

# Thèses pour une philosophie chrétienne

par Jean VILLARD \*

Cet exposé a pour but de montrer la possibilité d'une philosophie chrétienne aujourd'hui. Cette possibilité ne va pas de soi. J'ai cru longtemps que, comme l'écrivait Bréhier, « il n'y a pas de philosophie chrétienne », ou du moins qu'il n'y en a pas eu, pendant les premiers siècles de notre ère : pas de « table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme »<sup>1</sup>, pas de problèmes ni de concepts importants qui soient radicalement nouveaux. Il me paraissait essentiel de distinguer philosophie et christianisme : d'une part parce que le christianisme, en son cœur, n'est pas une philosophie (et cela, je le maintiens), d'autre part, parce que la philosophie me paraissait une entreprise, certes précaire, mais autonome, radicalement critique, et par conséquent neutre à l'égard de la foi ou de l'incrédulité. C'est cette dernière idée qui maintenant s'est écroulée. Il m'est devenu toujours plus évident qu'il n'y a pas de philosophie neutre. Par conséquent, si je suis croyant, ma philosophie en sera influencée, et je n'ai pas à en avoir honte. D'autre part, si la foi en Jésus-Christ est engagement de l'existant, avant tout pratique, elle a aussi des implications théoriques ; elle devrait conduire au renouvellement de l'intelligence (comme dit saint Paul, Ro. 12), elle a partie liée avec « l'amour de la vérité » (2 Thess. 2. 10). N'est-ce pas là un des noms de la philosophie ? L'édification d'une philosophie chrétienne est donc une tâche importante, et je voudrais y contribuer.

\* Texte légèrement remanié d'une conférence présentée le 3 juin 1977 à la Société romande de Philosophie (Lausanne). L'auteur, licencié ès lettres, enseigne la philosophie dans un gymnase (lycée) de Lausanne.

<sup>1</sup> Emile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 6<sup>e</sup> éd., 1955, t. I, pp. 494-495.

Pour la clarté de l'exposé, je vous présenterai mon projet sous forme de thèses. Elles sont de deux sortes : les premières (I, II, III) peuvent être appelées apologétiques, voire polémiques, car elles visent à défendre la possibilité d'une philosophie chrétienne contre certaines contestations et à combattre les prétentions à l'autarcie ou à la neutralité, prétentions implicites ou explicites de nombreuses doctrines. Les thèses suivantes (1-9) sont des propositions positives ; il m'importe en effet de dépasser le stade apologétique ou programmatique pour présenter des éléments de l'édifice en chantier.

**I. Parmi les types possibles de philosophie chrétienne, certains, notamment le rationalisme et l'irrationalisme, doivent être rejetés ; le type projeté se situe à mi-chemin entre l'augustinisme (l'Intelligence éclairée par la Révélation) et la recherche de Pierre Thévenaz (la raison mise en question par la Parole).**

Bien entendu, cette première thèse permet seulement une orientation provisoire. Il importe de reconnaître que l'étiquette « philosophie chrétienne » recouvre des attitudes très différentes : il en existe au moins neuf types. Je me bornerai ici :

1. à marquer mon refus du rationalisme et de l'irrationalisme, pour prévenir des malentendus ;
2. à caractériser les deux types de philosophie dont je suis le plus proche, pour montrer que je ne prétends pas à l'originalité.

### 1. *L'irrationalisme*

J'entends par là l'affirmation de l'hétérogénéité radicale, ou de l'incompatibilité, de la Révélation et de la raison. Elle entraîne le « sacrifice de l'intellect », et assigne donc à la philosophie la seule tâche de préparer son suicide. En effet, on comprend alors l'essentiel des vérités proclamées par les prophètes et les apôtres comme contradictoire et impossible aux yeux de la raison : il paraît impossible qu'un Dieu immortel s'incarne et meure en Jésus, qu'un mort ressuscite, qu'un être corrompu entièrement, l'homme pécheur, renaisse à une vie sainte... C'est alors la guerre mortelle entre Révélation et raison : il faut, soit que la raison réduise en miettes son antagoniste, soit que la Révélation triomphe et détruise la raison. Dans la deuxième hypothèse, la philosophie est entièrement exclue, ou alors elle est amputée de ses parties les plus importantes : elle se réduit à une autocritique de la raison, qui aboutira à la démasquer comme folie et à la faire condamner sans appel, pour que la volonté ou le sentiment acceptent la Parole révélée, sans résister, voire sans la comprendre, en

capitulant sans condition. Je ne sais si cet irrationalisme a été vraiment pratiqué, mais il y a, paraît-il, des traces de cette attitude chez Tertullien et chez Chestov<sup>2</sup>.

