

INTRODUCTION À LA LECTURE DE JEAN BRUN

par Emmanuel
ALVAREZ,
pasteur,
Bordeaux (France)

Introduction

Jean Brun est connu par ses ouvrages sur les philosophes grecs, édités dans la collection « Que sais-je ? ». On peut citer, pour compléter la liste de ses études d'histoire de la philosophie, *L'Europe philosophe*, et *La philosophie de l'histoire*. L'œuvre du professeur, qui laisse déjà apparaître un auteur à l'esprit critique, se double de livres moins connus, où Brun exprime sa passion de la vie, et son combat de philosophe et de chrétien. C'est dans cette deuxième série d'écrits que son positionnement personnel sur le terrain de la philosophie est le plus perceptible. Offusqué par la facilité avec laquelle est accepté le prêt-à-porter philosophique, Brun veut *habiter sa génération*, pour dénoncer et *corriger*, désavouer les idées toutes faites, qu'elles soient philosophiques, théologiques ou politiques. Proche de Kierkegaard, Brun ne veut pas établir un système de pensée en réponse aux questions de l'existence. Il se présente sur l'échiquier philosophique comme témoin d'une existence humaine continuellement assoiffée de secours, soit que ni la raison des scientifiques, ni la conceptualisation ne peuvent éteindre. Dans sa génération, il est un signal d'alarme qui résonne chaque fois que l'homme se pense comme le sauveur. Il rejoint l'interrogation actuelle sur la situation de l'homme, face à l'entreprise de recréation des valeurs¹.

Jean Brun interroge ! Appelé « l'Écclésiaste du XX^e siècle »², il ne cesse de placer le philosophe, le théologien, le politique, devant

¹ Cf. par exemple Jean-Marie Domenach : « L'Europe [...] se trouve confrontée à la crise des valeurs, à la baisse de son espoir, de sa confiance. Sa culture est enfin mise en demeure de répondre à la question posée à l'aurore de la modernité : comment remplacer Dieu sans fabriquer des idoles ? » J.-M. Domenach, *Approche de la modernité*, Coll. Ellipse, éd. Marketing, Paris, 1995, p. 210.

² Henri Blocher, « Jean Brun, 'Écclésiaste' du XX^e siècle », in *La Revue réformée*, n° 181/1994, p. 5.

un choix quant à l'existence humaine et à sa destinée. En toile de fond de ses ouvrages, apparaît toujours la couleur indélébile de la réalité humaine. Indéfinissable, celle-ci appelle une interrogation sur l'Être, le « Qui suis-je ? » pascalien. Brun interroge l'homme, qui lui-même s'interroge sur l'efficacité de l'action par la question : « Que puis-je faire ? ». Brun pointe alors du doigt, au cœur de l'ouvrage, l'horizon du sens. Qu'il s'agisse de l'Origine, de la Fin, du Devenir, de l'Autre, il sonde les promesses, voire les certitudes qu'avancent les auteurs prétendant faire parvenir leurs passagers jusqu'à un port.

Le choix que Brun propose ne consiste pas à trouver, parmi les diverses solutions offertes par la philosophie, la politique, et la théologie, une réponse de type positiviste à l'existence humaine. Tout au contraire, il invite en premier lieu à décider de maintenir le questionnement. La question « qui suis-je ? » devient dans l'œuvre de Brun une perpétuelle interrogation, à la mesure de l'existence elle-même et de son mystère. Explorant les souterrains de la pensée, il désigne non seulement les sophismes et les *a priori* mais les intentions et les mobiles cachés des philosophes. Il met au grand jour les intentions métaphysiques, philosophiques et morales qui ont, au cours de l'histoire de la philosophie, présidé au choix de solutions prétendant résoudre, par une synthèse des contraires, le problème de l'existence humaine. Son entreprise critique veut faire prendre conscience que l'homme bute sur un seuil : celui posé par l'existence humaine elle-même. Evoquant Kierkegaard, Kafka ou Nietzsche, il affirme le tragique de l'existence et interroge la valeur des conquêtes de l'homme, qu'il s'agisse du savoir, des techniques, de la science ou de la politique. Le tragique de l'existence renvoie inlassablement au « qui suis-je ? », question existentielle à laquelle le philosophe et le scientifique ne répondent pas tant qu'ils n'en restent qu'au « Qu'est-ce que l'homme ? ».

En second lieu, Brun démontre que la démarche cartésienne se solde par un échec. Car l'homme n'est pas ce maître de la nature qu'il souhaite devenir. Brun appelle, comme un messenger, à opérer une véritable conversion et à rejoindre le port. Le bateau coule. Citant Nietzsche, « le désert croît », il pose l'urgence du retour à l'écoute de la transcendance. Pour Brun, la question : « Qui suis-je ? » n'a de réponse que dans un ailleurs de l'homme. Le tragique de l'existence ne s'apaise qu'en acceptant le monde comme ne pouvant se répondre à lui-même, et l'homme comme n'étant ni le possesseur ni le dépossédé de la vérité, d'une part ; et d'autre part en acceptant que ce monde soit marqué par les signes que la transcendance lui a laissés.

1. Itinéraire

Jean Brun est né le 13 mars 1919 à Agen. Il quitte cette ville à l'âge de quatre ans pour Toulouse. En 1936, Georges Canguilhem remarque déjà cet élève brillant au Lycée Fermat, note ses aptitudes et son originalité de pensée³. Jean Brun suit un cursus normal d'études et sera bachelier ès lettres en 1937. Il partira ensuite à Paris pour poursuivre ses études de philosophie à la Sorbonne⁴.

