

par  
**Fritz LIENHARD,**  
professeur de  
théologie pratique  
(théorie de l'Église et  
théologie pastorale)  
à Heidelberg  
(Allemagne)

## A la source de l'athéisme philosophique : Descartes

**T**out projet de proclamation de l'Évangile suppose une prise en compte de la situation dans laquelle elle se produit. En grande partie, le contexte actuel demeure marqué par la sécularisation<sup>1</sup>. Le présent article s'attache à un de ses aspects particuliers, qui est l'athéisme philosophique. L'hypothèse dont il fait part est la suivante : le philosophe René Descartes, emblème de la modernité, est à la fois l'héritier du christianisme et l'ancêtre de la forme moderne de l'athéisme. Comme telle, cette hypothèse n'est pas nouvelle. Les deux éclairages les plus innovateurs consistent d'une part à lire Descartes à la lumière des propos du sociologue M. Gauchet au sujet du christianisme comme « religion de la sortie de la religion », et d'autre part à voir les conséquences immédiates de sa pensée chez certains auteurs du 18<sup>e</sup> siècle et chez le philosophe de l'athéisme par excellence, L. Feuerbach. Finalement, nous verrons un point particulier de la réponse possible du christianisme à l'athéisme ainsi décrit.

### 1. L'hypothèse de Marcel Gauchet

Pour comparer Descartes et le christianisme, nous allons partir des hypothèses de M. Gauchet au sujet du « désenchantement du monde ».

Pour M. Gauchet, la religion consiste à subir un ordre reçu du passé au lieu de fabriquer un ordre à la convenance de l'être humain. La sécularisation, à l'inverse, représente la prise en charge par l'homme de son univers. En Occident, Gauchet distingue deux seuils de sécularisation. Aux environs de 1300, le manant dispose d'une certaine autonomie dans l'organisation de son travail et l'individu accède à une maîtrise croissante de son environnement immédiat. Vers 1700 apparaît une pluralité de champs de connaissance et l'élaboration d'un monde profane<sup>2</sup>.

Même si en Occident elle s'est faite contre l'Eglise chrétienne, la sécularisation n'en présente pas moins certains traits qui en font la conséquence de la foi chrétienne elle-même. En effet, si elle est l'émancipation d'un ordre religieux donné, il faut remarquer que le *judaïsme antique* est déjà fondé sur la sortie d'Egypte et trouve ainsi son origine dans la rupture avec un ordre unifiant les pouvoirs politiques et religieux. Vécu sur le mode de la rébellion par rapport à un ordre oppresseur, le judaïsme inclut la désacralisation des pouvoirs politiques. D'un point de vue théologique, cette désacralisation signifie affirmer la transcendance de Dieu face au cosmos et à ses pouvoirs, ce qui conduit à une rupture entre le monde et Dieu. Dans le judaïsme, la divinité, d'une certaine manière, conteste l'ordre du monde au lieu de le cautionner. En effet, le Dieu d'Israël est en opposition à tous les dieux qui justifient les pouvoirs politiques et religieux dans les civilisations naissantes. De même, à cause de cette désacralisation, l'israélite vit une relation directe avec Dieu, en faisant l'impasse sur les médiations hiérarchiques qui constituent l'ordre sacré du monde dans les autres religions<sup>3</sup>. Ainsi, le judaïsme, en affirmant la transcendance de Dieu et sa proximité avec chacun, représente un facteur de rupture avec l'ordre religieux dont Gauchet suppose le caractère originaire.

Pour sa part, le *christianisme* renforce la distinction entre Dieu et la hiérarchie du monde, en mettant au centre de la foi le Christ crucifié. En effet, confesser le Christ crucifié signifie mettre en question toute sacralisation d'un pouvoir humain. Ainsi, Gauchet considère la *christologie* comme la cause théologique de la déconstruction occidentale du principe hiérarchique organisant intellectuellement le

<sup>2</sup> Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. VI.

<sup>3</sup> Les médiations propres au judaïsme (temple et Torah) lui-même n'invalident pas cette thèse, dans la mesure où c'est toujours l'individu lui-même qui se présente devant Dieu. Il doit faire le pèlerinage au temple en personne, et plus tard chaque juif doit pouvoir lire la Torah lui-même dans le texte.

monde dans une vision unitaire-inégalitaire de l'être. La rencontre de l'ici-bas et de l'au-delà se fait dans un corps, une personne, un crucifié qui ne s'identifie pas au pouvoir terrestre, mais se trouve au contraire dans la plus grande distance possible avec lui. De même, en Christ, la rencontre individuelle avec Dieu relativise toutes les appartenances « charnelles » et renvoie néanmoins vers elles, car elles sont valorisées par l'incarnation du Verbe. De la sorte, l'incarnation signifie distance au monde, mais aussi justification de la matière dans sa consistance propre devant Dieu. La christologie affirme qu'il n'y a point de sens à prétendre échapper à la condition terrestre et mortelle. Au contraire, il faut s'y laisser rejoindre et en assumer les lourdeurs dans l'effort de transformation du monde (pp. 174s.). Dans cette logique, le christianisme est un facteur de sécularisation en plaçant l'obéissance à Dieu *dans* le monde. La foi chrétienne inverse la logique religieuse dans la mesure où le salut se gagne non en se détournant de ce monde, mais en l'investissant, au contraire. Pourtant, l'ordre du monde est contesté par la transcendance de Dieu. Loin d'être légitimé en l'état, il est à modifier. Ainsi, le monde est à la fois refusé et investi pour être transformé. Gauchet parle de « négation active » et évoque l'« entreprise assimilatrice visant à le surmonter et à le réduire comme donné autre, [...] une entreprise transformatrice destinée à le produire comme autre qu'il n'est donné » (p. 98). En faisant passer d'un ordre reçu à un ordre à construire, le christianisme est la véritable matrice de la sécularisation. En particulier, en invitant à la transformation du monde, la foi chrétienne est à l'origine de l'essor de la technique.

Il est frappant de voir que pour Gauchet, il en va de même pour la science. Le monothéisme juif, musulman et chrétien affirme l'unité de l'univers et suscite donc la science essayant de comprendre la cohérence supposée de la réalité. Le monothéiste postule l'« existence d'un point de vue englobant, d'où l'ensemble de ce qui a sens à être se tient rassemblé, cohérent, présent à soi » (p. 57).

Il n'est jusqu'à l'Eglise qui ne soit un facteur de sécularisation. Pour Gauchet, elle représente le prolongement et la traduction au plan collectif de la distance intérieure de chaque croyant par rapport au monde, qui va de pair avec son investissement dans le monde. En effet, par sa différence avec le monde et la communion avec Dieu qu'elle propose, l'Eglise est la grande destructrice du plus solide ennemi de l'indépendance d'examen, qui est l'esprit de la coutume et de l'ordre reçu. Gauchet met en lumière un paradoxe : l'Eglise exige l'adhésion de l'esprit, ce qui signifie qu'elle attend de chaque croyant qu'il comprenne par lui-même. Ainsi, l'Eglise a conduit les

humains à se déterminer selon leurs propres lumières. Certes, il est nécessaire pour le salut de croire en Dieu et de recevoir les dogmes de l'Eglise. Mais en même temps cette foi doit se faire en conscience, personnellement. C'est pourquoi Gauchet écrit : « Si par un côté l'asservissement au dogme va plus loin que partout ailleurs, c'est en fonction d'une virtualité connexe plus originale encore, celle de l'autonomie des consciences » (p. 108).

Pour Gauchet, la foi chrétienne a ainsi joué un rôle considérable dans le désenchantement du monde. En effet, elle est la matrice à la fois de l'essor de la technique et de l'avancée de la démocratie. Il affirme donc que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion ».

On peut évidemment se poser la question de la validité des remarques très générales de Gauchet. Peut-être que la définition de la religion, fondamentale pour son propos d'ensemble, est trop restrictive et n'a jamais correspondu à une réalité. De même, la description du christianisme comme « religion de la sortie de la religion » montre éventuellement l'ambiguïté de la définition de la religion, puisque la foi chrétienne y correspond tout en n'y correspondant pas<sup>4</sup>. En fait, la question est de savoir dans quelle mesure les réflexions de Gauchet s'appliquent aux différents stades de l'évolution qu'il cherche à décrire. Nous allons voir plus en détail sa réflexion au sujet de l'Etat absolu.