## 2. *Le rationalisme*

Ce terme est pris dans de multiples acceptions. Ici je l'emploie pour désigner une attitude dont Spinoza a donné le modèle. Elle ne peut pas être simplement le contraire de l'irrationalisme : si la raison détruit toute révélation, il ne peut pas y avoir de pensée chrétienne. En tant que philosophie chrétienne, le rationalisme ne considère pas l'Évangile comme un ennemi, mais prétend à une attitude de neutralité, au départ. Cette neutralité pourra ensuite devenir bienveillante.

Ainsi, le point de départ du spinozisme, dans l'*Ethique*, est constitué par un ensemble d'axiomes et de définitions. Il y a notamment une définition de la substance en général, une définition de Dieu. Mais l'auteur n'énumère pas les termes premiers, indéfinis, à l'aide desquels il construit les autres. Par exemple, les termes « en soi », « concevoir » sont supposés connus intuitivement, sans équivoque possible. De plus, un axiome (VI) affirme sans sourcilier qu'une idée « vraie » (d'une vérité intrinsèque, qu'on pourrait comparer à une lumière parfaitement limpide) correspond nécessairement à l'objet dont elle est l'idée. Ce qui implique, entre autres, que les concepts utilisés dans le système sont tous parfaitement adéquats. Et surtout, cela garantit la souveraine indépendance de la Raison, qui n'a rien à apprendre d'aucune expérience. Le philosophe pourra dès lors construire un système de propositions portant sur l'ensemble du réel, en tirant, par pure déduction, les conséquences des axiomes qui ont été posés. C'est là une démarche qui imite consciemment les procédés de la géométrie. Au nom d'une Raison prétendue impartiale, le système ainsi construit permet de critiquer la Révélation juive ou chrétienne : une partie, par exemple l'idée de Providence, en sera écartée ; une autre partie, par exemple l'appel à aimer le Dieu unique, sera admise — moyennant parfois des « interprétations » déformantes.

Il y aura donc une concordance partielle entre le système « rationnel » et la Révélation. Mais cette concordance est accidentelle — à moins que, en dépit de l'impartialité proclamée par le philosophe, certaines propositions d'origine juive ou chrétienne se soient infiltrées clandestinement dans les termes premiers et dans les axiomes !

<sup>2</sup> TERTULLIEN, *De carne Christi*, V, cité par Etienne GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1922, chap. 2. LÉON CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1936.

### 3. *L'augustinisme*

La philosophie de saint Augustin est marquée d'abord par la découverte de l'insuffisance de la raison humaine, non seulement au plan pratique, mais aussi au plan théorique. Sans la Révélation, l'intelligence apparaît comme frappée de cécité partielle, notamment d'aveuglement sur elle-même. La Révélation, en proposant des vérités inouïes, comme la doctrine du péché ou l'Évangile de la rédemption gratuite, rend l'intelligence capable de comprendre et de se comprendre. Ainsi l'intelligence est éclairée par la Révélation.

En retour, cette intelligence pourra travailler à rendre plus compréhensible le message révélé, qui a été accepté intégralement dans la foi, mais qui comporte encore des mystères. Le philosophe proposera des concepts et il construira un « modèle de pensée » qui permettra au croyant de mieux assimiler le message, et à tout être humain (si possible !) de comprendre quelque chose à l'Évangile proclamé. Un exemple, pris dans l'augustinisme médiéval : saint Anselme<sup>3</sup>, voulant expliquer le dogme de l'expiation, élabore les notions de satisfaction et de transmission des mérites.

Notons que Kierkegaard, malgré de profondes différences au sujet de la notion de vérité, n'est pas éloigné de l'augustinisme. Dans sa pensée personnelle (dans les œuvres qu'il a publiées sous son nom), il reconnaît que l'homme laissé à lui-même est mensonge ; c'est seulement en acceptant la Parole qui le fait naître de nouveau qu'il accède à la vérité et à la transparence. D'autre part, dans les écrits pseudonymes, qui se situent explicitement en marge du christianisme, l'auteur, par le truchement de personnages fictifs, invente et ordonne des concepts qui rendent le message chrétien plus intelligible : l'élucidation du concept d'angoisse prépare la compréhension du péché ; les concepts d'ignorance, de vérité, d'instant, de subjectivité (ces « miettes philosophiques »...) sont élaborés pour rendre accessible, à l'homme qui se trouve à un autre stade d'existence, l'idée de la nouvelle naissance.