La période de guerre contraint Jean Brun à ne se présenter à l'agrégation de philosophie qu'en 1946. Ferdinand Alquié, professeur auprès duquel il a suivi une partie de ses études, est membre du jury. Il enseigne successivement à Nîmes, à Bordeaux, à l'Institut français de Londres, en région parisienne, comme professeur de français ou de philosophie. A partir de 1955, alors qu'il est assistant à la Sorbonne, Brun rédige une thèse de doctorat ès lettres qu'il soutiendra en 1961. Sous la direction de Jean Wahl, il écrit *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, et sous la direction de Georges Canguilhem, rédige une thèse complémentaire, *La main et l'esprit*. Cette même année, Brun accepte la charge de directeur du département de philosophie à l'Université des sciences humaines de Dijon. La période de mai 1968, que Brun traverse avec Pierre Magnard, son ancien élève à la Sorbonne, est un moment très difficile. Bien loin d'entrer dans le combat politique, il s'agit pour Brun et Magnard de maintenir non seulement l'enseignement, mais l'existence même de la faculté de Dijon. Convaincu de la conduite à tenir, Brun tient ferme face aux nouvelles idéologies. Elles n'ont pour lui d'autre fondement que celui de l'illusion d'une seconde humanité possible.

A partir de 1974, Brun donne régulièrement des cours dans les facultés de théologie de Vaux-sur-Seine et d'Aix-en-Provence. Il écrit des articles très polémiques dans la revue *Tant qu'il fait jour*, donne de nombreuses conférences dans le cadre des activités des Groupes Bibliques Universitaires et rédige plusieurs articles dans la revue du mouvement. Il écrira en tout plus de cent quatre-vingts articles dans

³ « Mes souvenirs revoient Jean Brun comme un élève dont déjà la richesse et l'originalité de la culture, à l'époque, lui permettaient à la fois de suivre, de devancer et de discuter un enseignement sans complaisance, je crois, pour les lieux communs. » Georges Canguilhem, « Lecture et souvenir de Jean Brun », in *Une philosophie du seuil, hommage à Jean Brun*, Préface de E.U.D., 1996, p. 6.

⁴ « Il se jette dans l'étude de la philosophie comme d'une grève un baigneur se lance vers le large. » Hugues de Cabrol, « Un philosophe agenais de haute envergure : Jean Brun » in *Revue de l'Agenais*, Bulletin de l'Académie des Sciences Lettres et Arts d'Agen, p. 260 (Le numéro ne nous a pas été communiqué).

diverses revues de philosophie et de théologie. Certains de ses ouvrages seront traduits en plusieurs langues. Il sera conférencier en Europe, en Amérique du Nord et du Sud, en Afrique, à Madagascar, à Jérusalem⁵. Après sa retraite, en 1986, Jean Brun voyagera encore beaucoup, et alors qu'il prévoyait de se rendre en Afrique du Sud, il décède subitement le 17 mars 1994, laissant à son lecteur un chantier de réflexion.

Chaque ouvrage de Brun mériterait un intérêt particulier. Ce travail ne peut être réalisé, toutefois, deux éléments importants dans la carrière de Brun, qui permettent de situer une ligne de pensée, sont à souligner.

Brun a participé activement à l'édition française des œuvres complètes de Sören Kierkegaard. Il a rédigé plusieurs chapitres d'introduction aux vingt volumes de la collection de l'Orante. Après l'introduction à *L'école du christianisme*, ce nouveau travail fait découvrir au lecteur l'attachement de Brun à la pensée kierkegaardienne.

Sans que ses proches collaborateurs en connaissent toutes les raisons, Brun a établi des liens avec Henry Corbin. Il a participé à plusieurs reprises aux rencontres organisées par l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Henry Corbin, docteur *honoris causa* de l'Université de Téhéran dès 1958, proposait chaque année un colloque⁶. Brun y est venu pour la première fois à Paris, en juin 1977, alors qu'il venait d'écrire *Les vagabonds de l'occident*⁷. Il rédigera plusieurs articles dans la revue *Eranos Jachbuch*. Des liens avec ce groupe à tendance ésotérique, que connut aussi Jean-Marie Domenach, peuvent surprendre de la part de Jean Brun. Loin de céder à une quête mystique, il s'est plutôt intéressé à la recherche d'Henri Corbin, dont il rejoignait la quête d'absolu, en opposition aux réponses philosophiques à la mode.

2. Passionné d'art !

Plusieurs voient en Jean Brun un virtuose du langage et de l'image. Le thème des sons et de la lumière revient fréquemment sous sa plume.

5 « Le 20 novembre 1978 Jean Brun faisait ici, à Jérusalem, une conférence sur l'Arbre de la Connaissance et l'Arbre de Vie. Il définissait un occident en péril, 'désorienté' par perte, à la lettre, de sa référence fondamentale à l'Orient ». Eliane Amado Lévy-Valensi, « Jean Brun et l'occident », in *Une philosophie du seuil, hommage à Jean Brun*, Préface de Georges Canguilhem, E.U.D., 1996, p. 68.

6 Jean Brun y a donné les conférences suivantes : – session de juin 1977 : « L'Etoile et les tours de Babel » – session de 1978 : « La gnose des signatures et la science des graphiques » – session de 1979 : « Qu'est devenue l'âme du monde ? » – session de 1980 : « Du buisson ardent au feu de paille » – session de 1981 : « Les deux déserts » – session de 1982 : Synthèse de la session « Apocalypse et Histoire ».

7 « Je dirai tout de suite que, tel qu'il nous est proposé, avec ses deux volets, le moment décisif de son éclosion fut un livre de notre ami, le professeur Jean Brun, que nous sommes heureux de voir pour la première fois parmi

Il organise des conférences sur l'art moderne dans les années soixante-dix.

Sa riche culture artistique autant que sa connaissance approfondie des philosophes grecs lui donne d'avoir fréquemment recours aux symboles, au langage poétique, pour exprimer sa pensée et réveiller la conscience du lecteur. La lumière, telle qu'elle apparaît dans le tableau de la liseuse de Vermeer, vient d'ailleurs et symbolise *le visible et le caché*, le diurne et le nocturne, la réalité et l'attente, l'angoisse et l'espérance. Il ne s'agit pas pour Brun d'utiliser le symbole pour abolir la distance, mais pour susciter la perception de la Vérité dans un au-delà, un ailleurs. Brun utilise souvent les images et les sons des récits mythiques pour dénoncer la prétention démiurgique masquée par un art trompeur. Il se rapproche ainsi de Mallarmé, de Rimbaud, de Kafka. Il écrira *Essence et histoire de la musique* peu avant sa mort. Cet ouvrage fait découvrir tout l'intérêt que Brun porte depuis le départ à la dimension de la lumière et du son, comme porteurs d'un message qui ouvre sur un au-delà de la connaissance rationnelle et de la connaissance sensible. C'est dans la dimension de l'art, de la beauté que Brun exprime une pensée proche de celle de Platon. Il cherche à faire apparaître comme « en creux », en négatif, dans le « non-dit » ou « le dit » ce qui est « à dire ». C'est cet « à dire » qui pour lui, est non seulement porteur de sens, mais donne véritablement le sens, comme une clé ouvrant la porte de l'éternité. Les thèses de Brun sur la musique, la lumière et le langage sont-elles éloignées des *Ennéades* de Plotin, bien qu'il condamne les thèses de cet auteur ? La recherche intense de l'absolu, teintée d'irrationalité, laisse pourtant une ouverture. Soucieux de lutter contre le rationalisme devenu idole, les écrits de Brun, plus proches de Kierkegaard que de Pascal quant à cette quête, ont pu faire dire à Pierre Magnard que Brun était un « néo-platonicien surmonté »⁸.