Pour le sociologue, l'Etat absolu est un facteur de sécularisation, car il est l'instrument d'une maîtrise collective du destin, d'un changement du monde par l'être humain. On passe « du registre de l'ordre reçu au registre de l'ordre voulu » (p. 31). Se donne ainsi l'« accès des acteurs humains à la maîtrise de leur destin collectif » (p. 67). Paradoxalement, l'absolutisme conduit à la démocratie en modifiant librement le monde et en refusant ainsi l'idée que le monde est organisé par avance, dans le passé, sans que l'on ait le droit de le changer<sup>5</sup>.

Pourtant, pour comprendre l'absolutisme royal dans son contexte plus étroit, il importe de rappeler qu'il représente une réaction

---

<sup>4</sup> Ainsi Paul Valadier, *L'Eglise en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, pp. 115 à 117.

<sup>5</sup> Karl Barth a d'ailleurs eu la même intuition que Gauchet quand il a dit que l'homme du 18<sup>e</sup> siècle est celui qui n'a plus d'empereur. L'ordre reçu, lié à l'Empire médiéval, n'a plus cours face à la volonté absolue des souverains. Ainsi survient ce que le théologien a appelé une « révolution par en haut », précédant et préparant la « révolution par en bas ». Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich, Zollikon, 1947, p. 25.

contre les « guerres de religion ». La différence a conduit au chaos, et les traditions humaines dans leurs contradictions et les provinces dans leurs particularités médiévales se sont fait une guerre sanglante sans que l'ordre ancien ne puisse rien y faire. C'est pour remédier à ce risque qu'il faut s'unir autour d'un souverain absolu. Si l'on passe de l'ordre reçu à l'ordre construit, c'est parce que l'ordre reçu s'est montré irrecevable. Cependant une telle vision de l'Etat s'oppose à d'autres liens de socialité, tels que les communautés locales ou provinciales. Elle conduit également à ne pouvoir accepter de différence religieuse et cherche l'unité du royaume avec la formule « une foi, une loi, un roi »<sup>6</sup>. En effet, l'unité religieuse est considérée comme un ciment essentiel de la cohésion politique, et la pluralité se présente comme une faiblesse interne. En d'autres termes, la monarchie « absolue » ne peut tolérer d'altérité au sein du royaume.

Il n'en demeure pas moins que, conformément à l'hypothèse de Gauchet, l'absolutisme royal consiste en effet à passer d'un ordre reçu à un ordre fabriqué. La souveraineté humaine par rapport à l'espace et à la nature conduit à un esprit géométrique, symbole de la raison humaine imposant ses lois au monde<sup>7</sup>. D'un point de vue culturel, c'est la volonté d'imposer une forme humaine à l'ensemble de la réalité qui est la conséquence de l'absolutisme. Cela peut s'observer dans l'art. L'historien P. Hazard écrit : « La beauté, c'est la raison mise en recettes... »<sup>8</sup>. Les « jardins à la française » sont peut-être caractéristiques de ce point de vue : même la nature doit se plier à l'ordre humain. De même, l'être humain devient maître de lui-même, avec la pédagogie, et l'idée que les souverains forment les peuples apparaît avec Voltaire :

Ce n'est point le climat qui fait ce que nous sommes.  
[...] ce sont les souverains  
Qui font le caractère et les mœurs des humains.<sup>9</sup>

De ce point de vue, ce n'est pas la nature (selon la théorie des climats de Montesquieu par exemple) qui crée les humains, mais l'être humain, par l'intermédiaire du souverain, se détermine en quelque sorte lui-même.

---

<sup>6</sup> Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Payot, 1990<sup>2</sup>, pp. 93s.

<sup>7</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935, p. 76.

<sup>8</sup> Hazard, *op. cit.*, p. 236.

<sup>9</sup> Voltaire, *Poésie*, Paris, Mignot, sans date, p. 100.

Cette volonté d'ordre et de maîtrise s'applique également au langage. L'invention de la grammaire et l'institution de l'Académie française conduisent à mettre fin au parler « spontané ». Par la mise en place de normes applicables au langage, le parler populaire est contrôlé et normalisé. La langue devient un instrument (*artificio*, dans la bouche de Nebrija, l'inventeur de la grammaire espagnole au 16<sup>e</sup> siècle), qui n'est pas simplement reçu de la tradition familiale et locale de chacun, mais qui est fabriqué « artificiellement » par le souverain et ses serviteurs<sup>10</sup>.

Nous voyons donc comment les caractéristiques de la sécularisation proposées par Gauchet s'appliquent effectivement à l'absolutisme royal du 18<sup>e</sup> siècle. La monarchie absolue conduit d'un ordre reçu à un ordre décidé par une instance humaine. La nuance à apporter, pourtant, est la suivante : ce n'est pas seulement l'évolution millénaire qui conduit à la prise en main active du destin collectif, mais aussi le caractère insupportable de l'ordre reçu, qui n'a pas pu empêcher la guerre en Europe. Ce ne sont pas seulement les tendances lourdes de la sécularisation depuis le judaïsme antique qui sont à l'œuvre dans la modernité, mais aussi le refus des conséquences délétères de l'altérité religieuse, manifestées dans les guerres de religion. L'ordre à la fois religieux et « naturel » s'est révélé destructeur pour l'humanité. C'est également pour cette raison que cette dernière va prendre en main son destin, au lieu de le subir en le reliant à la « volonté de Dieu ». Tout en invitant à compléter les propositions de Gauchet, cette nuance n'enlève pourtant rien à la pertinence générale de ses hypothèses, dont nous allons voir à présent la fécondité pour relire Descartes.

## 2. Descartes, héritier et fossoyeur du christianisme

Tournons-nous à présent vers l'auteur emblématique de la modernité, René Descartes. Dans quelle mesure sa pensée correspond-elle au phénomène de l'absolutisme et reflète-t-elle la sécularisation décrite par M. Gauchet ? Par quels aspects prépare-t-elle l'athéisme ultérieur ? Je m'en tiendrai à l'étude du *Discours de la méthode*<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cité par Ivan Illich, *Le travail fantôme*, Paris, Seuil, 1981, p. 42.

<sup>11</sup> Voir René Descartes, *Œuvres morales et philosophiques*, Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1879.

## 2.1. *Projet et méthode*

Le *projet* de Descartes consiste à proposer une réflexion valable universellement, pour tous ceux qui sont dotés du « bon sens ». Cet esprit dont tout le monde dispose doit être « bien appliqué », et tel est le but de la réflexion méthodologique de Descartes (pp. 29 à 31). Descartes joint ainsi l'universalisme, dans l'idée que chacun dispose d'une forme de raison, et la normativité, dans la méthode qu'il propose, sachant que cette méthode doit pouvoir recueillir l'adhésion de tous. Cet universalisme est pourtant lié à l'individu, puisqu'une bonne philosophie doit pouvoir être enseignée à chacun, même si c'est pour l'inviter à l'usage d'une méthode précise, faisant consensus.

La *méthode* joue de la sorte un rôle essentiel, puisque c'est elle qui doit recueillir le consensus permettant au système de faire l'unanimité. Le premier principe de cette méthode consiste à refuser « la précipitation et la prévention » et à n'admettre une chose pour vraie que dans la mesure où elle est connue « évidemment », sans possibilité de douter<sup>12</sup>. Le second principe revient à diviser chaque difficulté examinée « en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Le troisième principe est lié au second : après avoir divisé la réalité, il convient de « monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres » (c'est moi qui souligne). Enfin, Descartes veut, selon ses dires, « faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre ».

Chaque principe a ses présupposés : le second principe tient pour acquis que l'on comprend une réalité en l'analysant, et le quatrième principe suppose qu'il soit possible à l'être humain de considérer véritablement la réalité dans son entier. Néanmoins, c'est le troisième principe qui m'intéresse plus particulièrement dans un premier temps. En effet, il signifie que l'on suppose *un ordre* dans les réalités étudiées. Avec ce principe de méthode, Descartes correspond à la proposition de Gauchet suggérant que le monothéisme favorise l'esprit scientifique, puisqu'il suppose une cohérence du monde, qui de plus est accessible à l'esprit humain. Avec la pétition de principe

---

<sup>12</sup> Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes insistera plus sur la contingence des idées innées, ainsi d'ailleurs que sur l'aspect constitutif de l'idée de Dieu pour le sujet lui-même. Dans le présent travail, nous nous contentons cependant du *Discours de la méthode*, dont l'impact historique fut bien plus grand.

selon laquelle le monde est cohérent, Descartes pose l'hypothèse d'une unité de la réalité dans son ensemble, et suppose que les différentes parties qui composent l'univers ne sont pas hétérogènes l'une à l'autre. Nous sommes ainsi en présence d'un premier héritage du christianisme, lié au monothéisme proclamant la cohérence du monde créé par une seule instance raisonnable. Ainsi, le monothéisme serait à la base d'un principe important de la méthode de Descartes, considérée par les siècles suivants comme l'héritage le plus sûr à recevoir du philosophe<sup>13</sup>.

