligence. La philosophie moderne a structuré la conscience en opposition à l'homme religieux. Connaître consiste à construire indéfiniment des relations objet-sujet. Voilà ce qu'elle oppose en fin de compte à la foi chrétienne.

Chapitre quatrième

LA FOI CHRETIENNE, COMME DEJA LA PHILOSOPHIE, NE SE REDUIT PAS A LA CONNAISSANCE OBJET-SUJET

I.

Il ne s'agit nullement de faire d'une motivation rationnelle, la cause et le motif de la foi judéo-chrétienne qui a sa source unique dans la Parole de Dieu et le libre consentement du croyant. Il s'agit d'une condition

de la foi. Pour que le soleil pénètre dans la chambre, il faut ouvrir les volets. Nul ne dira qu'il suffit d'ouvrir les volets pour que la chambre soit éclairée, mais pour qu'elle le soit, il faut ouvrir les volets, condition nécessaire mais insuffisante. Je pense que la philosophie moderne s'oppose à la foi chrétienne non seulement en niant l'existence même de Dieu, mais tout autant en détruisant la condition de la foi, en rendant le sujet incapable de s'ouvrir à Dieu. Il apparaît du reste que l'exégèse rationaliste d'une Bultmann est moins l'interprétation du texte biblique que la projection à priori du rationalisme dans le texte lui-même. Il est remarquable que le protestant Bultmann reconnaît que l'Eglise catholique donne la véritable interprétation du Nouveau Testament tel qu'il a été composé par les auteurs sacrés. C'est le texte biblique lui-même que Bultmann entend réformer et acculturer à la philosophie moderne.

Mon propos est de montrer que la réalité existe indépendamment de la connaissance objet-sujet, qu'elle est autre chose qu'un phénomène. Elle n'existe que si Dieu la produit en la pensant. Le mot substance ne signifie rien d'autre qu'une réalité qui nous est présente par elle-même et dont la saisie dépasse infiniment la connaissance objet-sujet.

II.

« Ce n'est pas un discours, il n'y a pas de mots, leur voix ne s'entend pas : ce qu'ils proclament a retenti par toute la terre et leur parole jusqu'au bout du monde. » Le psalmiste laisse entendre, en parlant des astres, qu'il existe une évidence qui précède le langage. Telles aussi l'intuition amoureuse, l'intuition artistique, une rencontre, une poignée de main. Connaissance qui précède l'organisation logico-mathématique du rapport objet-sujet. Maurice Merleau-Ponty à la suite de Heidegger et des psychologues comme Jean Piaget ont redécouvert l'unité primordiale de notre chair, donnée antérieure à toute opposition du moi et du monde, perception antéprédicative, connaissance qui est une connaissance, dit Paul Claudel, sans laquelle les lois et les règles des systèmes n'auraient aucun sens. Pourrais-je me rendre compte que le soleil se lève et se couche, construire les théories astronomiques si auparavant je n'étais sensible aux jours et aux nuits ? Comment arriver au langage, si je n'étais d'abord informé par des gestes signifiants ? Si avant de connaître, je ne co-naissais avec la réalité ?

Ainsi il existe une évidence préconceptuelle d'un « il y a » qui précède toute articulation du langage et de la logique, un « il y a » présocratique, la chair au sens biblique, sans séparation d'un corps et d'une âme, la chair qui comprend en com-prenant ce qu'elle rencontre. Lumière qui précède le discours et seule capable de l'engendrer au point que le discours n'est intelligible que dans la mesure où la lumière de la chair lui reste intérieure.

III.

La philosophie est une réflexion sur notre co-naissance, alors que les sciences reposent sur une organisation du rapport objet-sujet. Elle ne peut pas se définir comme une connaissance par concepts et idées, ce qu'elle est devenue surtout depuis Descartes, Kant et ses disciples. Le travail conceptuel, la réflexion sur les idées ne la constitue pas, il en est seulement la condition nécessaire. La philosophie n'est pas une logique, ni une science au sens où la science utilise une méthode logico-mathématique. Elle s'enracine au-delà du rapport spectateur et spectacle. Elle n'attend pas une confirmation expérimentale parce qu'elle fait corps avec l'expérience primitive et primordiale de l'homme. Ce n'est pas une évidence de type $A = A$ qui est sa lumière, mais son enracinement dans un au-delà d'elle-même sans lequel elle ne pourrait exister.

La philosophie s'oriente vers l'être avant que l'être soit formulé par elle. L'en-soi et le pour-soi doivent co-naître avant d'être connus. L'objet et le sujet, le spectacle et le spectateur doivent être reliés avant de devenir relation, sinon il n'y aurait en-soi et pour-soi de rien, objet et sujet de rien, spectacle et spectateur de rien. Comme le disait Henri Bergson, ce n'est tout de même pas mon cerveau qui fait l'univers. Enfin, l'écologie vient nous rappeler que ce ne sont pas les relations scientifiques qui nourrissent les puits de pétrole, ni les relations économiques qui dirigent l'économie. L'univers et moi-même nous existons avant les perceptions et les concepts, avant même les gestes. Attitudes gestuelles, perceptives et conceptuelles inconcevables sans la réalité qui les engendre et leur donne un sens. Cette réalité première de l'univers et de moi-même est substantielle non parce qu'elle est étendue, monade ou lien de perceptions, mais parce qu'elle est indépendante de ce que j'en pense, comme la santé et la maladie sont indépendantes de l'idée que je m'en fais. Ce n'est pas ce que je pense

qui fait ce que le monde est et ce que je suis. La philosophie est d'abord la connaissance de notre co-naissance au monde.