nous. Il s'agit de celui de ses livres qui a pour titre *Les vagabonds de l'Occident*, livre où la lucidité du philosophe, conjointe au don d'un lyrisme prophétique, guide l'analyse des misères spirituelles, intellectuelles et morales de notre temps. » Henry Corbin, « Allocution d'ouverture », *Les pèlerins de l'orient et les vagabonds de l'occident*, Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, n° 4, Berg International, Paris 1978, p. 9.

⁸ « Ce qui fascine chez Jean Brun c'est qu'il fut un néo-platonicien surmonté. Son tourment métaphysique était une sorte de « mal du pays », une nostalgie de l'origine, dont il eût voulu conjurer qu'elle fût perdue et que cette perte pût être vécue comme une dépendance et même comme une déchéance. L'obsession est dès lors pour lui celle du retour ou de la conversion à cet originaire qui permettrait à celui qui en est issu de coïncider avec le principe. Cette constante plotinienne ou proclusienne se retrouve dans tous les ouvrages de Jean Brun ». P. Magnard, « Du sacré au divin », *in Journée Jean Brun, Dijon, 18 mars 1995*, p. 71.

1. La tâche du philosophe

Pour Brun le philosophe, qui dans une certaine mesure pourrait s'apparenter au prophète, possède une vocation. La tâche du philosophe est de « donner à penser », selon l'expression heideggerienne. Brun ne met pas en cause la légitimité de la réflexion philosophique mais la dérive de sa vocation. Au long de l'histoire, la philosophie a perdu de son actualité. Les philosophes se sont laissés séduire par deux courants : le rationalisme et le nihilisme. A défaut de devenir un personnage médiatique à la solde des idées à la mode, le philosophe travaille soit à enfermer l'homme dans un système, soit à le faire disparaître – à le liquider – et ne se situe plus en avant de la réflexion pour interroger, et pour garder l'esprit critique afin d'ouvrir le monde à autre chose qu'à lui-même. Lorsque le philosophe veut saisir l'absolu, Brun dresse la question fondamentale qui consiste à savoir si l'homme *est* ou *n'est pas* la mesure de lui-même. L'Homme n'est jamais dans une autre situation que celle de Job, contraint d'avouer n'avoir en main ni le sens ni le fonctionnement de l'univers. Brun pose ainsi autant le problème de la connaissance que celui de la finalité de la philosophie. Il explore le rapport entre le savoir et l'Être, et constate que le philosophe travaille à la mort du sujet. La philosophie dépend trop de la science et de la politique. Le cas de Job ou celui du juif errant replace la réflexion philosophique sur un autre point d'appui que celui de la connaissance ou de la spéculation à propos du devenir. C'est sur l'homme tel qu'il est, dans sa « nudité originelle », sans les équipements que la technique ou la science a pu lui donner, que Brun fixe le point de départ. L'interrogation autour de la tâche du philosophe n'aboutit à aucune définition conceptuelle de l'Être, mais cherche à « mettre en évidence les seuils significatifs que l'existence rencontre devant elle pour réfléchir sur le sens et la portée du désir dont elle est animée, et qui la pousse à les franchir »⁹. La démarche de Brun consiste à faire référence au sacré et au mythe pour rendre compte de la difficulté du philosophe à ouvrir la conscience au mystère de l'Être : vérité à jamais inaccessible pour l'homme. I. Malaguti explique que le mythe permet une intelligibilité différente et non faite de concept et que Brun se situe sur un plan transhistorique et métadialectique. Elle ajoute : « Dans le mythe l'intemporel est présenté sous la forme d'un récit. C'est une façon de saisir intuitivement des réalités métaphysiques et cosmologiques, permettant ainsi de transcender le monde sensible. »¹⁰

⁹ Jean Brun, *Les Rivages du monde, de la vérité muette à la Vérité qui parle*, Desclée, Paris, 1979 p. 50.

¹⁰ Ilaria Malaguti, « Lire Jean Brun » Brève introduction à la pensée d'un philosophe majeur, *Catholica*, 65/1999, p. 57.

2.1. Etre et séparation

L'homme cherche en permanence à trouver un au-delà de sa condition et à dépasser la finitude qui lui est pourtant inexorablement attachée. Aussi dirige-t-il sa recherche vers deux ports : celui de *l'originaire* par un mouvement centripète, quête du repos des profondeurs, par le recours au *mythe*, et celui de *l'ubiquité* par un mouvement centrifuge, par l'exaltation du *voyage* qui permettra, à son terme, de ne faire plus qu'un avec l'infini¹¹. Ces deux quêtes, pour Brun, restent prisonnières du rapport très plotinien à l'Un. Il s'agit de « trouver » l'espace et le temps. Cette double conquête du temps et de l'espace est une conquête de l'idéal destiné à donner ce « supplément d'âme » au monde et à l'homme. De ces deux quêtes, Brun retient le questionnement essentiel de la condition humaine. Qu'il s'agisse de la quête de l'originaire ou de l'ubiquité, il indique que l'homme est dans une condition de séparation d'avec ce qui constitue l'Etre. Il écrit : « l'homme est l'être qui ne peut être comblé »¹². L'homme est un seuil non pas dans la perspective kantienne, qui rend surtout compte d'une limite de savoir, mais plutôt kierkegaardienne, celle de la limite de l'instant, moment où se rejoint le temporel et l'intemporel, le possible et l'impossible. Reprenant une parole de Kant, Brun désignera l'homme, par référence à ce à quoi il aspire profondément mais qu'il ne peut atteindre, comme « un organe-obstacle » pour lui-même. Il ne peut accéder qu'à ce qui vient de lui, pas à ce qui ne vient pas de lui, mais l'attend pourtant. Sa connaissance et son expérience le renvoient constamment à lui-même, c'est-à-dire à l'homme dans sa finitude ; et sa recherche bute constamment sur les trois domaines propres à la condition humaine : le corps, l'espace et le temps.