Le premier principe est important également, celui qui consiste à refuser la prévention pour vérifier chaque point *soi-même*. Le bon sens utilisé avec méthode, qui représente la norme de la pensée, conduit à une *critique de la tradition*, et l'on ne s'étonnera pas que l'usage de la « raison naturelle » s'oppose à « ne croire qu'aux livres anciens » (p. 88). Ainsi surgit la méfiance vis-à-vis des traditions reçues, pleines d'erreurs, qui sont à vérifier par soi-même. Ce refus de la tradition s'exprime chez Descartes avec la métaphore de la ville, particulièrement caractéristique. Pour lui, les vieilles villes sont mal organisées : « Ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales » ; celles qui sont élaborées par un ingénieur unique, « ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine », n'ayant pas à tenir compte du passé, ont bien plus d'art (p. 37). Pour Descartes, il en va de même de celui qui travaille à partir des ouvrages d'autrui. Sa pensée demeure plus mal organisée que celle qui est bâtie à partir de rien. Ainsi, la méthode philosophique de Descartes ressemble à la volonté politique d'organiser le monde selon les perspectives de la géométrie.

Dans son refus des opinions traditionnelles, Descartes commence par *le doute méthodique*, consistant à enlever toutes les idées reçues de son esprit pour les soumettre au critère de la raison. Aussi bien les informations données par les sens que les démonstrations rationnelles sont remises en question. Or l'origine de ce doute est intéressante dans le cadre de notre propos d'ensemble. En effet, Descartes écrit :

« Et pour moi j'aurais été sans doute du nombre de ces derniers (ceux qui suivent les opinions des autres), si je n'avais jamais eu qu'un seul maître, ou que je n'eusse point su les *différences* qui ont été de tout temps entre les opinions des plus doctes » (p. 40, c'est moi qui souligne).

<sup>13</sup> Paul Hazard, *op. cit.*, p. 172.

De même que l'absolutisme royal était né des différences et de leur refus, c'est la confrontation à la différence qui conduit le philosophe au doute dans sa radicalité et à la tentative de le surmonter rationnellement. Le constat des différences conduit à l'idée que les opinions sont fondées sur la coutume et l'exemple et n'ont donc aucun caractère de certitude (p. 41). C'est ce point de vue qui conduit au doute. Il apparaît combien une situation historique, celle de l'apparition de différences au sein de l'Europe en route vers la pluralité religieuse, se trouve à l'origine de la pensée cartésienne.

## 2.2. La conscience contre l'histoire

Le doute n'est pourtant pas le dernier mot de la pensée. Erigé en méthode, il est destiné à refonder toutes les certitudes à partir de la raison humaine. Ne pouvant se fier à personne, le philosophe doit trouver la vérité lui-même. Dès lors, la véritable autorité, c'est la raison. L'incertitude au sujet des doctrines reçues conduit à l'autonomie de la raison individuelle, car personne ne peut remplacer l'individu dans la conception et l'appropriation d'une vérité (p. 82).

Nous voyons là un second héritage que le philosophe reçoit, sans trop s'en rendre compte, du christianisme, tout en préparant le détachement de la culture occidentale vis-à-vis de la foi chrétienne. Gauchet a relevé en effet combien l'adhésion à un dogme est de l'ordre de la nécessité de salut dans le christianisme, et que cette approbation doit pourtant être de l'ordre de la liberté de l'individu. Chez Descartes, c'est la raison individuelle qui représente le critère de vérification de la vérité, conformément à la foi chrétienne, qui est d'abord le fait de l'individu<sup>14</sup>, et c'est ce critère qui conduira à refuser l'adhésion au christianisme dans la suite de la modernité.

Pour Descartes, parce qu'il n'est pas possible de trouver une certitude dans les opinions reçues, il faut placer le point de départ de la philosophie *en soi-même*. La seule réalité dont le penseur ne puisse douter, c'est de sa pensée qui doute. « Je pense donc je suis » est « le premier principe de la philosophie ». Cette affirmation « je pense donc je suis » paraît d'une évidence si lumineuse qu'elle passe presque pour un truisme. Pourtant, elle signifie penser que l'on pense, et donc avoir une pensée qui se rapporte à elle-même, prendre *conscience* du

<sup>14</sup> Certes, cette adhésion individuelle est toujours réponse à une parole extérieure. Mais il n'en demeure pas moins que, depuis Paul, le christianisme considère l'individu en faisant abstraction de ses liens communautaires, de son genre et de son statut social (Ga 3,28). Cf. Alain Badiou, *Saint Paul, fondateur de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998.

fait que l'on pense. Le mot important est lâché : c'est le terme de conscience, au sens de « *cum-scire* », « savoir avec ». Celui qui dit « je pense donc je suis » sait avec soi qu'il pense, il se dédouble d'une certaine manière dans une distance avec soi-même et une relation avec soi-même, pour se regarder penser. Nous reprendrons ce constat par la suite. Pour l'instant, il convient de relever que cela signifie, conformément à la dynamique esquissée, que Descartes pose en fondement de la philosophie entière la conscience individuelle. Elle est non seulement le critère de toute pensée héritée, mais encore le point de départ de la pensée.

La conséquence que Descartes tire de son fameux *cogito*, c'est que son « moi » est

« une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est » (p. 54).

Un tel fondement de la pensée en elle-même ne distingue pas le plan noétique du plan ontologique : la pensée ne dépend pas d'une autre réalité, et notamment pas du corps, car elle se découvre elle-même d'abord et donc elle est préalable. Dans ce raisonnement, notre être est tel qu'il se découvre, chose pensante et autonome. Descartes en déduira l'immortalité de l'âme. Dans le cadre de notre propos, relevons qu'une telle conception pose la conscience comme seul fondement d'elle-même, qui n'est pas fondée sur autre chose qu'elle-même.

La conséquence de cette manière de penser par rapport à la foi chrétienne apparaîtra au 18<sup>e</sup> siècle. A partir du moment où la raison individuelle donne les critères de ce qui est vrai et ce qui est faux, tout argument historique est méthodologiquement exclu. En particulier, il ne peut se produire quelque chose qui ne soit pas conforme à la raison. Ainsi, **Diderot** affirme un principe de vraisemblance : même si tout un peuple lui affirmait la réalisation d'un miracle, d'après ce principe, il le croirait moins qu'un seul individu qui lui dit une chose qui soit « vraisemblable ». Il écrit :

« Une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque.

Pontife de Mahomet, redresse des boiteux ; fais parler des muets ; rends la vue aux aveugles ; guéris des paralytiques ; ressuscite des morts ; restitue même aux estropiés les membres qui leur manquent, miracle qu'on n'a point encore tenté, et à ton grand étonnement ma foi n'en sera point ébranlée ; veux-tu que je devienne ton prosélyte ? laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux. »<sup>15</sup>

Dans ce passage, à la suite de Descartes, Diderot accorde une plus grande confiance à la raison qu'aux sens. Même la vue d'un miracle ne peut ébranler les convictions de la raison. Si des miracles accessibles aux sens ne peuvent infléchir les affirmations rationnelles, *a fortiori* des événements du passé ne peuvent contredire la raison, qui est le critère absolu de la vérité.

C'est pourquoi les événements historiques sont relativisés dans leur portée philosophique. De manière caractéristique, G.E. Lessing, le membre le plus éminent des Lumières en Allemagne, écrit : « Des vérités historiques et contingentes ne peuvent jamais devenir des preuves pour une vérité rationnelle et nécessaire »<sup>16</sup>. Pour Lessing, cela signifie précisément que la résurrection du Christ, comme événement historique, ne peut rien modifier aux conceptions métaphysiques et morales. Lessing refuse en particulier de modifier son idée de l'essence de Dieu à la lumière de cet événement. Or l'ensemble de la Bible se présente comme un message lié à une histoire et se trouve ainsi frappé de non-pertinence d'un point de vue philosophique. Lessing parle donc du fossé « large et repoussant » entre les textes et lui, qu'il ne peut franchir<sup>17</sup>.