Le néo-thomisme se situe dans la relation objet-sujet et s'élabore à travers la logique syllogistique d'Aristote, en prenant son point de départ dans la quiddité ou l'essence des choses sensibles. Il en reste au niveau du concept, à l'image d'un système logique. Il a beau distinguer le concept objectif de l'universel métaphysique du concept subjectif de l'universel logique, il part de l'à priori d'une distinction des facultés, comme le firent Descartes et Kant. Il part d'un type de civilisation et d'un type linguistique particulier, au lieu de commencer où naît l'être humain de toute race et de toute langue. C'est renverser la charrue et les bœufs. La philosophie naît avant les théories de la distinction des facultés et des distinctions qui s'ensuivent. Elle naît au berceau d'une évidence natale, à l'instant où l'homme dit « c'est » avant de dire « ce que c'est ». La réponse à « ce que c'est » est la dernière certitude qui arrive. L'essence est la dernière chose que nous pouvons un peu connaître. La philosophie est à l'inverse des mathématiques où l'on pose au début des définitions et des postulats, règles ou axiomes.

C'est pourquoi la philosophie n'est pas un enseignement à proprement parler, mais bien plutôt une communication où il s'agit de co-naître ensemble. Elle cherche à communiquer une évidence d'homme et non de logicien, de mathématicien et de savant. Une telle évidence d'homme ne dépend pas du philosophe. Fichte disait avec raison que ce que l'on choisit comme philosophe dépend de l'homme que l'on est. Celui qui refuse de partir de son expérience personnelle d'homme et qui s'enferme dans la cage des idées ne sera jamais qu'un idéologue. Tel Leibniz qui finit par tirer de ses idées que sa naissance, son vieillissement et sa mort ne pouvaient être que des illusions. Idéologie tout autant, la déduction marxiste de la venue du paradis sur terre à partir de la propriété collective.

Sans cesse la philosophie revient à la définition présocratique de Pythagore : philo-sophia, amour de la sagesse. Dans l'amour, ce n'est pas le sentiment d'être aimé et d'aimer qui est fondamental, mais l'Autre. Ainsi n'est-ce pas le système, l'organisation des concepts qui est premier, mais « que c'est » toujours plus fondamental que tous nos propos.

IV.

« Que c'est » n'est pas la chose-en-soi de Kant ni le « cela est » exsangue de Fichte. « Que c'est » constitue la réalité nourricière sans laquelle la pensée meurt, nourriture qui féconde la pensée, mais que la pensée doit assimiler pour que la lumière soit à la manière dont les couleurs deviennent présentes par l'œil.

La réflexion aboutit à une onto-logie, à un dire de l'être d'abord « que c'est » pour cheminer longuement à la recherche du « ce que c'est ». L'onto-logie n'est pas une phénoménologie. Ce serait confondre la source et le canal. Peu importe que ma sensibilité soit relative à mes organes, à leur situation, à la relation de fond et de forme, que je touche avec mes mains ou avec la sophistique électronique. En tout cela il s'agit du canal et non de la source. Le canal reste vide sans l'apport continuuel de l'énergie extérieure. Pourquoi les sciences elles-mêmes doivent-elles recourir sans cesse à l'expérience si elles n'avaient elles-mêmes pas besoin de « que c'est » ? Le rapport objet-sujet reste vide en dehors d'une présence du « que c'est ».

Le premier pas de la réflexion commence à la causalité, constatation proprement philosophique, passage du « que c'est » à « ce que c'est ». Les sciences modernes substituent à la causalité le rapport de succession entre objets. Elles organisent l'apparaître. On connaît la réfutation de la causalité par Hume et qui est bonne si l'on se place dans son idéologie. Impossible de déduire la causalité à partir du concept d'être sans commettre un cercle vicieux, c'est-à-dire sans se donner déjà ce que l'on se propose de démontrer. Le concept d'être ne contient la causalité que si on l'y met. Ce n'est pas le concept qui est la source de la causalité.

C'est la réalité substantielle du « que c'est » indépendante des concepts, qui entraîne la causalité dès que je me mets à réfléchir sur ma naissance, mon vieillissement et ma mort. Le « que je suis » me fait voir « ce que je suis », l'effet d'une cause de mon être, un être parmi d'autres et qui passe. Je ne suis pas la substance spinozienne qui est par en soi et par soi, mais une réalité en soi et par un Autre, quel que soit cet Autre, simplement les atomes peut-être.

En examinant le mouvement de l'effet à la cause, je remarque qu'il ne se réduit pas à un syllogisme, à une preuve de type logique. Les concepts, les jugements, les raisonnements contribuent à clarifier, mais ne donnent pas la force. M. D. Chenu dit justement qu'un tel cheminement n'est pas syllogistique, mais réductif, c'est-à-dire regard d'une relation immédiate de l'effet qui s'unit à la présence de sa cause. Aucun raisonnement ne peut faire comprendre cette relation sans le regard concret existentiel au-delà des concepts. Chez Descartes, il y a bien réduction de notre idée de perfection à l'existence de Dieu, mais cette réduction n'étant que d'ordre logique ne nous laisse qu'au niveau d'idées construites par nous-mêmes, qu'elles soient celle de cent thalers ou celle de la perfection infinie. Il n'y a pas de preuve ontologique à l'existence de Dieu.

D'où, dans cette réduction, l'importance d'une conversion de la raison à l'intelligence, de l'animal raisonnable à l'être spirituel que nous sommes. L'intelligence concrète qui s'origine à la co-naissance, est le fond de toutes les formes, de tous les chemins qui conduisent à la liberté et à l'existence de Dieu.

V.

Qu'il s'agisse de la liberté ou de l'existence de Dieu, le philosophe utilise bien moins le syllogisme que la réduction. Voir que nous sommes libres, c'est voir dans le concret de nos actes une dimension universelle qui me permet de déterminer moi-même le particulier. C'est ce que montre notre activité mentale logique et mathématique. La notion de cercle est la même toujours, partout et pour tous. Il faut donc qu'elle soit l'effet d'une réalité qui se sépare de la matière et qui est à la fois capable de se déterminer et de subsister sans matière. Réalité substantielle de la personne humaine irréductible à un individu matériel. Ce n'est pas le phénomène qui est fondamental, mais la réalité qui en est la cause. C'est pourquoi il est vrai de rechercher à devenir ce que nous sommes, maîtres de nos passions, responsables de nous-mêmes, ouverts à une destinée qui nous dépasse, êtres plus spirituels qu'animaux raisonnables, opposés à l'exploitation de l'homme par l'homme, résistant au despotisme, amis du dialogue et de la convivence fraternelle.