Après une exploration des penseurs, Brun pose le fait que l'homme est « essentiellement séparé ». Ce thème de « la séparation » est fondamental chez lui. Il s'agit d'une séparation qui empêche la fusion du *Je* et du *Tu*, mais qui n'est pas *l'Etrangeté* complète. Brun explique que le rapport « JE et TU » fait apparaître cette séparation du moi et de l'autre qui fonde l'en-soi de la personne humaine. La nostalgie de l'Etre fonde l'expérience de la séparation, elle est l'essence et non un accident de la conscience. La finitude est l'expérience quotidienne de la séparation de l'homme et de l'Etre. Pour Brun, même Heidegger n'a pas fait le tour de la question du rapport de l'étant à l'Etre absolu : « On ne sait pas très bien si, pour Heidegger, c'est l'homme qui est le berger de

¹¹ Brun critiquera à plusieurs reprises la thèse du point oméga chez Teilhard de Chardin.

¹² Jean Brun, *Les Conquêtes de l'homme et la Séparation ontologique*, B.P.C., Presse Universitaire de France. (Thèse principale pour le doctorat ès lettres). p. 285.

l'Être ou au contraire, l'Être qui est le berger de l'homme ». C'est pour Brun l'incarnation du *logos* (étrangère à Heidegger) qui caractérise le fait que l'Être reste séparé de la conscience humaine¹³. L'homme fait l'expérience de la misère de ne jamais pouvoir saisir l'Être dont il garde en lui la nostalgie ; et celle de ne pouvoir jamais être Dieu. C'est l'aspect tragique de l'existence. Seule l'incarnation du *logos* donnera accès à une transcendance et une approche de l'Être.

L'homme peut-il encore espérer et agir, pour être délivré du poids de sa finitude ? Brun explore les tentatives de solutions proposées par les philosophies, et destinées à exorciser sa séparation ontologique. Les solutions conceptuelles, qui éteignent le questionnement ou « liquident » la personne humaine et le sacré qui la constitue, n'ont pour lui que le goût de la tentation. Il se place dans la perspective d'une dialectique kierkegaardienne : plus l'homme cherche à se définir conceptuellement, plus il s'éloigne de lui-même. En d'autres termes, il est possible de dire que plus l'homme tente de sonder pour maîtriser sa condition, plus il creuse des « puits de Babel » et se détourne de la Vérité qui ne peut être un objet de possession, mais qui au contraire le contient.

2.2. Tentatives et tentations

L'homme refuse profondément la misère de sa condition. En cherchant à la nier ou à l'oublier (c'est le « divertissement pascalien »), à la surpasser, il va plutôt la redoubler. Plus il cherche à masquer, à ignorer, à transformer, à métamorphoser sa condition, plus il montre au grand jour ce qu'elle est, et construit son désespoir. La tentation suprême est l'auto-divinisation, la recherche, voire, la proclamation d'une seconde humanité. L'homme « pense pouvoir accéder ainsi au pays de l'Immortalité »¹⁴. Le terme d'auto-divinisation utilisé par Brun n'est pas à lire d'abord d'une manière théologique, même si cette référence n'est pas absente. Il s'agit surtout de lutter contre la philosophie de Hegel qui fait résider l'Esprit absolu en l'homme. Pour Brun cette auto-divinisation est réalisée au prix de l'élimination de la condition humaine, et appelle à penser cette spéculation de la coïncidence entre le *logos* permanent en l'homme et la raison humaine. Si Brun lie tentative et tentation c'est parce que tout commence par cette parole du serpent en Eden : « Vous serez comme des dieux ! ». L'homme pense ainsi parvenir à ce titre de « créateur » et s'évertue à opérer sciemment une confusion entre *condition* (inéchangeable) et *situation*. La distinction des deux termes *situation* et *condition*, qui s'adresse particulièrement aux écrits de Sartre, constitue le fondement du discours de Brun à propos de la personne humaine et de son action. Brun détecte les endroits où

¹³ *Ibid.*, p. 217.

¹⁴ Jean Brun, *Les masques du désir*, Buchet Chastel, p. 213. Brun traitera sévèrement les thèses de Hesse, Leary et Alan Watts sur ce point.

la recherche de dépassement de la séparation ontologique se fait la plus criante : la technique, la théorie sur l'histoire, la connaissance et le savoir. Brun interroge sur l'enjeu ontologique de ce dépassement désiré, et parfois proclamé, dans la pensée structuraliste par exemple.