Plus généralement, dans la mesure où un texte traditionnel ne peut plus être normatif pour la raison, il convient dans l'étude de la Bible de distinguer la lettre de l'Esprit et de disjoindre la Bible de la religion qui fait autorité. En effet, la Bible contient des choses qui ne font pas partie de la religion, et elle n'est donc pas infaillible. La religion a précédé la Bible, et même le christianisme a d'abord vécu sans écrits. Cela conduit Lessing à affirmer indirectement le primat de la raison comme critère de vérité. Ce n'est pas l'autorité de la Bible qui

<sup>15</sup> Denis Diderot, « Pensées philosophiques », dans *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, GF – Flammarion, 1972, p. 54.

<sup>16</sup> Georg Ephraim Lessing, « Theologische Abhandlungen », dans *Lessings sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta et Kröner (sans date), vol. 17, p. 27.

<sup>17</sup> Lessing, *op. cit.*, pp. 28s.

fait la vérité, c'est la vérité qui sert de principe d'interprétation des textes<sup>18</sup>.

Chez le philosophe E. **Kant**, cette attitude rationaliste conduit également à relativiser l'histoire. La foi pratique est à préférer à la foi historique, car pour montrer qu'une révélation est divine, le critère de la raison est nécessaire. La foi religieuse, contrairement à la foi ecclésiastique, ne peut se contenter du fait que les doctrines soient attestées par l'histoire et le témoignage d'autrui, pour les admettre il faut aussi qu'elles soient vraies aux yeux de la raison. Dans des doctrines historiques, contingentes et imposées d'autorité, le risque sectaire, celui qui conduit aux guerres de religion, est présent. C'est la critique rationnelle qui prévient ce danger. Il convient donc d'interpréter par la raison la foi chrétienne et l'Écriture. Pour Kant, les passages bibliques considérant l'approbation d'une doctrine révélée (foi) comme plus importante que les bonnes œuvres morales sont à interpréter dans le sens que la foi qui sauve est celle qui améliore l'être humain d'un point de vue moral. Il apparaît ainsi que la raison (pratique en l'occurrence) prend définitivement le pas sur cette autorité extérieure, historique et particulière que représente l'Écriture<sup>19</sup>.

Dans cette logique cartésienne qui se développe et s'épanouit au 18<sup>e</sup> siècle, plus encore que Dieu, c'est la christologie qui fait problème. Ainsi, Lessing distingue la religion du Christ et la religion chrétienne. La religion du Christ, tout homme peut la partager avec lui, d'autant plus qu'il peut admirer Jésus comme être humain. À l'inverse, la religion chrétienne voit en Christ plus qu'un homme. Pour le philosophe, les Évangiles ne parlent que de la religion du Christ. À l'inverse, la religion chrétienne est source de toutes les divisions<sup>20</sup>. De même, l'incarnation pose problème à Kant. Si l'homme-Dieu ne représente pas l'idée de l'humanité moralement parfaite, il n'y a rien de pratique à tirer de ce concept, parce que sa divinité empêche de faire du Christ un exemple. Se pose aussi la question de savoir pourquoi Dieu a réservé le destin particulier du Christ à un seul être humain et ne l'a pas fait partager à tous. Il y a ainsi comme un déficit d'universalité dans la christologie. Kant interprète donc le Christ comme l'idéal de la perfection morale, dont nous ne sommes pas les auteurs, et dont on peut dire qu'il « est descendu du ciel jusqu'à nous et qu'il a revêtu l'humanité et s'abaisse jusqu'à elle ». En fait,

<sup>18</sup> Lessing, *op. cit.*, pp. 262s.

<sup>19</sup> Emmanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten » dans *Immanuel Kants Werke*, édité par H. Renner, Berlin, Globus Verlag, sans date, pp. 27, 31 et 34.

<sup>20</sup> Lessing, *op. cit.*, p. 284.

cet idéal est à chercher en nous-mêmes, dans notre raison, il n'y a pas lieu d'admettre que cet idéal soit hypostasié dans un homme particulier. Ainsi, l'idée d'une réalité qui s'abaisse à nous est maintenue, mais sans véritable incarnation en une personne<sup>21</sup>.

En rapport avec le thème de la conscience, nous voyons une seconde fois comment Descartes hérite du christianisme, mais cette fois aussi comment il conduit à s'en détacher. La nécessité d'une adhésion personnelle de l'individu à la vérité, liée à la foi chrétienne, conduit à refuser toute autorité extérieure à la raison, que ce soit un événement historique, un texte ou un dogme. En particulier, la christologie ne peut être déduite de la raison et il convient donc d'y renoncer. Certes, Descartes n'est pas le seul acteur de l'émergence de la « libre conscience » (un terme qui ne se trouve pas chez lui). Son héritage rejoindra celui du protestantisme lors de ce que P. Hazard a appelé « la crise de la conscience européenne ». L'historien date cette crise de 1685 à 1715, et il la résume d'une manière saisissante : « La majorité des Français pensait comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution »<sup>22</sup>. Mais il n'en demeure pas moins que Descartes, à son niveau, fonctionne comme héritier du christianisme et ancêtre du refus du christianisme en faisant de la raison individuelle le critère de la vérité.

### 2.3. « Maîtres et possesseurs de la nature »

Voyons à présent un troisième thème pour lequel se vérifie cette position charnière de Descartes. Le philosophe déclare qu'il préfère la physique à la métaphysique, dans la mesure où la première permet d'accéder à des connaissances utiles :

« On en peut trouver une *pratique* par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (p. 76, c'est moi qui souligne).

---

<sup>21</sup> Kant, *Streit der Fakultäten*, *op. cit.*, pp. 24s. Voir aussi *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Alcan, 1913, pp. 69 et 72.

<sup>22</sup> Hazard, *op. cit.*, p. I.

Nous trouvons dans ce texte une illustration du changement de relation à la nature, qui découle de la nouvelle vision du monde telle que Gauchet l'a décrite. Chez Descartes, il ne s'agit plus de cultiver et de garder le jardin de la création, mais de nous en rendre « maîtres et possesseurs ». En d'autres termes, la science n'est pas « théorie », contemplation, mais se trouve à la base d'une « pratique » de transformation du monde, de « négation active », selon l'expression de Gauchet. Le but de cette pratique consiste à imposer un ordre humain au monde au lieu de subir une organisation préétablie. Descartes convie d'ailleurs la communauté scientifique à s'atteler à cette tâche collective, confiée à l'ensemble de l'humanité et destinée à améliorer sa condition commune<sup>23</sup>.

Cet héritage se développe au 18<sup>e</sup> siècle dans une volonté de maîtrise de la nature, qui conduit à une sorte d'absolutisation du travail et de l'économie. Les contraintes économiques s'imposent aux autres domaines de la vie que sont la politique, la famille, la religion. Voltaire écrit : « Travailler est le lot et l'honneur d'un mortel »<sup>24</sup>. Le travail sert de principe fédérateur par-delà les divergences religieuses, et c'est cela qui est peut-être caractéristique de la modernité : non pas l'importance du travail, mais le fait qu'il représente un idéal permettant de surmonter les divisions trouvant leurs sources ailleurs. En rapport avec son projet économique, Voltaire écrit :

« Et, pour mieux cimenter mon utile entreprise,  
J'unis le protestant avec ma sainte Eglise.  
Toi qui vois d'un même œil frère Ignace et Calvin,  
Dieu tolérant, Dieu bon, tu bénis mon dessein ! »<sup>25</sup>

Le paradoxe de l'histoire, c'est que cette logique économique invoquée pour fédérer les humains par-delà les différences confessionnelles ne manqua pas de se retourner contre ce « Dieu tolérant, Dieu bon ». En effet, les sociologues constatent que le détachement vis-à-vis des pratiques liées à la foi chrétienne ne concerne pas simultanément toutes les catégories de la population. Il affecte plutôt les hommes que les femmes, les personnes entre deux âges que les vieux et les jeunes, les villes que les campagnes, les classes directement

---

<sup>23</sup> De fait, dans ce domaine comme dans celui de la liberté de conscience, l'héritage cartésien rejoint celui des puritains et des philosophes qui en dépendent, comme Bacon, Locke et Newton. Discerner ces différentes traditions ne fait pourtant pas l'objet du présent article.

<sup>24</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 79.

<sup>25</sup> Voltaire, *op. cit.*, p. 103.

associées à la production industrielle moderne que celles qui sont vouées aux occupations traditionnelles, etc. Tout se passe comme si la société industrielle était le « foyer » de la sécularisation, qui s'est étendue en direction des autres domaines de la vie humaine, en repoussant la religion vers la vie privée des humains. Le véritable support de la sécularisation des mentalités est donc la rationalité économique qui, axée sur la fabrication de choses et sur l'objectivité, caractérisée par une prétention d'universalité, représente la pensée dominante de l'époque moderne<sup>26</sup>. Nous voyons donc là encore combien Descartes, tout en héritant de la foi chrétienne, en prépare la perte de pouvoir en Occident.