### 4. *La recherche de Pierre Thévenaz*<sup>4</sup>

Pierre Thévenaz refusait tout compromis. Il tenait à pratiquer une philosophie qui soit une recherche rationnelle,

<sup>3</sup> *Cur Deus homo ?* Voir Gustave AULEN, *Le triomphe du Christ*, Paris, Aubier, 1970.

<sup>4</sup> Pierre THEVENAZ, *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, 1960.

Idem, *L'homme et sa raison*, 2 vol., Neuchâtel, 1956. Sur Thévenaz : *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1975, N° III.

et à vivre une foi qui soit pleinement une foi en Jésus-Christ. C'est possible à condition de ne pas opposer, dans l'homme, la foi à la raison, mais de reconnaître que la Parole de Dieu, insolite et imprévue, s'oppose à l'homme tout entier, avec sa raison et ses sentiments religieux : la Croix est folie pour la sagesse des Grecs et scandale pour les aspirations de la foi juive (voir 1 Co. 1. 18-25). Dans cette contestation dramatique, la raison subit un choc, qui est le plus bouleversant de tous les chocs, mais qui n'est pas le seul. Tout au long de l'histoire de la philosophie, comme Thévenaz l'a montré, la raison s'est efforcée de rester elle-même, de juger souverainement des choses en appliquant ses procédures et ses critères, bref d'être autonome. Mais à plusieurs reprises, elle a passé par des expériences décisives qui l'ont contestée : qu'il s'agisse de la mort de Socrate, qui a ébranlé Platon, ou de la découverte, par les sceptiques, de la contradiction entre les grands systèmes dogmatiques, qu'il s'agisse de découvertes scientifiques modernes, toujours à nouveau une réalité a surgi dans l'expérience, une réalité que la raison ne pouvait pas prévoir et qui devait lui paraître d'abord étrangère. Dans une telle rencontre, la raison avait à choisir entre le refus (solution de faiblesse) et une attitude ouverte, où elle montrait sa force : en effet, en accueillant le témoignage de l'expérience, elle parvenait à assimiler, à rendre sienne, une réalité nouvelle ; cela impliquait aussi qu'elle se transformait, qu'elle se dilatait, et surtout qu'elle devenait plus lucide.

Dans l'expérience-choc de la contestation par la Parole divine, la raison subit plus que jamais la tentation du refus : taxer d'absurde ce qui lui est si radicalement hétérogène. Mais si elle s'ouvre, elle va passer par une transformation profonde. Seulement il n'est pas question pour elle de faire l'hypothèse qu'elle est folle. Ce qu'elle va découvrir, en prenant au sérieux la contestation qui lui vient d'une réalité étrangère, c'est sa précarité : elle manque de fondement, elle ne peut pas se fonder elle-même, elle n'est donc pas l'absolu qu'elle rêvait d'être. C'est sa prétention qui était folle. En réalité, elle est « en situation », « en condition ». Loin donc de devenir divine, elle devient plus radicalement humaine ; en perdant son absolutisme, elle garde son autonomie : le philosophe chrétien travaillera avec des moyens humains, sur des sujets à hauteur d'homme ; il contribuera à rendre l'expérience plus riche et plus consciente.

Où me situer parmi les divers types de philosophie chrétienne ? La position de Thévenaz est pour moi déterminante : la raison humaine est bien interpellée par une Parole qui ne vient pas d'elle-même. Mais cette raison, la raison

philosophique, est-elle vraiment autonome ? Je suis maintenant convaincu qu'elle ne peut pas l'être, sauf dans un domaine très restreint et en un sens atténué. On peut parler d'autonomie de la logique, si l'on veut dire par là que l'intelligence a ses propres lois de fonctionnement et que l'on peut, par abstraction à partir des procédés de démonstration, dégager des normes de raisonnement : les lois de la logique formelle. Et cette autonomie-là demeure : le choc de la Révélation ne produit pas une logique différente. Il y a autonomie en logique, et aussi en épistémologie, au sens le plus restreint du terme, je l'admets. Mais ce n'est d'ailleurs pas cet aspect-là de la raison qui est taxé de folie par la Révélation. En revanche, dans les disciplines importantes, en métaphysique et en éthique, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir d'autonomie absolue, comme je le montrerai à propos d'autres thèses. La raison ne peut pas tirer une éthique ni une métaphysique de son propre fonds, elle est alors formée par autre chose, et il n'est pas indifférent qu'elle le soit par la Révélation. Voilà pourquoi je me rapproche de l'augustinisme.