2.3. La technique et la conquête de l'espace

Les récits mythologiques, Prométhée donnant le feu aux hommes, Dédale travaillant à la libération d'Icare par la technique, servent d'images fortes à Brun pour aborder l'enjeu ontologique de la technique. Il convient de ne pas se méprendre sur sa démarche. Il n'est ni anti-progressiste, ni critique de l'apport incontestable de la technique. Il veut faire apparaître le véritable enjeu ontologique qui se cache derrière cette course à l'invention. Il s'agit de dénoncer une technique mystifiante, celle qui vise sans l'avouer l'auto-divinisation de l'homme, sa métamorphose profonde et la libération de son moi. La technique va permettre à l'homme de revêtir des masques (de cacher sa nudité essentielle) ; c'est-à-dire de changer le sens pour un autre sens. Son livre *Le rêve et la machine* traite de cette dérive de la machine, devenue plus vivante que l'homme et chargée de la transformation ontologique de ce dernier. Brun dénonce le piège du « tout est possible » et du « tout peut s'expliquer » ; piège de la science qui pourrait permettre à l'homme de passer au-delà de lui-même parce que la technique le rendrait « possesseur de la nature ». Piège de la « coïncidence » entre le savoir et le divin (Brun critique la démarche cartésienne sur ce sujet). Désavouant la technique toute-puissante, Brun reprend la demande d'Archimède, « donnez un point d'appui et un levier et je peux soulever le monde », et l'applique à la recherche hégélienne. Il conteste Hegel et Platon pour qui l'homme est une plante céleste et peut, s'il trouve les outils, recouvrer son harmonie perdue. Brun va leur opposer l'« humain, trop humain ! » de Nietzsche et dénoncer l'outil : La technique. Cette technique *désincarnante* est aveuglante. Elle fait croire que l'Être est à portée de main, autant que le temps et l'espace, et que toute distance peut être vaincue. Le rêve de l'ubiquité devient alors réalisable ; l'homme a pu par la technique maîtriser cette nature (tel le feu de Prométhée enfermé dans les moteurs) et lui faire ainsi imaginer qu'il est « autre », et qu'il peut dorénavant assister à son propre devenir, se *défaire* et se *refaire*. Brun veut *démythifier* la technique qui propose d'opérer des métamorphoses, mais qui ne fait que conduire à l'extase dionysiaque. Elle ressemble à une démarche du Pseudo-Denys et fait dériver l'homme de sa vocation d'être en image de Dieu, en lui faisant supposer qu'il est devenu le « collaborateur de Dieu ».

2.4. L'histoire et la conquête du temps

La technique, comme l'histoire, pose le problème de la légitimité de la *raison-logos*. La maîtrise de l'histoire montre la dérive de la quête

de l'homme. Sur ce sujet, Brun critique encore Hegel, particulièrement son affirmation selon laquelle l'Esprit pourra effacer les blessures de l'histoire. Pour Brun, ce n'est que par un travail de conceptualisation que Hegel peut arriver à cette conclusion. La question majeure que pose Brun est celle-ci : « L'homme est-il *dans* l'histoire ou bien fait-il l'histoire ? ». Brun choisit le premier terme. L'homme n'est pas auteur ; il a plutôt à se mettre à l'écoute des signes de la Transcendance. Ces signes, qui ne sont et ne seront jamais de son fait, lui indiquent sans cesse qu'il ne peut être son propre Dieu. Parce que, pour Brun, l'histoire a un sens, c'est-à-dire un début et une fin, ou plus précisément « un commencement » et « un achèvement », il s'oppose aussi à Nietzsche et à sa théorie de l'éternel retour, qui annihile le sens de l'histoire. Brun distingue le *début*, que l'homme peut forger, du *commencement* qui demeure hors de sa portée. Face à la quête de l'originaire et de l'infini, présente dans cette critique de l'histoire, Brun pose l'irréversibilité du temps ; ce temps qui est un élément fondateur de l'individu, qui ne peut jamais devenir un objet d'appropriation, ou un moteur pour proposer un « devenir » de l'Être ou de l'humanité comme s'y essaient Hegel ou Teilhard de Chardin. La pensée de Pascal, « le silence éternel des espaces m'effraie » est un appel à l'écoute, et à une incarnation de l'individu dans le Temps.

3. La connaissance et le savoir

A partir du texte de la Genèse au sujet de l'arbre de la connaissance, Brun démontre que la course gnostique au savoir, empruntée surtout aux philosophes grecs, a fait dériver le cours de la pensée. Il reprend la métaphore de l'arbre chez Descartes et transpose l'image à celui de la Genèse. Cette connaissance dont l'homme devait se protéger est le savoir rationnel et scientifique¹⁵. Brun s'éloigne visiblement de l'exégèse du texte biblique pour lui donner un sens personnel, celui d'une dérive de la raison, car Brun ne dit pas explicitement que le savoir et la science constituent la désobéissance en Eden.

La dérive ontologique de la connaissance totale, qui prétend aussi réaliser l'homme total ou unidimensionnel, notion chère à Marcuse, est une dérive d'ordre ontologique. Le savoir permet de relier le ciel et la terre, d'en « célébrer les noces ». Qu'il soit rationnel ou d'ordre mystique, il se veut l'outil indispensable du voyage. Brun critique Aristote sur ce sujet et lui reproche, par sa théorie du moteur non-mu, de suggérer que l'homme soit *en mesure de* remonter jusqu'aux causes premières. Brun évoque Kant, même s'il trouve que celui-ci reste trop à l'intérieur de la rationalité en pensant que le savoir donne un pouvoir. Brun critique la prétention cachée de la science et la politique, lorsqu'elles invitent

à croire en une cité parfaite, investie du pouvoir de libérer l'homme de son moi. La cité platonicienne, fait-il remarquer, est une projection de l'homme. Il appelle artères, cœur, poumons des éléments des villes qu'il fabrique (la première est l'œuvre de Caïn) : il en fait une extension de lui-même. Cette expérience de la ville laisse penser que l'homme peut sortir de lui-même et se transformer, se recréer comme il crée des villes ; son savoir lui permet de se dé-territorialiser. C'est encore à Descartes assimilant le mal à l'ignorance que Brun adresse sa critique, et l'étend jusqu'aux thèses du structuralisme. Il est possible que *La nudité humaine*, qu'il écrit en 1973, l'ait été en opposition à *L'homme nu* de Lévi-Strauss, publié en 1968. Brun dira qu'on a fait pire qu'Aristote ou Descartes, qui restaient encore dans la sphère de l'humain cherchant à acquérir la vérité. Le structuralisme pense non seulement avoir domestiqué la vérité mais aussi l'avoir dépassée. C'est parce que le structuralisme définit l'homme comme un pli, un accident de l'univers, un « champ », un « lieu » que Brun en parlera comme d'un véritable « terrorisme intellectuel », à l'image du Grand Inquisiteur de Dostoïevski.