#### 2.4. Dieu, perfection et projection

En ce qui concerne Dieu, il faut d'abord voir la problématique de son concept, avec le refus du Dieu sectaire. Dans la modernité, la critique de la religion consiste d'abord à dire qu'elle est cause de guerre. Pour **Diderot**, par exemple, le lien entre la religion et la guerre n'est pas accidentel, mais nécessaire, lié au concept de Dieu lui-même. Le philosophe raconte comment un homme trahi par tous ses proches, plein de haine, se retire dans une caverne et « les poings appuyés sur les yeux » cherche une vengeance. Il finit par la trouver en inventant « Dieu ». Cette notion provoque en effet la guerre dans la mesure où « Dieu » est « toujours également important et incompréhensible »<sup>27</sup>. Loin d'être bénéfique pour le genre humain, l'invention de ce concept représente une vengeance terrible, car le propre de « Dieu » est qu'il est plus important que la vie humaine, et que les hommes ne peuvent se mettre d'accord à son sujet. Parce qu'il est « important et incompréhensible », « Dieu » conduit fatalement à se haïr et à se faire la guerre. Ainsi, Diderot proclame la nocuité du concept même de « Dieu », du moins dans la mesure où il se présente d'une part comme un absolu et d'autre part ne se définit pas, de telle sorte qu'aucun consensus, même relatif, ne puisse être trouvé. Il est important de rappeler ce point aujourd'hui : pour la modernité, un Dieu indéterminé et absolu est insupportable car il a montré combien il est dangereux pour la vie commune dans la société occidentale.

C'est dans cette optique que la particularité de la foi chrétienne, telle qu'elle s'exprime dans les différentes confessions antagonistes,

---

<sup>26</sup> Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, pp. 203ss.

<sup>27</sup> Diderot, *op. cit.*, pp. 74s.

doit être abandonnée au profit de ce qui sera appelé la « religion naturelle ». Pour **Kant**, par exemple, seule cette dernière peut convaincre tous les hommes et donc atteindre « l'unanimité absolue », en évitant les « différences de sectes ». Cette religion naturelle a pour contenu le « concept pratique et pur de la raison », dont chacun dispose. C'est pourquoi, comme Descartes, Kant propose de chercher la religion non en dehors de nous, mais en nous, en vertu de « la lumière intérieure où tout laïc peut prétendre »<sup>28</sup>.

En ce qui concerne **Descartes** lui-même, rappelons que c'est à partir de la conscience, en rapport avec le doute, que Descartes déduit Dieu. Lui aussi cherche à en déterminer le concept de manière à susciter un consensus. En effet, le fait de douter montre que l'être humain n'est pas parfait. La question surgit : d'où vient l'idée de quelque chose de plus parfait que l'être humain ? Cette idée doit venir « de quelque nature qui fût en effet plus parfaite ». Généralement, les pensées dépendent de la nature humaine, de sa perfection si elles correspondent à la réalité, de son imperfection si elles n'y correspondent pas. Il n'en va pas ainsi de l'idée de la perfection. Elle ne peut « manifestement » être issue du néant. De même, dans la mesure où le plus parfait ne peut venir du moins parfait, elle ne peut trouver son origine dans l'être humain lui-même. Descartes en déduit qu'il faut « qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu » (p. 55). Après avoir identifié l'idée humaine de perfection avec Dieu, Descartes enlève à l'idée de Dieu tout ce qui représente une imperfection en l'être humain : « le doute, l'inconstance, la tristesse, et choses semblables ». Le critère utilisé à ce sujet, c'est le fait que lui-même aimerait en être dépourvu : « J'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt » (p. 56).

Nous voyons ainsi que c'est la conjonction de l'idée de perfection dans la conscience humaine et du constat de l'imperfection de la conscience humaine qui démontre Dieu pour Descartes. Le concept de Dieu se déduit de la raison humaine, dans un assemblage de ce que la tradition appelle la *via negationis* et la *via eminentiae*. La première voie consiste à nier les défauts humains et la seconde à élever les qualités humaines à la perfection pour déduire des attributs de Dieu. Chez Descartes, la présence simultanée dans la conscience de l'idée de la perfection et des limites de la raison marquée par le

<sup>28</sup> Kant, *La religion...*, op. cit., p. 202.

doute signifie que la perfection existe, et qu'elle a sa réalité hors de la conscience humaine<sup>29</sup>.

Cette manière de prouver Dieu conduira à sa négation par Ludwig **Feuerbach**, qui se trouve lui-même à la source des critiques de la religion formulées par Marx, Nietzsche et Freud. Nous nous attarderons plus longuement sur Feuerbach pour comprendre l'athéisme moderne.

Selon l'ouvrage majeur de ce philosophe, *l'Essence du christianisme*<sup>30</sup>, le message essentiel de la religion, c'est : « Dieu est homme, l'homme Dieu » (X). Son but est de dévoiler les « mystères » du christianisme à la lumière de cette thèse. En particulier, Feuerbach procède à partir des « attributs » de Dieu pour montrer qu'ils conviennent à l'être humain, et ainsi que « la religion [...] ne croit à rien autre chose qu'à la vérité et à la divinité de l'être de l'homme » (XI). Il s'agit donc de montrer que la distinction entre l'humain et le divin est illusoire, et correspond à la différence entre l'être humain comme individu et l'humanité comme espèce. En fait, Dieu a les attributs de l'être humain, mais « délivré[s] des liens et des bornes de l'individu, c'est-à-dire des liens du corps, de la réalité » (p. 38).

Dans cette perspective, Feuerbach reprend la preuve de l'existence de Dieu chez Descartes, parce qu'elle « exprime la nature la plus secrète et la plus intime de l'idée religieuse » (p. 239). Feuerbach reprend le constat de la présence du concept d'infini dans la raison humaine. Mais alors que Descartes suppose l'extériorité de cet infini au nom d'un autre constat, celui de l'imperfection humaine, Feuerbach affirme que cet infini existe dans l'humanité, qui n'est nullement imparfaite. Il n'y a pas de constat de l'imperfection qui conduise à l'affirmation que ce concept d'infini doit avoir sa source à l'extérieur de l'être humain, dans un Dieu distinct de l'humanité. La religion est bien la conscience de l'infini, mais de l'infini de l'être humain, car « un être réellement fini, borné, n'a pas le pressentiment le plus éloigné, et, à plus forte raison, ne peut avoir la conscience d'un être infini ; car la borne de l'être est aussi la borne de la conscience » (p. 23). Ainsi, le concept d'infini, présent dans l'humanité, loin de renvoyer à un Dieu extérieur, conduit à l'affirmation de la divinité de l'humanité.

---

<sup>29</sup> Dans les *Méditations métaphysiques*, l'idée de Dieu n'est pas simplement déduite de la conscience humaine, mais en assure en retour la continuité. Mais à ce sujet également, le *Discours sur la méthode* a eu bien plus d'impact dans l'histoire de la pensée.

<sup>30</sup> Les numéros de pages correspondent à la première édition française : Ludwig Feuerbach, *Essence du christianisme*, trad. J. Roy, Paris, 1864.

Dans sa démarche, Feuerbach est convaincu de faire la même opération mentale que la tradition théologique. Les attributs de Dieu sont définis par suréminence des qualités et par négation des défauts des humains. En l'exprimant sur le mode d'une recette de cuisine, nous pourrions dire que, pour obtenir un attribut de Dieu, il suffit de prendre les qualités humaines, de leur enlever les défauts et de leur donner une quantité infinie. Ce procédé habituel de la théologie révèle pour Feuerbach l'humanité de Dieu. Or cette identité de Dieu avec l'être humain suppose que l'être humain est une réalité infinie et représente un absolu. Je voudrais insister sur ce point qui est peut-être caractéristique : dans une logique de balance Roberval, c'est dans la mesure où l'humanité est considérée comme infinie que Dieu est inutile. Ce raisonnement n'est d'ailleurs que le décalque inversé de celui de Descartes affirmant que c'est dans la mesure où je suis imparfait qu'un Dieu extérieur à moi-même doit correspondre à mon concept de l'infini. Dieu et l'humanité sont ainsi placés dans une sorte de concurrence, où il faut enlever à l'un ce que l'on accorde à l'autre.