**II. Il n'y a pas de philosophie neutre ; toute philosophie est « en situation », et elle est influencée par cette situation.**

Par philosophie, j'entends : une entreprise visant essentiellement à la connaissance ; recherchant le sens des êtres, leur origine et leur fin ; une démarche s'efforçant d'envisager les choses dans leur (s) totalité (s) ; au moyen de l'invention et de la clarification de concepts ; avec une conscience critique, c'est-à-dire la conscience de ses pré-supposés, de ses méthodes, de son incertitude (ou de sa certitude).

Il existe des connaissances « neutres » : en logique formelle, dans les sciences déductives et les sciences expérimentales. Cela est possible parce que ces disciplines recourent à des procédés intersubjectifs de contrôle : c'est-à-dire des procédés tels que tout homme, en appliquant des règles méthodiques explicites, et quels que soient par ailleurs ses sentiments ou ses convictions, arrive à faire une même opération intellectuelle ou une même constatation expérimentale, dans des conditions données. Cette « neutralité » des sciences a permis leurs progrès, mais a exigé du même coup leur renonciation définitive à l'étude de questions essentielles, questions qui sont au cœur de la philosophie : l'origine, la fin, la totalité, le sens, la valeur... On reconnaît ici la leçon de Kant, confirmée par l'épistémologie actuelle. Réciproquement, dès qu'un philosophe s'exprime sur ces questions essentielles, il ne peut plus prétendre à

la neutralité. Il dépasse les limites étroites de la stricte autonomie opératoire de la pensée. Il va recourir à des intuitions ou à des constructions, il prétendra peut-être à l'évidence de certains principes, mais rien ne garantit que ces évidences, constructions ou intuitions soient indépendantes de la situation où se trouve le philosophe. Elles dépendront de ce qu'il est personnellement, de son engagement existentiel.

Toute philosophie est en situation.

**III. Le trait déterminant de toute situation, en philosophie, est le rapport du philosophe à Dieu et à Sa Parole. Ce rapport ne peut pas être le résultat d'une recherche purement théorique, il est l'a-priori existentiel de toute recherche : l'acte par lequel le « moi » concret s'ouvre ou se ferme à l'Origine dont il est issu.**

Cette thèse revient à dire, approximativement, qu'il y a un acte religieux à l'origine de toute philosophie, un acte religieux qu'on pourrait appeler « absolutisation » : quelque chose est promu au rang de l'incontestable, du non relatif auquel tout est rapporté.

En m'inspirant des travaux de Hermann Dooyeweerd<sup>5</sup>, je dirai qu'il y a deux espèces d'absolutisation en philosophie :

1. Celle qui consiste à poser (ou à présupposer implicitement) un principe, au sens métaphysique du terme : le Bien, ou l'Humanité, ou la Matière, ou la Société, etc. ou encore un Anti-Principe, figure du Mal radical : l'Autorité, ou l'Ignorance, ou le Capitalisme, etc. ;

2. Le choix (souvent implicite aussi) d'un point de vue absolu, ou « point d'Archimède », comme écrit Dooyeweerd, en faisant allusion à Descartes : le point à partir duquel, prétendument, se dévoile le sens ultime des choses, ou s'ouvre la vision de la Totalité — ou encore le Tribunal de dernière instance, qui juge de tout, mais n'est lui-même pas jugé.

Ces deux mouvements d'absolutisation ne sont nullement incompatibles. Ils peuvent même converger : par exemple dans le Dieu-Raison de Spinoza — cette idole qui hante toute philosophie comme un rêve, idole où coïncident la Vérité absolue et l'acte de sa découverte... Ou encore dans la Subjectivité transcendantale, chez Husserl, pour qui l'Ego est à la fois l'ensemble des actes théoriques, l'intelligence, et l'Origine mystérieuse de tout sens.