4. Face à l'Échec

La tâche du philosophe consiste à dire sa découverte, surtout si elle ne peut dans un premier temps ne faire apparaître qu'un échec. L'échec (compris chez Brun selon l'analyse de K. Jaspers) ferme sur la solution, mais ouvre de ce fait sur la prise de conscience. Plus cet échec est mis en évidence, et plus il illumine le véritable salut. L'échec fondamental est dans le mal et la mort. Brun rejoint Kant sur le mal radical, et lutte contre la fécondité du négatif hégélien. Il écrit : « L'homme a voulu par là (une mort qui devient opératoire et qui engendre une néo-vie) vaincre la Mort elle-même en ne se bornant plus à la subir ni à la constater ; s'étant rendu comme maître et possesseur de la nature, puis comme maître et possesseur de l'homme, il devait se rendre également comme maître et possesseur de la Mort sous peine de devoir avouer son irrémédiable échec. Tant que la mort demeure un événement inéluctable, elle reste, en effet, ce sur quoi la technique n'exerce aucun pouvoir absolu [...] »¹⁶. Pour Brun le seuil de l'origine de la mort et du mal implique que le philosophe a la tâche de restreindre la prétention du « connaître ». Il ajoute à ce propos : « ... Pas plus que l'homme n'a d'expérience de la mort, pas davantage il n'a d'expérience de l'origine ; qu'il le veuille ou non, il n'est pas né de lui-même et ne peut rendre compte du *il y a* en terme de *il y a*. »¹⁷ La découverte qu'il n'existe ici-

¹⁶ Jean Brun, *Philosophie et christianisme*, éditions du Beffroi, Québec, 1988, p. 196.

¹⁷ Jean Brun, *La nudité humaine*, Fayard, 2^e éd. revue et augmentée, éditions du Beffroi, Québec, 1973, p. 236.

bas, dans l'incarnation au monde, aucune consolation à la misère existentielle, oblige le philosophe à ne prendre comme point de départ que le vécu de l'homme. La démarche de Brun, semblable à celle de Kierkegaard, donne à saisir que l'Absolu rend sobre, et qu'il ne peut être ni pris ni compris. Mais l'Absolu n'est pas muet pour autant, et le philosophe a la tâche ardue de faire taire les « bruits » pour faire entendre « la Voix » ; la tâche consiste à détourner des lumières de la ville pour faire voir la lumière céleste qui brille dans la nuit.

L'échec du mal et de la mort implique impérativement une mise en échec des tentatives dans les différents domaines évoqués par Brun, parce que pour lui l'homme souffre. C'est le tromper une fois de plus que de lui faire croire qu'il a pu atteindre « l'autre rive ». Brun interroge les systèmes philosophiques à propos de la souffrance. L'angoisse avancée par Kierkegaard comme révélateur existentiel trouvera chez Brun son écho. L'homme prend conscience d'un manque. Et cette prise de conscience lui est salutaire.

5. L'homme souffrant du manque de Sens

C'est dans *Le retour de Dionysos* qu'il révèle le plus précisément ce que représente la souffrance de l'homme. Séduit par des vertiges de surhumanité, il tombe et souffre de rester en définitive toujours le même, en condition de manque de Sens et d'Être. Brun reprend le thème de la séparation lorsqu'il considère la généalogie du Sens. Le langage, chez Brun, est la trace existentielle par excellence. Il lui sert d'appui pour montrer que l'homme a perdu le sens du Sens en perdant le langage. L'inexprimable du langage est, dit-il, « gros » de sens ; et c'est par l'absence qu'on perçoit la profondeur de la condition humaine ainsi que l'appel à être sauvé. Le langage est l'expression forte du tragique, et comporte un mystère insondable pour l'homme. Brun opère une corrélation entre le Verbe de Dieu qui ne peut se conjuguer et la parole humaine qui choisit son sens. En effet, la conjugaison adapte, transforme ; or, le Sens du sens est donné et non fabriqué. Qu'il s'agisse d'Action ou de Langage, l'homme tombe dans la tentation de *l'homo faber* ; or le langage lui indique une Transcendance. Chez Brun, le logos n'est ni le discours (qui tue Socrate¹⁸) réduit à l'horizontalité, sans référence à la dimension verticale du langage, ni l'histoire d'une vérité en devenir comme chez Hegel¹⁹, ni un instrument de réconciliation des contraires. Adossé à la perspective biblique, il écrit, à l'encontre de ceux qui ont sécularisé le langage :

¹⁸ « Socrate est le martyr du logos dans la mesure où sa condamnation a été obtenue par des professionnels du discours » (*Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*), p. 36.

¹⁹ Cf. *Philosophie de l'histoire*, les Promesses des Temps, éditions Stock, Paris, 2^e éd., 1996, p. 184s.

« [...] si beaucoup de théologiens et de philosophes ont pensé le christianisme à partir de cadres intellectuels légués par les philosophes grecs, ils ont ainsi souvent conceptualisé et systématisé le christianisme et l'ont sécularisé. Dans la mesure où le christianisme apporte le Message de la Révélation par les Écritures et par l'Incarnation, il parle au monde et dans le monde mais pas avec la voix du monde. Cependant le monde veut prendre sa revanche, aussi, lorsqu'il ne récuse pas purement et simplement le christianisme, tente-t-il de le domestiquer. En ce sens, la pensée grecque lui a été utile mais il n'a pas vu que la Révélation chrétienne n'avait rien à voir avec un dévoilement de la Vérité. »²⁰

Les thèses de Brun sur le langage demanderaient un travail approfondi, car le « à dire » de la transcendance est-il inscrit dans le langage ou dans une dimension de foi ?

6. La sortie du labyrinthe

En quête d'Absolu, l'homme qui ne peut être comblé confond situation et condition. En exaltant l'histoire comme lieu de son devenir ainsi que sa propre action, il se leurre par son propre divertissement. Leurre d'autant plus criant qu'il croit remplacer le verbe de Dieu, alors qu'il ne fabrique que des idoles.

La pensée de Brun invite à analyser le rapport de l'homme avec lui-même et avec le monde comme un *decrecendo*. Pourtant l'homme garde la nostalgie de l'Être. Si la prétention à l'auto-divinisation échoue, l'homme est en condition d'attente, assoiffé d'une révélation. L'homme souffre de sa propre chute, et demeure l'être de la cassure.