Pourtant la réflexion intime et la convivence fraternelle ne suppriment pas la solitude de l'homme ni son désir d'infinitude. L'univers peut-il me satisfaire ? Petit morceau de matière, je me pose la question de l'univers, question que l'univers ne se pose pas. Quel privilège ai-je sur l'univers et l'univers sur moi en regard de ce qui change ? Aucun. Morceau de l'univers que je suis et l'univers entier, nous changeons et proclamons notre dépendance d'une Source, comme l'effet l'est de la cause, une Source présente à tout le fleuve en son écoulement même et qui se nomme Dieu, quelles que soient les figurations qu'en donnent les religions et les théologies. Source moins atteinte par un raisonnement syllogistique que par une réduction plus certaine que toutes les élaborations conceptuelles. « Ce n'est pas un discours, il n'y a pas de mots, leur voix ne s'entend pas, ce qu'ils proclament a retenti par toute la terre jusqu'au bout du monde. »

VI.

La réduction qui nous ouvre à la présence actuelle de Dieu en toutes choses, conduit-elle à une autosuffisance de notre nature, à la conception d'une nature pure dont j'ai déjà dit un mot ? Pouvons-nous concevoir l'homme fermé dans la relation d'effet à sa cause, cette cause fût-elle Dieu ? Certes, la réduction implique que l'homme est un être essentiellement religieux, que « là où il n'y a plus Dieu, il n'y a plus d'homme non plus » (Berdiaev), « que pour connaître l'homme, il faut connaître Dieu et que pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme » (Paul VI), « que le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que par le mystère du Verbe incarné » (Jean Paul II).

La présence de Dieu en tout est déjà source d'un émerveillement inépuisable à l'origine des grands fondateurs de religions. Mais le désir de l'homme va plus loin. La présence universelle de Dieu ne nous suffit pas. Connaître Dieu comme la Source universelle laisse dans l'ignorance de ce qu'il est. Notre désir naturel va à voir Dieu tel qu'il est en lui-même, désir naturel du surnaturel. Saint Augustin dit que nous sommes plus à Dieu qu'à nous-mêmes ; saint Thomas, que la créature tend à aimer Dieu plus qu'elle ne s'aime elle-même ; Henri de Lubac, que le désir naturel du surnaturel est le plus absolu de nos désirs, l'exigence de Dieu libre de sa grâce et de l'homme libre d'y consentir. Lorsque

le désir naturel du surnaturel se replie sur lui-même, il devient la source de l'incrédulité, le péché de l'esprit contre l'Esprit.

La tentation est grande de dépasser les limites de la réduction et de prétendre partir d'elle pour connaître ce qu'est Dieu en lui-même. Connaître Dieu comme nous le connaissons par la causalité, c'est le connaître relativement à nous, extérieurement à lui, sans possibilité de savoir ce qu'il est en son intimité. Lorsque saint Thomas d'Aquin enseigne que Dieu est l'Être subsistant, absolument simple, éternel, il s'agit d'attributs négatifs, non-causé, non-composé, non-temporel ; lorsqu'il parle de la vérité et de la bonté de Dieu, de son intelligence et de sa volonté, de sa puissance et de sa liberté, c'est toujours par rapport à sa création dont il surpasse infiniment tout ce qu'il y a de perfection en elle. Il ne cessera d'affirmer que si nous pouvons connaître que Dieu est, il nous est impossible de savoir ce qu'il est. Quand la scolastique parle d'un constitutif métaphysique de Dieu, elle est souvent ambiguë et risque de verser dans de fallacieuses et impossibles recherches, la prédestination, l'existence du mal, la conciliation de la causalité divine et de notre liberté. Ne connaissant pas ce que Dieu est en lui-même et que c'est en raison de ce qu'il est en lui-même qu'il agit, il nous est impossible de résoudre de tels problèmes. La sagesse consiste à ne pas les poser en sachant pourquoi et à exulter que Dieu soit Dieu.

Le plus haut point de la sagesse humaine a été atteint dans l'Ancien Testament. Les Hébreux ont compris que Dieu est un Dieu caché et que la foi elle-même est une lumière obscure. Ils finiront même à ne plus oser prononcer le Nom. Dieu répondra à Job de ne pas chercher à comprendre l'Innommable et d'être assuré que Dieu reste attentif à sa créature. Les idées de Dieu ne sont pas les nôtres, il n'est pas à notre mesure. Le connaître, c'est le connaître encore. Il ne s'enferme pas dans nos idées. La révélation de l'Alliance annonce le dessein mystérieux de son Amour. La réduction dévoile que l'homme est un être essentiellement religieux, elle oriente vers l'adoration, la reconnaissance, l'obéissance et la prière. « Si haute est ta justice, mon Dieu, toi qui as fait de grandes choses, mon Dieu qui est comme toi ? » L'hymne de saint Grégoire de Naziance chante notre inconnaissance de Dieu, au-delà de tout. Aucun mot ne l'exprime et tous les êtres le proclament. Insaisissable, et pourtant tout ce qui pense est sorti de lui. L'universel désir

tend vers lui. Tout ce qui est, le prie dans un hymne de silence. Par lui subsiste l'universel mouvement. Il est tout être et n'est aucun d'eux ni leur ensemble. Il a tous les noms et ne peut être nommé. Pour entrer dans la foi chrétienne, il faut sortir de la cage objet-sujet, en s'ouvrant à l'Autre qui est quelqu'un.

Chapitre cinquième

JESUS DE NAZARETH, MODELE DU SAGE, LE PROPHETE ET LE FILS DE L'HOMME

I.