On objectera que la reconnaissance d'un Principe absolu

<sup>5</sup> *A New Critique of Theoretical Thought*, 2nd. ed., 4 vol., Amsterdam & Philadelphia US, 1953.

ne court pas les rues de la philosophie contemporaine. Mais il me semble que c'est souvent par fausse modestie, par honte de faire de la métaphysique — comme s'il suffisait de dire du mal de la métaphysique pour se guérir d'en faire ! Une analyse des présupposés d'une philosophie qui se prétend sans absolu en révélera parfois le dieu caché. Et même si rien de tel n'apparaît, il reste toujours l'autre espèce d'absolutisation : celle du « point de vue ».

Pourtant, aujourd'hui, on prend souvent des airs modestes et relativistes, on murmure que « toute philosophie est fille de son temps », selon la fameuse parole de Hegel<sup>6</sup>. Il arrive à un philosophe d'admettre, en paroles, que même son point de vue est situé à un endroit particulier de l'espace et du temps : il prétend que c'est le point de vue d'une classe sociale particulière. Mais il ajoute que cette classe va dans le sens de l'Histoire et qu'elle porte déjà en elle le germe de l'abolition de toutes les classes ; donc que sa pensée, bien qu'actuellement particulière, est virtuellement universelle.

Mais alors, comment ce philosophe sait-il dans quel sens va l'Histoire, sinon en prétendant implicitement connaître la totalité de l'Histoire ? Implicitement, il prétend donc à un point de vue absolu : celui d'un être qui survole l'ensemble de l'histoire et n'y est pas situé.

La philosophie des grands négateurs, l'athéisme militant (Nietzsche), l'antihumanisme (Foucault et Deleuze), recèle un absolutisme plus prononcé encore que la métaphysique classique. En effet, pour pouvoir nier l'existence d'une chose dans un domaine donné, il faut connaître ce domaine tout entier. Permettez-moi d'illustrer cela par une petite promenade épistémologique, en compagnie de Popper. Pour vérifier la proposition : « Il y a des étoiles doubles », il suffit de découvrir une étoile double. En revanche, pour la falsifier, autrement dit pour vérifier sa contradictoire, « Il n'y a pas d'étoile double », il faudrait connaître toutes les étoiles de tout l'univers ! Bien entendu, ce n'est pas dans les recoins de l'espace interstellaire qu'on enverra l'athée contrôler sa proposition, mais sa prétention est plus grande encore que celle de l'astronome niant l'existence des étoiles doubles : en effet, il affirme, ou il suppose, qu'il connaît tous les ordres de réalité possibles et qu'il possède des concepts suffisants pour en faire une description adéquate. De même, l'antihumaniste (j'entends par là celui qui nie l'existence et la responsabilité de sujets individuels personnels) s' imagine détenir un savoir surhumain, survolant

<sup>6</sup> *Les principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, Préface.

tous les témoignages des hommes et tous les domaines ouverts à l'extériorité humaine.

Certes, l'activité critique, voire destructrice, des philosophes a souvent été utile. Elle a démasqué des idoles, comme par exemple l'Homme de l'humanisme, ridiculisé par Foucault. Mais trop souvent, sinon toujours, cette activité iconoclaste a débouché sur une nouvelle idolâtrie. Un exemple d'idole moderne, fabriquée par la dialectique et commercialisée par le sartrisme, c'est ce que j'appellerai la « Négation créatrice » : dans la liturgie qui la célèbre, on chante que l'acte même de la négation produit quelque chose ou crée des formes nouvelles ou donne une liberté concrète. En réalité, la négation ne joue un rôle constructif que si elle est portée par un être doué de pouvoirs positifs. Au niveau éthique : la protestation contre l'injustice frappant autrui ou la lutte visant à détruire cette injustice ne promeuvent des valeurs que si elles sont entreprises par quelqu'un qui reconnaît des valeurs positives (compassion ou solidarité ou justice) et qui a quelque pouvoir, quelque moyen de travailler à leur réalisation. Au niveau théologique : la mort ne débouche sur la résurrection que si c'est un dieu qui meurt.

Comment donc se débarrasser du faux absolutisme, de l'idolâtrie intellectuelle protéiforme ? Ce n'est pas en niant l'absolu, c'est en le reconnaissant là où il est : en Dieu, origine de tous les êtres et fin dernière. Comment éviter la prétention à un point de vue surhumain ? C'est en évitant de réduire Dieu au silence, et en se situant, comme simple créature, dans l'écoute de Sa Parole. Tel est le choix existentiel décisif.