Brun, pour évoquer un absurde, utilise deux termes en apparence synonymes, mais qui appellent à distinguer entre ce que l'homme fait et ce que Dieu opère. L'homme travaille à des *sauvetages* qu'il prend pour un *salut*. Il est à l'intérieur de lui-même comme un labyrinthe. La démarche de Brun consiste à prouver que l'homme ne peut en aucun cas produire autre chose que de l'humain ; or sa quête tragique lui fait aspirer à l'Être, à cette réponse au « qui suis-je ? ». Brun refuse la quête de l'exorcisme du temps ou celle de l'extase dionysiaque, mais travaille sur le rapport à la Vérité. Tandis que l'homme attend d'être « consolé de sa misère » il ne peut, par son action, son savoir, sa technique, que produire des sauvetages. Or, ces sauvetages ne sont, en définitive, même pas mis en œuvre comme il le faudrait, car la quête de maîtrise de la nature occulte à l'homme les besoins auxquels il pourrait répondre. Les sauvetages peuvent changer des *situations*, et s'ils ne peuvent fondamentalement bouleverser la *condition*, ils sont nécessaires. Brun

²⁰ « Hellénisme et christianisme », *Hokhma*, 41/1989, p. 10.

retrouve dans ce rapport au sauvetage le rôle de l'action. Celle qu'il recommande n'est plus la prétendue dé-territorialisation de l'homme, pour lui faire toucher à l'infini ou tenir entre ses mains sa propre naissance, sa propre origine, mais celle qui va répondre aux besoins du prochain. La différence fondamentale entre sauvetage et salut se situe dans l'intériorité à laquelle l'homme, même avec le secours de la psychologie, n'a pas accès. Brun donne un exemple du possible dans l'action et de l'impossible, de tangible et de l'inaccessible dans ce récit, peut-être à lire comme une parabole :

« Si une femme désespérée se jette à l'eau pour mettre fin à ses jours, celui qui plongera pour la ramener sur la berge aura accompli un sauvetage impliquant du courage, voire un certain amour du prochain. Toutefois, celle qui se trouve là, encore toute ruiselante, aura, certes, momentanément échappé à la mort, mais elle n'aura pas échappé à la vie qui va la reprendre, elle se trouve inéluctablement face à face avec son existence, avec les mêmes souvenirs, les mêmes impasses qui ont provoqué son désir de chercher dans la mort le moyen d'échapper au Monde. Pour opérer un Salut et non un simple sauvetage, il faudrait que celui qui n'a pas hésité à plonger dans l'eau fût capable de donner à cette femme une autre mémoire, un autre passé, un autre présent, il faudrait qu'il eût le pouvoir de refaire entièrement cette existence. Quel homme pourrait avoir la prétention de posséder une telle puissance, une puissance assez surhumaine pour offrir à l'autre des raisons de vivre et d'espérer afin de lui ôter à tout jamais le désir de mourir ? [...] »²¹

Cette distinction entre *sauvetage* et *salut* met en évidence l'altérité irréductible des consciences, mais aussi l'altérité et le mystère de l'Être que seule une révélation peut appréhender en totalité. Si les hommes peuvent *communiquer*, seul le Verbe incarné donne de *communier*.

Conclusion : Dévoilement et révélation

Toute l'histoire de la philosophie est recherche de dévoilement (Brun fait référence au fait de soulever le voile d'Isis pour parvenir à un savoir). Il ne s'oppose pas à la connaissance qui fait découvrir, mais à ce *dévoilement* qui prétend avoir donné à l'homme un savoir qu'il n'aurait jamais pu atteindre par sa raison. Heidegger, par sa longue réflexion sur le rapport entre Vérité et dévoilement dans le mot vérité (*alèthèia*), amène Brun à reprendre ce terme pour montrer que seul le logos est révélation. Il rejette l'idée d'un dévoilement, qui induit une

auto-divinisation de l'homme. Chez lui, le terme de dévoilement est à prendre dans son symbolisme fort, « connaître les dieux invisibles », et non *découvrir une réalité appartenant au monde*. C'est la raison pour laquelle Brun oppose *dévoilement* et *Révélation* et refuse de les confondre. Le « R » majuscule que Brun utilise volontiers pour parler de la Révélation sert à faire prendre conscience qu'elle échappe sans cesse au savoir de l'homme parce qu'il n'y a qu'en elle que se trouve l'Absolu. Proche de la « différence qualitative » de Kierkegaard, Brun voit en Dieu le Tout-Autre. La Révélation est révélation de l'Être ; la recherche de coïncidence entre l'Être et l'étant ne tient plus car l'Être est le Tout Autre. Il n'y a pas à chercher une coïncidence possible mais à écouter la Révélation qui donne à l'étant son existence. Brun invite donc à démythifier le mythe du dévoilement, et à opérer une différence d'ordre « ontologique » entre un dévoilement qui prétend faire sortir l'homme de la caverne, et la Révélation qui possède un autre point de départ qu'un point d'appui dans le monde. La Révélation qui est hors du monde vient à lui. C'est la Vérité qui fera la différence entre le dévoilement qui n'est que construction et la Révélation qui est don. Le doute cartésien permettait de comprendre, et Brun en déduit que la Vérité d'après Descartes peut ne pas échapper à l'homme. Donc, de ce fait, que l'homme peut donner un sens à la vérité. Or Brun indique, en affirmant que l'homme n'est « ni possesseur ni dépossédé de la Vérité » que c'est à elle (la Vérité) que reviennent le droit et la capacité de donner le Sens. Brun rétablit la notion de verticalité sans cesse confondue avec l'horizontalité de la pensée humaine. L'œuvre de Brun peut alors se lire comme l'exposé de cet élan bien humain mais sans aboutissement. Elle ne ferait que décrire l'énergie d'une quête permanente et sans fin, un voyage qui n'aboutit jamais, une boucle qui ne se referme jamais, une tension permanente. Seule la Révélation met un terme à cette course effrénée vers un absolu. Jean Brun fait courir avec lui son lecteur pour lui faire découvrir le tombeau vide, afin que tout homme se rende compte de la véracité de la Vérité « historique et datée », et prenne conscience qu'il demeure toujours incapable de « faire » que ce tombeau soit vide. Le dévoilement supposait que tout est déjà là, et qu'il n'y a plus qu'à agir pour découvrir, mais la Révélation attachée à la Résurrection oblige à regarder et recevoir. Jean Brun pousse le lecteur à cette prise de conscience que « l'homme dépasse l'homme » dans la mesure où il y a en l'homme une Présence qui le distingue des choses ; cette présence implique une distance infranchissable de la transcendance d'où elle a surgi »²².