Impossible de nous ouvrir à Jésus de Nazareth comme personne réelle et identique à sa mission, impossible de sortir de l'exégèse de la démythologisation, aussi longtemps que la conscience humaine se replie sur elle-même et prétend au dernier mot. Impossible de séparer Jésus de la philosophie, remarque justement Claude Bruaire opposé à Maurice Clavel, car la raison et la foi sont liées au point que Dieu se serait incarné en vain si le dialogue de la foi et de la raison était un dialogue de sourds. Jean Paul II dit du mystère chrétien qu'il pénètre le mystère de l'homme, manifeste l'homme à lui-même, donne à la vie humaine sa dimension inscrite dans l'homme dès le commencement. Dieu en devenant homme, individuel et réel sujet de notre cosmos et de notre histoire, illumine la création tout entière de la vie trinitaire. « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, écrit Pascal, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. » Aussi le mystère loin d'être une énigme où il n'y a rien à comprendre, est une plénitude de lumière et de joie, d'ouverture et de courage là précisément où la raison laissée à elle-même ne voit que pessimisme, souffrance, solitude et non-sens.

II.

Bien que Jésus demeure au-delà de toute compréhension humaine et que nous ne puissions vraiment le connaître que par la révélation, il s'offre pourtant à nous dans une grande lumière. Il se caractérise comme ouverture à l'Autre et aux autres. A l'Autre qui est Dieu. Jésus est essentiellement l'homme religieux. Aux autres que sont les hommes, Jésus est essentiellement le « frère universel ». Sa réalité profonde, c'est d'être relation. Il ne pense qu'à Dieu dont la volonté est sa seule nourriture ; il ne pense qu'à nous qu'il vient libérer. Par un admirable renversement, lui qui est tout à l'Autre et aux autres, il est lui-même l'Autre sans lequel Dieu ne serait pas, car Dieu n'est Père que par le Fils, et il est l'Autre sans lequel le cosmos, les hommes et l'histoire n'existeraient pas, car il est le centre de toute la création qui sans lui n'existerait pas.

L'incompréhensible altérité de Jésus de Nazareth, loin de l'éloigner de notre prise, fait de lui l'être humain le plus incarné d'un peuple particulier, le peuple juif, et le plus proche des peuples païens. En lui, le mur de séparation s'est écroulé. En lui notre image de Dieu sort des ténèbres et le plus misérable des êtres humains peut s'écrier avec le larron : Jésus m'a regardé et dans son regard j'ai tout compris. C'est l'opposé de la psychologie sartrienne, de ce regard de l'autre qui nous aliène et nous détruit.

La sagesse de Jésus se situe ainsi hors de la relation objet-sujet, elle est interpersonnelle. La vision historique de Jésus sort de toute idéologie, elle concerne des hommes réels, qui ont faim et soif. Sa proclamation de l'Absolu ne vient pas de lui comme celle des maîtres penseurs. Lui, qui enseigne avec autorité, est doux et humble de cœur. Il n'éteint pas la mèche qui fume encore, il relève les affligés, sa colère ne s'adresse qu'à notre orgueil.

III.

La sagesse de Jésus a été contestée par Bernard-Henri Lévy à propos de l'enseignement sur les pécheurs et sur les justes : Je suis venu pour les pécheurs et non pour les justes, pour les malades et non pour les bien-portants. Le travail d'une heure aura le même salaire que celui de toute la journée. Tourner l'autre joue à celui qui nous frappe. C'est

trop fort. Le pharisaïsme de tous les temps refuse de mettre à l'écart les œuvres de la Loi qui justifient l'homme devant Dieu. L'Alliance de Moïse n'est-elle pas une relation contractuelle entre Dieu et son peuple ? Pourtant le peuple des pauvres s'ouvre à la Bonne Nouvelle. Jamais personne n'a parlé comme cet homme. D'où lui vient cette sagesse ? Comment peut-il connaître les Ecritures et les interpréter en son nom ?

La sagesse de Jésus n'est pas seulement scripturaire. Il la tire de son expérience personnelle comme tout sage de ce monde. Il a regardé la nature avec émerveillement, écouté le langage sans mot des astres, travaillé de ses mains, regardé les gens avec sympathie, il a vécu à la base. Il n'est pas dupe d'une dévotion superstitieuse et formaliste. La nature a ses lois pour tous, sans exception, juifs ou non-juifs. Le soleil et la pluie ne font pas de différence entre les gens. Le froment met du temps à pousser. Personne ne peut ajouter une coudée à sa vie. Les enfants sont capricieux et pourtant si aimables. Les gens au pinacle ne sont pas de soi les meilleurs ni au bas les pires. Il y a de très bonnes gens en dehors de l'institution. L'univers de Jésus n'est pas magique, actionné par des volontés étrangères. Il y a les lois de l'univers et de la société. Jésus leur est soumis. La croix lui sera aussi lourde qu'aux autres condamnés. Notre univers technique et scientifique ne l'aurait pas surpris.

Son regard pénètre la réalité de notre existence jusqu'en son fond. Il ne vit pas dans l'atmosphère de la cosmologie hellénique ni dans l'atmosphère des mystères orientaux. Sa cosmologie est monothéiste et mosaïque. L'œuvre de la création est inséparable de la présence active du Seigneur. La merveilleuse langue hébraïque nomme Dieu celui qui est avec, par lui-même, toujours et partout. Toutes les nations sont siennes. Pas un cheveu de notre tête ne tombe sans sa permission. Le déterminisme légal n'est jamais absolu. La prière de demande confiante garde toute sa valeur.

La prière dont Jésus se nourrit continuellement n'a d'autres formules que celles des psaumes. Il ne prétend pas à l'originalité. Le Notre Père en est l'admirable fruit. Il porte l'habit des Juifs pieux et continue leurs gestes. C'est le cœur qui importe. Bien moins la méditation exégétique que la rencontre du Seigneur à travers tous les événements. Il prie vraiment comme un homme, comme il parle aux hommes. Que le

langage soit oui ou non. C'est toujours le oui au Père et le non à toute hypocrisie.