Ce choix, je l'appelle *a priori*, car il est inconcevable qu'il soit opéré par les seuls actes théoriques. Il ne peut pas résulter d'une connaissance, puisqu'il porte sur le lieu même où la vérité pourra se dévoiler. Ainsi, il est opéré par le « moi » concret, par l'ensemble de la personne, par « l'âme tout entière », comme disait Platon quand il affirmait qu'il faut aller à la vérité avec tout son être, et non seulement avec son intelligence<sup>7</sup>. Interpellé par la Parole qui s'annonce comme la Vérité, l'homme sent qu'il va être mis en question par elle, et non seulement enrichi d'une connaissance. C'est pourquoi les motifs du refus sont plus souvent éthiques que rationnels. Se demandant pourquoi si souvent les hommes haïssent la vérité, saint Augustin répondait : « Ils en aiment la lumière ; ils en détestent les reproches ; voulant, sans être trompés, tromper eux-mêmes,

<sup>7</sup> *République*, 518 cd.

ils l'aiment quand elle se décèle ; ils la haïssent quand elle les décèle<sup>8</sup>. »

**1. L'homme a besoin d'apprendre la Vérité ; il ne le peut que dans la réception de la Parole originaire qui le transforme (nouvelle naissance).**

Le Climacus<sup>9</sup> de Kierkegaard a exposé admirablement cette thèse, et je ne veux pas ici le paraphraser ni le résumer. La subjectivité ne peut pas découvrir elle-même qu'elle est mensonge (« Non-Vérité »). Elle l'apprend d'une Parole qui vient d'ailleurs, et qui a aussi le pouvoir de la délivrer du mensonge. Bien entendu, il est question ici de Vérité existentielle, mais contre Kierkegaard, ou du moins contre les kierkegaardiens, je maintiens qu'il ne faut pas séparer complètement vérité existentielle et vérité théorique, subjectivité et objectivité. J'aimerais indiquer ici comment l'homme peut accueillir la Parole.

Pour atteindre l'homme, la Parole originaire a dû prendre un visage humain et entrer dans une histoire humaine. Le concret du visage et de l'histoire ne peut pas être réduit en concepts ; cette résistance à la réduction préserve l'inépuisable fécondité du concret et sa liberté à l'égard du sujet humain qui voudrait l'assimiler.

Mais d'autre part, pour éviter l'arbitraire dans l'interprétation du visage du Christ et de son histoire, la Parole originaire a été formulée aussi en mots humains. Et ces mots véhiculent aussi des contenus théoriques. La réception du message révèle présume, d'ailleurs, qu'il y a quelque chose comme des notions communes, malgré la diversité des civilisations, ou du moins qu'il y a la possibilité de traduire un message dans toutes les langues, donc possibilité de construire une compréhension interhumaine. Cette présupposition est confirmée par des recherches phénoménologiques, comme celles de Bollnow, portant sur la simple morale vécue, sur la signification anthropologique de l'espace<sup>10</sup>, ou encore (pourquoi pas ?) par l'enquête que Jeanne Hersch a dirigée sur les droits de l'homme dans tous les pays membres de l'Unesco. Il faut toutefois reconnaître que ces notions communes sont souvent bien vagues. De plus, lorsqu'il s'agit de transmettre le message de la Révélation, les termes humains ne sont en général pas pleinement adéquats. Mais, grâce précisément à la merveilleuse polysémie des langues naturelles, il a été possible d'exprimer

<sup>8</sup> *Confessions*, X, 33.

<sup>9</sup> Le pseudonyme de l'auteur des *Miettes philosophiques et du Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*.

<sup>10</sup> Otto Friedrich BOLLNOW, *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen, 1957 ; idem, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963.

mer la Révélation dans un langage vrai — un langage souvent métaphorique, parce que nous ne pouvons souvent connaître que par des « figures », comme disait Pascal.

Il est dès lors évident que la transmission du message ne peut pas se faire avec la sécurité de fonctionnement qu'il y aurait dans le transcodage et le décodage d'une « information » écrite dans une langue formalisée. La compréhension de la Parole implique des risques ; presque inévitablement, elle passe par des malentendus, et par la correction de ces malentendus. Il en est ici comme du dialogue entre deux humains, dans la vie courante ; au point de vue logique<sup>11</sup>, le contenu explicite des messages est souvent incorrect, voire aberrant ; de plus, une phrase de l'un des interlocuteurs est parfois mal interprétée par l'autre. Mais l'erreur peut être dépassée par des ajustements successifs. A la limite, l'erreur devenue consciente est un moyen de compréhension ! Ainsi, la réception de la Parole originaria est un dialogue vivant : le sens des termes, des pauvres mots humains, s'éclaire progressivement dans la communication, parce que cette communication est d'abord « communication d'existence » (comme dit Michel Cornu à propos de Kierkegaard<sup>12</sup>), autrement dit une marche avec Celui qui parle et qui crée une nouvelle existence.