Bien entendu, ce n'est pas l'individu qui est infini, mais l'espèce humaine. Le sentiment de l'infini est la preuve de l'infinité de l'humanité. Se sentir borné, pour l'individu, témoigne du fait qu'il a « l'idée de la perfection et de l'infinité de son espèce » (p. 29). L'espèce humaine prend ainsi la place que tenait Dieu dans la pensée de Descartes. « *Homo homini Deus est*. Tel est le principe, le point de vue nouveau de l'histoire » (p. 311). C'est l'union avec les autres humains qui fait accéder l'être humain à la divinité. Du point de vue de la raison : « Bornée est la connaissance de l'individu, mais infinie est la raison, infinie la science, car elle est un acte commun de l'humanité » (p. 114). C'est pourquoi Feuerbach prétend parfois ne pas être athée, dans la mesure où, en reniant Dieu comme sujet, il n'en renie pas les attributs, qui sont considérés comme des réalités humaines. L'amour, la sagesse, la justice sont divins, comme qualités de l'être humain. Alors que Dieu ne serait pas Dieu sans un certain nombre de propriétés, celles-ci n'en demeurent pas moins divines même sans Dieu (p. 47).

On ne sera pas surpris de voir les conséquences prométhéennes que Feuerbach tire de l'idée que l'espèce humaine est proprement divine. Si les bornes de l'humanité « disparaissent dans l'essence de l'espèce », l'espèce comme telle est illimitée, et « l'histoire de l'humanité ne consiste qu'en une suite ininterrompue de victoires sur les obstacles qui, dans un certain temps, passent pour des bornes de notre nature » (pp. 187s.). Sur ce point encore, nous voyons la filiation par

rapport à Descartes : ce sont les progrès des sciences qui témoignent du caractère infini de l'humanité comme espèce.

Or, dans cette marche triomphale de l'humanité, la religion représente un obstacle. Il convient de détruire une illusion « pernicieuse et funeste », dans la mesure où la force qui est investie en elle est perdue pour « la vie réelle » (p. 315). Les caractéristiques de l'idée de Dieu viennent d'un manque chez l'être humain : « Dieu a son origine dans le sentiment d'un manque, d'un besoin » (p. 103). De même que les pasteurs protestants n'ont pas besoin de Marie parce qu'ils peuvent se marier, l'homme nouveau appelé des vœux du philosophe n'a plus besoin de Dieu. D'accord avec sa propre nature, il ne sépare pas la divinité de lui-même. A l'inverse de cette unité avec soi, la religion consiste à séparer l'homme de lui-même, car « l'activité, la grâce de Dieu, n'est que l'activité de l'homme aliénée, n'est que la volonté libre, étudiée dans un être différent de nous » (p. 282). Le mot important est tombé, celui d'« aliénation ». Dans la religion, l'être humain devient étranger à lui-même, ou du moins exprime son étrangeté par rapport à lui-même. En effet, l'être humain est « dépouillé de tout ce qu'on donnera à Dieu » (p. 51). Ce qui est donné à Dieu est fatalement pris à l'être humain. Il convient donc d'enlever au premier ce qui ne lui revient pas, pour le rendre au second afin que l'humanité pallie de manière effective le manque correspondant à la représentation divine.

De ce point de vue également, la pensée de Feuerbach découle de celle de Descartes. Descartes définissait les défauts de lui-même qu'il ne fallait pas attribuer à Dieu par le fait que lui-même aurait bien aimé en être dépourvu. Les formes du désir d'être parfait, en ne l'étant pas, sont projetées (tel est le mot) sur Dieu comme l'être parfait. Il n'est pas étonnant que le soupçon s'insinue qu'en fait Dieu n'est que le revers de l'imperfection humaine, et que supprimer ce revers signifie lutter pour la progression de l'humanité.

La pensée de Feuerbach apparaît ainsi comme la conséquence logique de celle de Descartes. La preuve ontologique de Descartes conduit *fatalement* au retournement de cette preuve par Feuerbach, car elle institue une continuité entre l'être humain et Dieu, brisée seulement par le constat de l'imperfection humaine. Il suffit d'ôter ce constat, pour aboutir à la divinisation de l'être humain et du coup à la nocuité de la religion. Le théisme cartésien conduit donc nécessairement à l'athéisme de Feuerbach. Or ce refus de Dieu conduit à l'affirmation du progrès de l'humanité comme espèce. Cette leçon, dans sa version marxiste ou positiviste, sera apprise par des généra-

tions d'Occidentaux. Elle va de pair, cela apparaît fortement à la lecture de Feuerbach, avec la divinisation de l'espèce humaine. Cette divinisation signifie absolutisation et conduit logiquement à sacrifier tout ce qui ne relève pas de l'absolu à son profit. C'est pourquoi cette démarche conduit fatalement aux systèmes politiques bien connus au 20<sup>e</sup> siècle qui négligent l'individu, le sacrifiant sur l'autel du progrès de l'humanité, que ce soit par le biais de la race ou de la classe.

### 3. Conséquences théologiques

De nombreuses critiques sont aujourd'hui adressées à la modernité liée à Descartes. Evoquons simplement le désir de passer de l'Etat régalien à l'Etat partenaire, et le fait que la domination de l'économie par rapport aux autres domaines de la vie est actuellement plutôt subie que promue<sup>31</sup>. Au lieu d'étudier dans son ensemble ce qu'il est convenu d'appeler la postmodernité, dans le présent paragraphe, je vais me situer dans le champ spécifique de la théologie chrétienne. Dans cette perspective, il convient de sortir de l'alternative décrite entre Dieu et l'être humain pour se souvenir que « la gloire de Dieu, c'est l'homme debout » (Irénée de Lyon). Mais pour qu'un tel message puisse être entendu, encore faut-il que la conscience humaine ne soit pas posée en absolu, dans la solitude du fondement sur elle-même. La question est de savoir comment proclamer une parole sortant l'être humain de lui-même, sans que cette proclamation se présente à la conscience moderne comme une aliénation, une parole imposée de l'extérieur à une raison devant renoncer à son autonomie et à sa faculté critique. A cette fin, le thème de l'autorité est à évoquer dans sa différence avec l'autoritarisme. En effet, l'autorité est un acte de parole qui se réalise par un événement de libération, s'effectue dans la faiblesse, suppose et suscite une confiance. Ce qu'il s'agit de montrer, dans ce cadre, c'est qu'une parole et la foi qu'elle suscite ne sont pas étrangères à la conscience de l'humanité, mais représentent pour elle une possibilité de se dépasser tout en restant elle-même. Je vais développer les thèmes de la parole et de la foi en suivant librement les propos d'E. Jünger dans son dialogue avec Descartes<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Voir à ce sujet la dernière partie de mon livre : Fritz Lienhard, *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, 2000.

<sup>32</sup> Voir les pages 215 à 227 de son ouvrage : Eberhard Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1979<sup>2</sup>.

### 3.1. La parole

Nous avons vu que le « je pense donc je suis » de Descartes suppose une relation du sujet avec lui-même. Pour fonder une conscience, il ne suffit pas de penser. Il faut penser que l'on pense. Or cette relation à soi-même n'est pas originaire pour le sujet, car elle n'en représente pas le fondement ultime. Telle est d'ailleurs une objection que le philosophe italien Gassendi avait déjà formulée vis-à-vis de Descartes de son vivant : « L'âme ne pense pas toujours : pense-t-on pendant la léthargie, dans le sein de sa mère, ou quelques instants après en être sorti ? »<sup>33</sup>. Plus précisément, pense-t-on que l'on pense dans la petite enfance ? Aujourd'hui, on sait que la relation à autrui est plus originaire encore que la relation à soi, ainsi que cela apparaît dans l'apprentissage du langage par l'enfant. Le langage sert d'abord de moyen d'expression entre l'enfant et la mère. Ensuite seulement, les objets sont intégrés dans cette relation. C'est pourquoi, chez mes filles par exemple, les premiers mots peuvent être les suivants : « maman », « papa » et « da », mot qui veut dire à la fois « tiens » et « donne ». Ce sont des mots qui établissent une relation et situent les objets dans cette relation, dans une logique de don et de contre-don (il suffit de voir comment les petits enfants donnent un objet pour le redemander immédiatement après). Ce n'est qu'après deux ans, généralement, que se situe l'accès au « je » et au « mien ». La relation avec soi-même suit ainsi celle aux autres humains et même aux objets, au lieu de la précéder. Il s'ensuit que la pensée n'est pas fondée sur elle-même. Avant que l'enfant ne prenne conscience de lui-même et puisse dire « je », avant qu'il sache que sa main est sa main, il sait que sa mère est sa mère, et c'est à travers le regard de sa mère que l'enfant construit sa relation avec lui-même. Ainsi, la relation de soi à soi de l'enfant est en quelque sorte médiatisée par la relation avec sa mère.