Il connaît ce qu'il y a dans l'homme. Ils valent mieux que les oiseaux et que le lys des champs. Il n'est pas ce prédicateur naïf que Nietzsche voyait en lui. Il pénètre le mal, surtout le mal intérieur, la source du mal. Chaque arbre se reconnaît à ses fruits. La maison fondée sur le roc résiste, bâtie sur le sable, elle s'écroule. Examine si la lumière qui est en toi n'est pas ténèbres. Impossible de servir deux maîtres, Dieu et l'argent. Celui qui fait la vérité, vient à la vérité. Là où est votre trésor, là est votre cœur. Vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères. Jésus respecte la liberté de chacun, jamais il ne s'impose. Au moment de son échec en Galilée, il ne retient personne, pas même les Apôtres.

La sagesse de Jésus est toute d'humilité. Il se cache derrière sa mission. C'est elle qu'il met toujours en avant. Il est venu apporter la Bonne Nouvelle du royaume des cieux. Il reprend le message de Jean-Baptiste. S'il fait des miracles, c'est par bonté et en signe de sa mission. Ce n'est qu'après sa mort, que les disciples comprendront que le Royaume des cieux, c'est lui. Il sait que la foi ne s'enseigne pas, elle est un don de Dieu, lumière qui vient du Père et non de nous, pas plus que nous ne sommes à l'origine de l'amour de nos parents. Le désir de Dieu ne s'apprend pas. Jésus ne compte que sur Dieu, qui seul peut valoriser sa mission, puisqu'il reçoit tout de Dieu et n'a rien en propre.

Jésus a été en relation avec les puissances de son temps. Là aussi sa sagesse éclate. Il ne sera pas un zélateur qui résiste à l'occupation romaine ni un collaborationniste. Il prononce la sentence définitive au sujet des relations entre les choses de la foi et celle du pouvoir civil : rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César. C'était la rupture aussi bien avec la tradition juive qu'avec celle des païens. Aussi Jésus est-il un maître en philosophie plus que Socrate, Platon, Aristote, Descartes et tout autre.

IV.

Jésus n'est pas seulement un sage, il est avant tout un prophète. C'est pour tel qu'il passera devant la foule de ses contemporains, vrai ou faux. Il se place dans la lignée mosaïque et davidique et non dans celle de Lévy. Il n'a pas de fonction dans le temple hors de celle de

chasser les vendeurs. Jésus est prophète en partant toujours du texte même des Ecritures dans lesquelles il découvre une plus-value d'un sens intérieur à la lettre, et que seul il peut rendre explicite. Toutes les Ecritures parlent de lui. C'est en elles qu'il se reconnaît, c'est de lui qu'elles parlent. Il les expose avec autorité. Il annonce qu'avec lui la Nouvelle Alliance entre en vigueur, il revendique sa filiation davidique et s'identifie au serviteur de Yahvé. L'époque du Temple s'achève, les vrais adorateurs adorent Dieu en esprit et en vérité.

Il prédit ce qui le concerne : il sera mis à mort pour le salut du monde et ressuscitera le troisième jour. Les jours du peuple juif sont comptés. Le vrai temps, c'est son corps. Il pleure sur la destruction de Jérusalem, sur Israël qui n'a pas reconnu son berger et qui retournera dans le grand exil. Mais il n'abandonnera pas sa patrie, il lui offre son pardon, ses chefs ne savent pas ce qu'ils font.

Jésus est prophète sur le sens du passé, du présent et de l'avenir. Il est venu apporter le feu sur la terre que personne ne pourra éteindre. Son message s'étendra jusqu'aux confins de la terre, malgré de continues oppositions suscitées par Satan. Son Eglise fondée sur Pierre restera inébranlable au milieu des tempêtes. Le geste de la pécheresse sera publié partout et toujours. Il reviendra dans la gloire lorsque la Bonne Nouvelle se sera répandue, mais trouvera-t-il encore la foi ? Son jugement portera sur l'amour fraternel dont il fait son commandement personnel : j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger. L'épreuve de l'homme par Dieu fait partie de la révélation prophétique. Jésus réalise les prophéties de l'Ancien Testament et prophétise l'histoire du Nouveau. Il est le prophète par excellence.

V.

Au-delà de la sagesse et de la prophétie, Jésus laisse entendre son mystère propre, le mystère du Fils de l'homme, expression qui remonte au livre de Daniel et qui signifie la venue de Dieu parmi nous. Le mystère du Fils de l'homme est indissociable du comportement de Jésus et de sa conscience. Les exégètes de la démythologisation refusent à Jésus d'avoir pu annoncer ce qu'affirmeront de lui nos évangiles et surtout les quatre grands premiers conciles de l'Eglise. Ils nient qu'il ait pu avoir conscience d'être une personne divine égale à Dieu.

L'Eglise lui aurait fait dire ce qu'elle a cru de lui sous l'influence qu'elle aurait été de l'ontologie hellénique et des apothéoses païennes. C'est là une interprétation à priori du rationalisme. J'en ai assez parlé pour n'y plus revenir. Selon l'histoire même des évangiles, Jésus s'est vraiment identifié au Fils de l'homme, image de l'Ancien Testament et non de la gentilité. C'est la Bible qui explique Jésus et non les philosophes grecs.

Que signifie le Fils de l'homme ? Répondre à cette question, c'est en appeler au comportement de Jésus et à sa conscience inséparable de son comportement comme la nôtre l'est de notre vécu.

Jésus se présente à nous comme un homme qui a vécu un mystère unique. Les disciples en ont été les témoins surpris, émerveillés et terrifiés au cours et à la fin de sa vie publique, si brève. Ils ont été vraiment convaincus que son message venait de Dieu même, mais sans avoir le moindre sentiment de sa résurrection. Ils ne voyaient pas encore Jésus de Nazareth comme nous le voyons nous-mêmes. Jésus était pour eux le messie annoncé, au sens du renouvellement temporel et universel du royaume d'Israël. Mais le comportement de Jésus était à ce point inouï qu'ils s'écrieront : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme ! » Jésus, lui, se contente d'interroger : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? »

Ce qui frappe les disciples et qui aboutira à provoquer sa mort, dont les évangiles retracent le procès, surtout celui de Jean, c'est le comportement de puissance spirituelle de Jésus, au cœur d'une si grande bonté et d'une si grande proximité humaines. Puissance spirituelle qui s'arroe le pouvoir de remettre les péchés, de chasser les démons, de guérir les malades, de ressusciter les morts, de se mettre au-dessus de la loi de Moïse, loi identifiée à la volonté de Dieu même. « Le Fils de l'homme est maître du sabbat. » Les pharisiens ne furent-ils pas plus clairvoyants que les disciples ?