C'est ici l'occasion de faire une remarque : il ne me paraît pas possible, pour le moment, de transformer le message révélé en un ensemble conceptuel formellement et parfaitement cohérent. Ce qui ne signifie pas que ce message soit en lui-même incohérent ou irrationnel ! La cohérence est un but lointain, voire inaccessible, en vue duquel devraient travailler les interprètes de la Parole révélée. Dans ce travail, un type de philosophie chrétienne a sa place : celui qui consiste à inventer des concepts et à les élaborer, pour fournir des instruments de compréhension plus adéquats que d'autres. Mais il y a là un danger : donner aux concepts ainsi formés une validité totale, définitive, ce qui peut parfois produire une occultation ou une déformation du message. Par exemple, saint Anselme, dans son élaboration du concept de « satisfaction », risque de défigurer l'image de Dieu en effaçant la Grâce.

Une dernière remarque à ce propos : c'est aussi une tâche de philosophe que de critiquer les concepts dont se servent naïvement la prédication et, parfois, la théologie. Car ce ne sont pas ceux qui ignorent la philosophie qui en

<sup>11</sup> Cette remarque ne doit pas être appliquée hâtivement à l'Écriture sainte ; tout ce que je suggère est qu'il ne faut pas surestimer le problème de la correction logique du message.

<sup>12</sup> Michel CORNU, *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, 1972.

subissent le moins l'influence. Je renvoie ici aux recherches de Pierre Thévenaz et me borne à indiquer deux exemples : il est maintenant assez évident que la théologie classique a été influencée par le dualisme anthropologique (corps - âme) qui provient de la pensée païenne ; aujourd'hui, il serait bon d'examiner de près l'usage que font abondamment certains prédicateurs et certains théologiens du concept de « révolution »...

## 2. Autrui inquiète

... Et il faut se laisser inquiéter par lui.

La philosophie tranquille croit posséder le sens du monde, ou du moins être sur le bon chemin qui permet de le découvrir. Elle est assurée par ses méthodes, qui sont censées lui fournir les moyens de discerner la vérité et les valeurs. Elle étale la bonne conscience de sa liberté, en exaltant le moi qui, héroïquement, dans le désert des valeurs, s'est choisi lui-même et a choisi des normes, indépendamment des influences, puisque c'est le choix solitaire originel qui décide du poids de toutes les influences possibles.

Or autrui apparaît, d'abord comme un *visage*. Ce visage m'interpelle, et je ne peux pas réduire ce qu'il me « dit » à des significations intellectuelles dont j'ai déjà tissé le réseau. Il m'échappe, et pourtant la certitude de sa présence dépasse toute autre certitude.

Il me menace, il est une agression contre la tranquillité de ma pensée. Et ce n'est pas par la force, à laquelle je pourrais riposter par la force et l'écrasement. C'est par sa fragilité, par sa nudité. Autrui est un être qui ne se suffit pas à lui-même, qui demande quelque chose, qui a besoin de quelque chose. De quoi ? De ce qui nourrit sa chair, oui, mais aussi d'autre chose... que je n'arrive pas à formuler, à réduire en formules. La solidité spécieuse de la pensée solitaire s'écroule devant une réalité qu'elle ne parvient pas à penser.

De plus, autrui *parle*, et ses paroles ont des significations. L'impensable réalité qui menace la pensée tranquille n'est donc pas la nuit de l'irrationnel. C'est dommage, je pourrais m'en consoler : car l'irrationnel est un ennemi si grandiose qu'il serait glorieux d'être vaincu par lui ! Les paroles que j'entends ont leur sens, ont même, je le devine, de la cohérence, mais je ne détiens pas la clef de cette cohérence. Il y a là une raison qui n'est pas ma raison, et que je ne peux pas apprivoiser par mes méthodes.