Cette relation de la mère avec l'enfant se construit à travers des gestes, mais aussi et surtout par une parole. C'est donc cette parole offerte qui représente le véritable fondement de la conscience, précédant et fondant la relation avec soi-même. Il apparaît ainsi que le « je pense donc je suis » n'est pas la découverte fondamentale d'une « philosophie première ». Etre interpellé par une parole est plus originaire encore, fondant le sujet sur la relation avec une autre personne qui la précède. Ce n'est pas sans raison que K. Barth a pu corriger la

<sup>33</sup> René Descartes, « Abrégé des objections faites contre les Méditations, et des Réponses de l'auteur », dans *op. cit.*, pp. 181 à 214, ici p. 194.

formule de Descartes en introduisant le passif : *cogitor ergo sum* : je suis pensé, donc je suis.

Dans un second temps, après la relation avec autrui, le langage comme structure interpellative trouve sa place dans la relation du sujet avec lui-même, mais de manière caractéristique en l'interrompant. Étymologiquement, « interpellier » signifie « interrompre ». L'expression « interpellier un passant » atteste cette dimension de l'interruption de la marche d'autrui dans la rue, par exemple. Mais l'interruption de la conscience a une portée plus profonde. En effet, une interruption véritable, comme celle qui se produit dans l'étonnement, interrompt l'action, la parole, la pensée et même la respiration. D'une certaine manière, une véritable interruption suspend la relation de soi à soi qui est propre à la conscience cartésienne. Or, nous l'avons suggéré, la relation à soi n'est possible que dans la séparation par rapport à soi, non comme identité avec soi, mais comme proximité à soi. Par conséquent, la relation de la conscience avec elle-même dépend de cette interruption. La présence d'un autre dans une parole interrompt la relation à moi-même, me détourne de moi-même, pour m'offrir une nouvelle relation avec moi-même. L'interruption de la conscience par autrui fonde la conscience, offrant une proximité à soi-même qui se distingue de l'identité avec soi-même. Cela signifie en particulier que contrairement à Descartes et à ses héritiers, l'être humain peut se laisser déterminer par des réalités qui lui sont extérieures sans être contraint de renoncer à sa nature profonde. Sa relation avec lui-même dépend de sa relation avec un autre que lui-même, constitutif de son propre être. Accepter de dépendre d'un autre dans la constitution de soi comme conscience, c'est correspondre à ce que je suis et non m'« aliéner ».

Si nous continuons à opposer la parole interpellative à la pensée de Descartes, nous sommes invités à voir qu'interpellier, d'après les dictionnaires usuels, signifie « adresser la parole à quelqu'un pour lui demander quelque chose ». En d'autres termes, l'interpellation signifie établissement d'une relation de personne à personne, offre de présence exigeant une réponse, tout en se portant sur une « chose ». C'est le propre de la présence d'un autre véritable de se rendre présent à la conscience tout en ne pouvant être assimilé par elle, en lui demeurant étranger<sup>34</sup>. Cette présence s'exprime dans une parole qui se place certes à l'intérieur du point « je-ici-

<sup>34</sup> Tel est l'enjeu du concept lacanien de signifiant, insistant à la fois sur le don de soi d'un sujet à un autre sujet et sur l'impossibilité de la capture.

maintenant », mais de telle sorte qu'elle renvoie le sujet à un ailleurs, lui ouvrant les dimensions du temps et de l'espace. En d'autres termes, la parole offre une présence, dans le double sens d'une proximité humaine et d'un présent s'opposant au passé et au futur d'une part, et à l'absence d'autre part. Ainsi, le passé, le futur et l'absent, au sens spatial du terme, sont introduits dans l'ici et maintenant du moi. Cette présence représente en même temps une exigence, celle de sortir de soi-même, d'interrompre la relation avec soi-même pour se sentir concerné par ce qui « m'interpelle ». En effet, « se sentir interpellé » signifie être concerné par une réalité du monde. Un problème extérieur me devient en quelque sorte intérieur. Or le fait de se laisser ainsi interrompre dans sa relation avec soi-même, pour faire porter l'attention sur une réalité extérieure, est propre à l'acte de penser, qui consiste à être emmené par son objet, à sortir de soi-même pour correspondre intellectuellement à ce qui est appréhendé. De même, cet acte de sortie de soi-même permet de se comprendre véritablement, en relation avec soi. Ainsi, l'acte de pensée est à la fois sortie de soi et rentrée en soi<sup>35</sup>. La pensée ne peut s'isoler dans une conscience pensante, mais se trouve toujours en dialogue avec des réalités extérieures, dans cette con-naissance consistant à naître en relation avec autre chose que soi, dans le surgissement d'une origine commune.

De la sorte, l'interpellation met le sujet en rapport avec des réalités qui lui sont extérieures. Alors que l'être humain sans langage est condamné à rester enfermé dans des points « je-ici-maintenant », dans une immédiateté privée de temps et d'espace, le langage l'ouvre à la réalité extérieure et fait des objets qui la composent des réalités *significatives*. La parole de quelqu'un met la personne interpellée en relation avec quelque chose. Ainsi, c'est le langage qui médiatise la relation avec le monde, donnant à l'être humain la capacité conceptuelle de penser le monde et de manipuler des objets, simultanément de la pensée et de la main. Cette place des objets dans la relation humaine conduit à dire que dans le langage la dimension conceptuelle est seconde par rapport à la dimension relationnelle et dépend de cette dernière. La désignation des objets se fait dans le contexte d'une relation qui la précède et sans laquelle elle ne peut avoir lieu. Il est vrai qu'en même temps cette relation ne demeure pas abstraite, mais s'exprime à travers des objets. Il en découle pourtant que la maîtrise et la possession du monde, chères à Descartes, provenant de la fonction conceptuelle du langage et expression d'un sujet maître de

soi, dépendent d'un langage qui émerge dans une relation de confiance, où le sujet humain est d'abord passif. Ce n'est qu'en tant qu'être humain réceptif qu'il peut devenir actif. La passivité est plus originnaire que l'activité. Par rapport à Descartes et aux penseurs du 18<sup>e</sup> siècle que nous avons évoqués, une seconde dimension de la vision de l'être humain s'en trouve ainsi corrigée, celle de *l'homo faber*, qui se caractérise fondamentalement, dans son rapport au monde, par son action et considère l'univers comme une réalité à fabriquer.

Dans cette configuration de la parole et de la conscience, comment se présente ce qu'il est convenu d'appeler la « parole de Dieu » ? Dans sa parole interpellative, Dieu se rend plus proche de l'être humain que ce qu'il peut l'être lui-même et médiatise ainsi la relation du sujet à lui-même dans la conscience. Cette proximité inclut pourtant la distance, car Dieu n'est pas contenu dans sa parole de manière spatiale. Présent par une parole, Dieu n'est pas disponible comme un objet face à un sujet constitué au préalable. Alors que chez Descartes le concept de Dieu dépend de celui de la conscience ayant l'idée d'infini et constatant sa propre imperfection, si c'est la parole qui rend Dieu présent et qui constitue la conscience, une véritable altérité est possible, sans que cette altérité se révèle être la projection de la conscience humaine. Plus précisément et contrairement au postulat de Feuerbach, cela signifie que le propre de la conscience humaine, formée par une parole, n'est pas de connaître l'identique par rapport à elle-même, serait-ce dans l'idée de Dieu. Devant Dieu, elle se trouve en présence d'une réalité qui lui demeure étrangère. Elle ne peut la posséder sur le mode d'un objet ou comme un prolongement d'elle-même. Elle ne peut la *connaître*, mais seulement la *reconnaître*. La condition de l'appréhension de cette altérité est d'accepter la relativité et donc le caractère relationnel de la conscience elle-même. Dans la mesure où elle reconnaît qu'elle n'est pas le fondement d'elle-même, elle ne peut se poser en absolu de manière individuelle ou collective, mais s'inscrit dans un tissu de paroles posant l'altérité irréductible des uns par rapport aux autres. Ce n'est qu'à cette condition qu'une conscience de Dieu est possible, et en même temps la conscience de cette altérité irréductible ouvre la conscience à la reconnaissance des autres humains, dans cette singularité qui ne peut se fondre dans un projet collectif et totalitaire.