Un tel comportement laisse entrevoir la conscience humaine de Jésus, progressive sans doute, saint Luc nous le dit, mais sur le fond, pour nous impénétrable, de l'origine et de l'égalité divines de Jésus. Les Apôtres s'ouvriront au mystère du comportement et de la conscience de Jésus lors de la Résurrection et surtout de la Pentecôte. L'Évangile ne

peut être proclamé, écrit et entendu que dans le Saint-Esprit. La philosophie doit, pour connaître, co-naître avec la naissance, la croissance et la mort de l'homme au-delà de la relation objet-sujet. La foi en Jésus exige de co-naître avec le Christ pour le connaître. Il faut que la mort et la résurrection de Jésus agissent en nous pour nous ouvrir au Fils de l'homme.

L'histoire du Maître Jésus avec toute sa science de sage et de prophète ne suffit pas pour le proclamer sauveur du monde, pas plus que l'organisation de l'œil et de l'oreille, si nécessaire qu'elle soit, ne suffit à voir et à entendre. Pour croire au Verbe incarné, au Dieu fait homme, il faut le don du Saint-Esprit. La foi est présence par l'Esprit en nous du comportement et de la conscience de Jésus. C'est le Christ qui vit en moi, dira saint Paul.

VI.

Revenons au désir naturel du surnaturel, de connaître Dieu tel qu'il est en lui-même. C'est à ce désir absolu, plus profond que toutes nos pensées, que Jésus donne réponse. Son message ne porte pas sur la nature de Dieu telle que les philosophes ont pu y réfléchir. Jésus révèle Dieu essentiellement à la lumière des Personnes divines, si intimement une, que leur réelle distinction fait éclater la plénitude de l'Amour à laquelle nous aspirons. C'est ce que les Pères grecs ont si bien remarqué. Plénitude d'amour dans la Vérité et la beauté. *Amor amans, amor amatus, amor amoris*. Amour aimant du Père qui donne tout, amour aimé du Fils qui accueille sans mesure, amour de l'amour du Saint-Esprit qui rend une l'altérité du Père et du Fils. De telle sorte qu'en parlant de Dieu, il ne saurait être question d'une nature divine qui s'imposerait du dehors comme un destin au cœur de l'essence divine.

C'est à partir de ce que Jésus nous révèle du Père et de son Esprit que sa Croix prend son sens véritable. Il nous en avertissait par la parabole du Père d'un enfant prodigue et d'un fils aîné encore aveugle, l'un et l'autre tendrement aimés. La Croix rédemptrice n'est ni une vengeance de Dieu contre le genre humain pécheur, ni un appétit de souffrance et de mort qui déchirerait l'Absolu divin. Pas plus Nietzsche que Hegel. La souffrance et la mort résultent d'abord de notre corporéité et peuvent même avoir une valeur d'avertissement. Mais surtout, aux

yeux de la foi, elles sont en Jésus et en nous les conséquences du péché du monde. A l'exemple de beaucoup de victimes innocentes et infiniment plus, Jésus, pour nous avoir aimés jusqu'au bout, accepte de passer par le verdict de souffrance et de mort que les hommes opposent à son amour. Débarrassons-nous d'illusions malades. La souffrance et la mort n'ont pas en elles-mêmes la moindre valeur de pardon. La descente de Dieu dans notre finitude, la kénose, n'a de sens que dans la manifestation de l'Amour infini.

VII.

La connaissance de Dieu, que Jésus nous donne par les relations trinitaires, nous débarrasse aussi des faux problèmes d'un monothéisme juridique ou romantique, qui relèvent d'une réduction de la connaissance à celle de la relation objet-sujet.

Ainsi Bernard-Henri Lévy, tout en admirant l'amour chrétien, reproche à Jésus de mutiler le droit de Dieu, d'amenuiser la résistance au mal et de conduire à la médiocrité en préférant les pécheurs aux justes. Ainsi Claude Bruaire conçoit l'essence divine à partir de ce que donne à penser la Trinité et à partir du vocabulaire politique d'auto-détermination démystifié. Alors l'idée de Dieu devient la liberté absolue qui se donne son propre être, création de soi, cause de soi, parfaite Réflexion constitutive d'elle-même, n'empruntant rien au dehors, se donnant sa propre nature qu'elle suppose pour s'exercer, image du cercle où origine et terme coïncident sans cesse. Ainsi François Varillon parle de l'humilité et de la souffrance de Dieu comme imperfection dans l'ordre de l'être, mais perfection et sceau de la perfection dans l'ordre de l'amour. Il faudrait admettre une relation réelle non seulement de nous à Dieu mais de Dieu à nous.

On discerne bien la vérité que contiennent de telles propositions : la nécessité de la Loi, le refus d'identifier Dieu à un potentat insensible ou à un dramaturge qui s'amuse à distance de notre histoire. L'Évangile proclame que Dieu s'est mis dans le coup en s'identifiant à un homme, il ne peut rien nous dire de plus grand, de plus proche et de plus tendre que Jésus-Christ. Comme le souligne Varillon, le maximum de Dieu et le maximum de l'homme se réalisent sur la Croix. Mais comment mélanger Dieu à nous et maintenir la prétention de dire ce que Dieu est

en lui-même, son « quid est », même avec des idées analogiques ? Il faut sans cesse en revenir au Concile de Chalcedoine : Dieu unit sa nature divine personnellement à notre nature humaine, mais sans confusion des natures.