²² Jean Brun, *L'Europe Philosophe, 25 siècles de pensée occidentale*, éditions Stock, Paris, 2^e éd., 1991, p. 365.

Seule la Vérité révélée est le port du voyageur. Le philosophe qui interroge devient semblable au prophète. Sa tâche n'est plus seulement explicative mais spirituelle. Brun écrit à propos de la révélation : « Comme Noé lui guette la colombe qui lui apportera 'dans son bec une feuille d'olivier toute fraîche', symbole du message venu d'un nouveau monde issu des océans. Elle viendra 'vers le soir'. En ce moment où l'Homme Errant, épuisé et affamé, couvert de la poussière des chemins, entendra la Voix lui disant le seul mot qu'il espérait du fond de sa prison : un mot que lui-même avait murmuré dans une prière silencieuse mais qui, cette fois, s'adressera à lui comme l'appel suprême : 'VIENS' »²³. ■

CEUVRES DE JEAN BRUN : ÉLÉMENTS de BIBLIOGRAPHIE

Articles

- « Actualité de Kierkegaard », *Foi et Vie*, 2/1970, pp. 2-13.
- « Kierkegaard et Luther », *Revue de métaphysique et de morale*, 3/1970, pp. 301-308.
- « Saint Augustin, Pascal et notre temps », *Revue philosophique*, 4/1970, pp. 395-406.
- « Pouvoir et Eglises », *Foi et Vie*, 2-3/1972.
- « Idéologie de la démythisation », *La Revue réformée*, 3/1975, pp. 98-110.
- « Le christianisme face au nouveau paganisme », *Etudes évangéliques*, 1-2/1975 (article paru aussi dans : *La Revue réformée*, 205/1999, pp. 5-18).
- « Mythes modernes et création », *La Revue réformée*, 1976/1, pp. 22-29.
- « La stratégie », *La Revue réformée*, 107/1976, pp. 140-143.
- « Hegel et la théologie », *Hokhma* 1/1976, pp. 1-15.
- « Les besoins de l'homme », *Perspectives Réformées*, bulletin de l'E.P.E.E., n° 1 et 2, Paris, 1976, pp. 1-4.
- « Introduction à Kierkegaard », *Hokhma*, 6/1977, pp. 1-11.
- « La Transcendance de Dieu », *La Revue réformée*, 125/1981, pp. 1-6.
- « Mythes et Paraboles », in *Les idéologies et la parole*, coll. Point de repère, Lausanne, P.B.U., 1981, pp. 33-51.
- « Kant (1724-1804) », *Hokhma*, 25/1984, pp. 41-59.
- « Pascal et les Ecritures », *La Revue réformée*, 137/1984-1, pp. 24-33.
- « Théologies affirmatives et théologies négatives », *Necessarius unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, éd. R. Stauffer, Cerf, Paris, 1984, pp. 45-54.
- « La déesse révolution », *La Revue réformée*, 155/1988-3, pp. 15-20.
- « Hellénisme et christianisme », *Hokhma*, 49/1989, pp. 1-11.
- « La mort de l'art », « L'art », *La gazette des GBU*, 32, Mars 1989, pp. 2-3.
- « Machinisme et Pélagianisme », *Fac-Réflexion*, 23/1993, pp. 4-12.
- « L'homme face aux média », *La Revue réformée*, 173/1993-3, pp. 21-28.

²³ Jean Brun, *Les vagabonds de l'occident, L'Expérience du Voyage et la Prison du Moi*, coll. *L'athéisme interrogé* dirigée par Claude Bruaire, Desclée, Paris, 1976 (Prix Gagner de l'Institut, 1976), p. 218.

Quelques publications classées par année de publication

1963

La main et l'esprit, P.U.F. (2^e édition : Editions Sator – Labor et Fidès, Cergy-Pontoise, Genève).

1969

Le Retour de Dionysos, 1^{re} éd., Desclée de Brouwer, Paris ; 2^e éd. revue et augmentée, Editions Les Bergers et mages, Paris, 1973, 250 p. (trad. en espagnol : *El retorno de Dionis*, Mexico, 1971).

1973

La Nudité humaine, Fayard ; 2^e éd. revue et augmentée, Éditions du Beffroi – Québec, dépositaire pour Europe : Payot, Lausanne, 1987, 250 p.

1976

Les Vagabonds de l'Occident. L'Expérience du Voyage et la Prison du Moi, coll. *L'athéisme interroge* dirigée par Claude Bruaire, Desclée, Paris, 1976 (Prix Gegner de l'Institut, 1976), 218 p.

1988

Philosophie et Christianisme, Éditions du Beffroi, Québec, 264 p.

L'Europe Philosophe, 25 siècles de pensée occidentale, Editions Stock, Paris, 2^e éd., 379 p.

1991

La philosophie de Pascal (coll. « Que sais-je ? » 2711), P.U.F.

Quelques articles et ouvrages sur Jean Brun

Blocher Henri, « Jean Brun, Ecclésiaste du XX^e siècle », *La Revue réformée*, 181/1994, pp. 5-9.

Blocher Henri, « In memoriam », *Fac-Réflexion*, 26, juin 1994.

Courthial Pierre, « Jean Brun 1919-1994 », *La Revue réformée*, 181/1994, pp. 3-5.

Collectifs :

Journée Jean Brun, Dijon, 18 mars 1995, Editions Universitaires de Dijon, publié avec le concours de l'Association des Amis de Jean Brun, s.d. Maryvonne Perrot, 1996, 116 p.

Une philosophie du seuil, hommage à Jean Brun, E.U.D. Préface de Georges Canguilhem, Publication de la Société Bourguignonne de philosophie, la Société poitevine de philosophie, 1996, 297 p.

Actes du colloque Jean Brun, 20-22 mars 1996, Agen.