La parole de Dieu interrompt de manière particulièrement radicale notre être je-ici-maintenant et qualifie de manière nouvelle la présence à lui-même du sujet. En effet, cette parole se caractérise par le fait qu'elle nous met en présence de Dieu et ainsi elle se distingue de toute autre parole, en faisant taire « toute autre voix en nous ».

Ainsi, les différentes formes d'altérité du monde se trouvent en quelque sorte suspendues à leur tour en présence de la parole de Dieu. La radicalité de cette interruption se marque par la présence de la mort. Tout ce qui est se trouve potentiellement annihilé devant Dieu et acquiert pourtant sa dimension de globalité. Mais ainsi interrompu dans la relation avec lui-même, placé dans l'horizon de la mort, l'être humain est conduit à une nouvelle proximité avec lui-même, avec le monde et les autres, liée à la grâce de Dieu. L'interruption de la vie se fait au profit de la vie<sup>36</sup>.

Deux conséquences importantes s'ensuivent. Il convient d'abord de mesurer la coïncidence de la forme de la parole de Dieu, provoquant l'interruption de la vie au profit de la vie, et de son contenu : Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Ce qui se passe dans la parole de Dieu, c'est l'inscription d'une histoire, extérieure du point de vue du temps et de l'espace, à l'intérieur de la conscience. Ainsi, le fait que la conscience ne soit plus opaque à toute dimension extérieure à elle-même rend possible la libre adhésion à l'Écriture et au Christ comme réalités constitutives d'un sujet croyant. Dans la mesure où c'est une parole qui me constitue comme sujet, je peux laisser dérouter ma raison par une tradition scripturaire et un événement du passé sans renoncer à être ce que je suis dans mon humanité. En particulier, cette tradition se présente à moi comme interruption de ma conscience m'offrant une nouvelle relation à moi-même, au monde, aux autres et à Dieu. Le changement d'attitude général, lié au fait de se laisser interpellé par Dieu, conduit à faire la place à une altérité, appréhendée sans être maîtrisée, dans la foi.

Il découle également de cette réflexion que la parole interpellative correspond à la structure d'une autorité véritable qui libère au lieu d'asservir et qui suscite la confiance par-delà le doute et le savoir. La parole qui constitue le sujet par-delà son interruption ne se présente pas comme une autorité aliénante, mais comme source d'une présence à soi en même temps que de présence à autrui et au monde. Le fait de ne pas se fonder sur soi-même n'est pas une sorte d'obligation morale d'altruisme, mais une disposition à se laisser dérouter, voire séduire, y compris dans la pensée. De même, la relation avec le monde se modifie, dans la mesure où elle cesse d'être principalement de l'ordre d'une possession, pour accéder à la réception gracieuse d'une réalité offerte qui pourrait toujours ne pas être. Une telle confiance offrant une plénitude de relation s'appelle la foi.

### 3.2. La foi

La recherche d'un savoir garanti par la raison humaine provenait, chez Descartes, du doute induit par la différence. Cette peur du doute conduisait, politiquement et philosophiquement, à la suppression de la différence par l'affirmation de l'unité et de l'universalité, que ce soit celles du souverain ou de la conscience rationnelle. Aujourd'hui, une telle attitude est considérée comme inacceptable d'un point de vue politique et comme source d'illusion d'un point de vue philosophique. Dès lors, il convient soit de s'en tenir au relativisme généralisé, soit de trouver un autre remède au doute que le savoir, un remède qui inclut le doute et la différence comme des moments nécessaires de lui-même : la foi.

En effet, la foi correspond à la parole en ce sens qu'elle consiste à sortir le sujet de lui-même. Alors que le *cogito* fonde l'être du sujet sur la présence à soi-même, la foi consiste à laisser quelqu'un d'autre être là pour le sujet. La foi, telle qu'elle se révèle dans les moments importants de la vie, notamment ceux où la relation à soi-même est ultimement menacée, consiste à se laisser tomber entre les mains de Dieu. À l'inverse de la crispation du sujet qui s'agrippe à lui-même face à la mort ou au désespoir, ou simplement face à la différence qui suscite le doute, la foi se laisse tomber de manière radicale, en remettant son être à Dieu. Ce don de soi n'a rien d'héroïque, car il naît de la parole d'un autre, dont la pointe consiste à rendre cette foi possible.

Une telle foi se trouve par-delà la tentative moderne de se trouver soi-même. Elle ne signifie pourtant pas un retour à une forme de foi ayant entraîné sa mise en question suite aux guerres de religion. En effet, le Dieu à qui la foi acquiesce est un Dieu qui se distingue de sa caricature par Diderot dans la mesure où c'est un Dieu déterminé et non absolu, car présent sous la forme d'un événement contingent : la croix du Christ. Donnée avec un tel objet, la foi ne représente pas un universalisme inaccessible aujourd'hui, mais la rencontre de Dieu, se faisant toujours dans un contexte particulier. De même, un tel Dieu s'offrant à la croix ne donne pas lieu à un faux savoir opposable aux autres de manière meurtrière. Il ne fait pas croire que l'on sait, mais savoir que l'on croit. Ainsi, la foi est une alternative autant par rapport aux « préjugés » qu'au doute dans son aspect destructif, car elle porte ce doute en elle de manière radicale en autorisant aussi le doute par rapport à soi-même et à la conscience pensante. Elle est de la sorte l'antidote au dernier des absolutismes ayant

cours aujourd'hui, qui est peut-être le plus pernicieux : celui de la conscience subjective.

Ainsi, la foi issue de la parole demeure une possibilité aujourd'hui, dans la culture contemporaine. Elle propose à la conscience de se laisser interrompre de manière élémentaire pour être conduite sur des chemins nouveaux, dans le cadre d'un tissu de relations renouvelé.

## Conclusion

La vision de l'évolution moderne conduisant à la sécularisation change considérablement selon le contexte des auteurs. Alors que les théologiens F. Gogarten et G. Vahanian<sup>37</sup>, écrivant respectivement dans les années 40 et 60 du siècle dernier, avaient tendance à mettre en lumière l'évolution du concept de sécularisation vers le sécularisme idéologique, religion antireligieuse, le sociologue M. Gauchet, qui écrit au milieu des années 80, parle d'une *période* des idéologies, qu'il considère comme dépassées. Le temps des idéologies est un moment intermédiaire dans l'évolution de la sécularisation, qui débouche sur un monde désenchanté<sup>38</sup>. Si la vision de la sécularisation est déterminée par une situation historique, elle l'est également par une option théologique. Selon que la sécularisation est considérée comme un ennemi, une déchéance, une libération de l'être humain par rapport à l'aliénation théologique ou une chance de retrouver un autre évangile que celui du théisme, l'interprétation du phénomène change considérablement.

En ce qui nous concerne, nous avons centré notre propos sur Descartes. Dans l'insistance sur la cohérence du monde, sur l'adhésion personnelle de l'individu à la vérité ou sur la pratique transformatrice du monde, le philosophe est apparu à la fois comme un héritier du christianisme et comme l'ancêtre du rationalisme antichrétien. De même, sa tentative de démontrer Dieu en conjuguant l'idée de la perfection présente dans la conscience humaine et le constat de l'imperfection de la conscience humaine a conduit logiquement à l'athéisme de Feuerbach, qui s'est contenté d'identifier cet infini hors de la conscience de *l'individu* avec *l'espèce* humaine.

---

<sup>37</sup> Friederich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, et Gabriel Vahanian, *La mort de Dieu. La culture de notre ère post-chrétienne*, Paris, Buchet-Chastel, 1962.

<sup>38</sup> Gauchet, *op. cit.*, p. 257.

Or ce qui est survenu dans l'histoire peut être dépassé par une autre histoire. Faire l'histoire de la sécularisation, c'est également en montrer le caractère contingent, et tel était peut-être le présupposé du présent travail. Un certain nombre de présupposés occidentaux considérés comme universels sont datés et localisés, apparaissant comme des conséquences conjoncturelles du christianisme dans la modernité. Cette forme de la sécularisation considérant la foi chrétienne comme une possibilité définitivement dépassée par l'histoire peut à son tour être surmontée par une offre de foi renouvelée. En effet, actuellement, la modernité est remise en question. Parmi les différentes remises en question de la modernité athée, il y a la découverte du langage se présentant comme « la maison de l'être » (Heidegger). Dans cette perspective, la parole de Dieu continue à représenter l'offre d'une autre relation à soi, à autrui, au monde et à Dieu, marquée par l'interruption de la vie au profit de la vie. Il appartient aux chrétiens de vivre de cette parole et de la partager dans le monde contemporain.