Aux yeux de la foi, la connaissance de Dieu s'accomplit sur la Croix. Jean Paul II, dans *Redemptor hominis*, montre admirablement que le sacrifice de Jésus tire tout son sens des relations trinitaires. Les relations vécues dans son cœur humain entre son Père et lui produisent la mission du Saint-Esprit, source de la résurrection et de la vie nouvelle. Aussi le pardon n'est ni la négation de la Loi, ni une connaissance réductible à objet-sujet, ni l'apothéose de la souffrance et de la mort, mais la révélation de l'Amour miséricordieux, qui fera dire à sainte Thérèse de Lisieux : « La mort d'amour que je souhaite, c'est celle de Jésus sur la Croix. »

Chapitre sixième

MYSTERE DE L'EGLISE ET MYSTERE DE L'ENFER

I.

Lucifer en philosophie et en politique, j'ai parlé de philosophie et de politique, mais Lucifer ? Maurice Clavel a feint de présenter le diable comme une hypothèse, mais il croit à sa réalité selon l'enseignement ferme et continu de l'Eglise dont le mystère est inséparable d'un mystère de ténèbre. Que cela plaise ou non, telle est notre foi, même s'il est rare que la prédication actuelle y fasse allusion. L'Eglise, c'est le Christ ; l'enfer, c'est Lucifer.

Lucifer existe-t-il ? L'exégète Ceslas Spicq de l'Université de Fribourg affirme que Lucifer ou Satan ne se réduit pas à une représentation symbolique du mal, ni à un épouvantail pour nous aider à le fuir, il est une réalité, une personne. Le Nouveau Testament lui attribue les caractères d'une créature spirituelle qui intervient dans l'histoire incompréhensible sans lui. C'est la Révélation qui nous donne connaissance

de sa présence dans le mal et de son rôle d'opposition au Christ, il est l'Antichrist. Il cherche à éloigner les hommes du Royaume de Dieu pour constituer son royaume. Son objectif : détruire l'Eglise.

Lucifer s'est acharné contre Jésus de Nazareth tout au long de sa vie publique. Il tente même de le faire passer pour un suppôt de Béalzéboul, le prince des démons. Jésus le maîtrise en attendant de le vaincre définitivement sur la croix. Lucifer restera toujours impuissant contre ceux qui sont baptisés dans le Christ.

L'Apocalypse nous assure de la victoire du Christ mais qui n'éclatera qu'à la fin du monde. Le temps de l'Eglise restera un temps de combat entre le Christ et Lucifer. L'esprit de mensonge, de haine et de méchanceté sera délié et sortira pour égarer les nations, pour susciter sans cesse la guerre contre l'Eglise par lui-même et ses satellites. Il y aura des lieux où il triomphe, grâce au pouvoir que lui donne son consentement au péché. Viendra un dernier sursaut terrible contre tout ce qui est appelé Dieu et objet de culte. Lucifer n'est pas la bête hideuse qui a hanté l'imagination populaire. Il est porteur de lumière, de cette idée de Dieu, de cet Absolu opposé au Dieu vivant, au Dieu de Jésus-Christ.

Le chapitre douzième de l'Apocalypse nous renvoie au chapitre troisième de la Genèse. Il s'agit de la même femme et du même dragon. On peut penser que cette femme est, en superposition, la Vierge Marie et l'Eglise. Non pas la Vierge Marie lorsqu'elle enfante dans la joie l'enfant de Bethléem, mais la Vierge Marie, mère de l'Eglise, dont elle est la figure au pied de la croix, Notre Dame de la Compassion et des Sept-Douleurs. Et tout aussi bien la femme désigne l'Eglise en tant qu'avec Marie elle engendre les croyants et subit les attaques du dragon.

II.

Le mystère de Lucifer n'échappe pas à la réflexion. On ne peut simplement écarter l'existence de Lucifer en l'identifiant à une simple image, en la démythologisant sous prétexte que la raison ne connaît pas de Lucifer. Toujours la même obstination rationaliste d'exclure tout ce qui ne se comprend pas. Impossible tout autant d'en revenir au dualisme et d'attribuer le bien à un dieu bon et le mal à un dieu mauvais. Impensable le Retour éternel de Nietzsche.

Nous sommes en face de deux mystères dont l'un est l'inverse de l'autre. Le mystère de la plénitude de lumière, d'amour et de liberté et le mystère de l'absence, du vide, de la négation. Deux mystères qui correspondent aux deux aspects de notre liberté : liberté de dire non et qui ne dépend que de nous, et liberté de dire oui et qui dépend à la fois du Dieu vivant et de nous. Dieu nous a créés sans nous et nous disons non sans Dieu. Mais nous ne disons pas oui à Dieu sans Dieu. En disant un non absolu à Dieu, je m'établis comme unité de mesure. En disant oui à Dieu, je consens à être mesuré par la plénitude de Dieu. Question de fermeture ou d'ouverture à l'Autre et aux autres. Au point que celui qui est ouvert aux autres l'est déjà à l'Autre qui est Dieu. La Bonne Nouvelle vient révéler à eux-mêmes ceux qui font la vérité. L'Esprit de Dieu est répandu avant que l'Eglise ne vienne l'annoncer. Et s'il n'était déjà répandu, son annonce serait vaine. C'est pourquoi l'Eglise est coextensive au genre humain depuis le commencement du monde jusqu'à la fin. L'institution est un service passager, insuffisant mais nécessaire. Au mystère de la présence invisible de l'Esprit s'oppose le mystère du non à l'Esprit, le mystère d'iniquité, le mystère de Lucifer, celui d'un esprit d'orgueil, le repliement du désir naturel du surnaturel sur lui-même.

III.

L'Eglise, à l'opposé de l'enfer, s'incline devant Dieu, son Seigneur. Elle reconnaît sa loi et se voue au service des hommes. Elle est un mystère de foi comme l'est aussi le mystère de l'enfer. L'homme est situé entre deux pôles, l'un et l'autre de foi, foi au dieu des idoles, foi au Dieu vivant. Liberté du non, liberté du oui. Les hommes s'acheminent tous vers l'un de ces pôles, selon une disposition intime dont Dieu seul est juge. Tant il est vrai qu'il est impossible de savoir si nous sommes signes d'amour ou de haine.

L'Eglise, invisiblement présente au genre humain, est cependant visible comme la communauté des hommes baptisés au nom de Jésus-Christ et qui essayent de vivre son Evangile et d'accomplir sa mission, appelés à être témoins par leur vie et par leur action. Elle est signe visible de Jésus-Christ comme Jésus-Christ l'est du Dieu vivant. Elle n'a d'autre raison d'être que sa référence à Jésus-Christ. Elle est certaine que le

Dieu vivant agit dans l'histoire, qu'il aime sa création et lui communique sa vie divine. Le deuxième Concile du Vatican, avant de définir l'Eglise comme Peuple de Dieu, la décrit comme « un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint », Sa vie n'est pas d'abord institutionnelle, mais théologale. Elle est « une communauté de foi, d'espérance et de charité ». « L'Eglise, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, opère dans le monde par la vertu de Dieu sa croissance visible. »

Dieu n'agit pas dans l'Eglise comme il agit dans la création selon un simple rapport de causalité. Dieu agit dans l'Eglise, en nous, selon sa vie propre, communiquée lors de notre baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Non pas une vie selon le rapport objet-sujet, ni surtout pas une vie selon le rapport de maître-esclave, mais une vie de réciprocité interpersonnelle, entre Dieu et nous et entre nous, à l'image de la sainte Trinité. La vie de l'Eglise est trinitaire ou elle n'est pas.

Dieu est Dieu par le don de soi. Le Père est Dieu en donnant sa plénitude au Fils. Le Fils est Dieu en recevant la plénitude du Père. Le Saint-Esprit est Dieu en recevant du Père et du Fils leur identique plénitude. Les Trois Personnes ne sont qu'un seul Dieu, parce que l'activité trinitaire n'est pas une causalité mais une donation sans limite d'une même et identique plénitude. La Trinité ne contredit pas la réduction de l'univers à Celui qui est non-causé, non-composé et non-temporel, puisque, dans la distinction des trois personnes, il n'est point question d'une diversité de l'être, mais d'une diversité de relations d'un seul être communiqué à partir du Père au Fils et par le Fils au Saint-Esprit. Ici-bas, la foi, l'espérance et la charité entrent en relation avec le Père par Jésus-Christ dans l'Esprit-Saint. Le point de départ est l'Esprit de Pentecôte.

On ne peut comprendre la mission de l'Eglise sans la référence trinitaire. Toute son activité en ce monde tend à créer entre les personnes, les nations et le genre humain une communion dans l'unité et la différence selon l'image trinitaire. Alors, comme écrit J. A. Möhler, la joie éclate dans toute l'Eglise, tandis que la plus grande tristesse et le plus grand péché découlent des divisions entre chrétiens. Le schisme ne prendra-t-il fin avant qu'Israël lui-même ait reconnu son Sauveur en

Jésus de Nazareth ? La source de nos divisions n'est-elle pas toujours la même : mesurer la Parole de Dieu à ce que l'homme en comprend ? Tout réduire au langage objet-sujet ?

IV.

L'événement de Dieu touche l'intérieur de la conscience humaine. Nous avons pourtant besoin qu'il nous arrive du dehors de nous-mêmes. La Parole de Dieu se sert de la parole de l'homme que tant de siècles ont contribué à former. Le langage vient lui-même de la société. Comme nous avons besoin du sacrement, du signe sensible, de Jésus de Nazareth, sacrement du Père, nous avons besoin de l'Eglise, sacrement de Jésus mort et ressuscité. Qui me voit, Philippe, voit le Père. Qui voit l'Eglise, voit Jésus. Le christianisme, écrit justement Claude Bruaire, contredit les religions de l'immédiat, parce qu'elles contredisent le droit de Dieu à s'incarner. Fausseté des retours aux sources qui rejettent le détour ecclésial, comme il arrive dans une théologie frelatée.

L'institution ecclésiale ne consiste pas d'abord dans une doctrine, mais dans la proclamation d'un événement unique, valable pour toujours et partout. Aussi devons-nous distinguer avec Yves M. J. Congar, la Tradition et les traditions, l'événement unique et l'acculturation de cet événement à travers l'histoire de l'Eglise. Ce qui est primordial, c'est moins les propositions dogmatiques toutes nécessaires qu'elles soient, que l'inépuisable événement de Dieu fait homme. De même que l'incarnation et la rédemption sont l'événement visible du Fils de Dieu fait homme, l'institution de l'Eglise est l'événement visible de l'Esprit-Saint, donné une fois pour toutes et pour toujours. L'institution ecclésiale a pour mission de proclamer en Jésus la plénitude de la vérité et de l'amour dans la liberté et le dialogue. Ce n'est pas elle-même que l'Eglise publie, mais sa référence. Pour cela, elle doit combattre ce qui tue l'homme intérieur, combattre toutes les formes de matérialisme et rendre à César ce qui revient à César.

Aussi l'Eglise doit-elle se préoccuper des droits de l'homme, de la liberté des peuples, de la convivence des nations. Comment ne pas applaudir aux voyages des papes de ce temps ! Allez donc : de toutes les nations faites des disciples !

V.

Il reste à conclure en écartant les positions contraires, telles les bornes d'un ensemble théologique. La première, celle de saint Bellarmin, réduit l'Eglise à sa médiation visible en l'identifiant au royaume de France ou à la république de Venise. La seconde, celle d'une élite charismatique, rejette toute médiation institutionnelle.

De telles positions tendent à nier l'Incarnation et la Résurrection. L'Eglise est le Corps du Christ. Jamais elle n'aura été purement visible et jamais elle ne sera purement invisible. Les relations trinitaires actualisent des hommes réels. L'Eglise ne peut être sacrement de salut sans être visible et invisible. Certes, la jointure des deux aspects est donnée à la foi seule. Il faut une part d'incroyance pour les disjoindre. La résurrection finale revêtira le corps de l'Eglise de la gloire inouïe des relations trinitaires. Tout désir sera simultanément comblé et renouvelé à la mesure sans mesure de Dieu, tout en tous.

Fernand Boillat