Il faut faire un choix : ou bien je me bouche les oreilles pour être tranquille, je blinde mes méthodes, j'enferme et

je cultive la bonne conscience de ma liberté, qui devient dès lors une mauvaise conscience. Ou bien j'écoute, je renonce à mon assurance. Je comprends que ma liberté de choix n'était qu'une illusion, qu'il n'y a de liberté que dans l'ouverture sur autrui, dans l'échange avec lui, dans le pouvoir de communication.

Il est dès lors évident qu'une philosophie construite dans l'inquiétude provoquée par la rencontre d'autrui ne peut pas avoir une cohérence à toute épreuve, et qu'elle garde un aspect vulnérable, à cause de son ouverture même.

Il est aussi évident... que je n'ai pas tiré toutes ces réflexions de mon propre fonds : je me suis laissé inquiéter par plusieurs, notamment par Emmanuel Levinas<sup>13</sup> et Jean-Claude Piguet<sup>14</sup>.

### **3. La connaissance est principalement adaptation de la pensée à une réalité qui lui est extérieure (réalisme).**

Le réalisme que je propose est commandé par les deux thèses précédentes. Il porte avant tout sur la connaissance du sens, des valeurs, et d'autrui en tant qu'individu. Mais il ne revient pas au réalisme naïf qui se représenterait l'esprit comme un miroir reflétant simplement les choses ou comme une cire sans forme recevant des empreintes. Il y a une organisation de la pensée, il y a des « formes » ; ce qui importe, c'est de remarquer que ces structures ne sont pas toutes figées, qu'elles peuvent et doivent s'adapter. Ainsi, dans la connaissance, la pensée se fait réceptive à l'égard de ce qui est *autre*.

Les recherches des idéalistes ne sont donc pas vaines. En particulier, Kant a montré qu'il y a des formes *a priori* qui commandent la connaissance scientifique. Il est évident que les mathématiques sont des disciplines autonomes de l'esprit et que ce n'est pas sans raison qu'elles sont applicables aux sciences physiques. Mais la portée de cet idéalisme doit être limitée encore davantage que Kant lui-même ne le faisait : il vaut seulement pour ce qui est condition de possibilité de la connaissance scientifique, qui n'est pas du tout la seule espèce de connaissance. D'autre part, il faut reprendre l'examen de ces conditions de possibilités : par exemple, alors que Kant voyait dans le déterminisme des phénomènes la règle absolue de tout savoir scientifique, les sciences actuelles sont parvenues à saisir des phénomènes qui ne ressortissent pas au strict déterminisme.

Mais, pour toutes les questions essentielles (la totalité, le

<sup>13</sup> *Totalité et infini*, 4<sup>e</sup> éd., La Haye, 1974.

<sup>14</sup> *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, Neuchâtel, 1975.

sens, la personne...), c'est la perspective réaliste qui doit être maintenue. La connaissance n'est pas réminiscence, n'est pas simple actualisation de potentialités innées. L'esprit doit se laisser enseigner, par les choses, par autrui, par l'Autre absolu. Il faudrait examiner les modalités du réalisme à ces trois niveaux : on voit bien qu'elles ne peuvent pas être les mêmes partout. Certes, aux trois niveaux, il faut présupposer qu'il y a un « donné », ou plus précisément, que l'objet « se donne à connaître ». Mais le sens de ces formules, de même que le contenu de ce qui est donné, varient. Les *choses* s'offrent comme un spectacle. L'épiphanie d'autrui se produit dans son visage et dans ses paroles. La rencontre de *Dieu* se fait dans le feu du jugement : comme Kierkegaard et Thévenaz l'ont bien montré, dans cette rencontre, l'existant est ébranlé par Quelqu'un qui lui révèle sa folie — et sa non-vérité — ce qui est loin d'être le cas dans la connaissance des choses ou dans la perception d'autrui. Ce sont là trois modalités bien différentes, et il y en a d'autres ; notamment les formes de présence des œuvres d'art, qui sont, à des degrés divers, des choses, des totalités ineffables, et des paroles.

Le réalisme conduit donc à la pluralité des méthodes ; il est, de plus, à l'affût de toute méthode nouvelle qui, par ses résultats, se révélera féconde.

#### **4. L'Être (ou la réalité) est infiniment varié, il y a une pluralité d'ordres et de modes de réalité (pluralisme).**

Notre pluralisme métaphysique est lié au pluralisme méthodologique, qui vient d'être mentionné. Il faut refuser toute réduction de l'Être au vu, au visible, au vécu, au vérifiable, au *percipere* ou au *percipi*, etc. Les réductions visent à dominer par la pensée l'infinité des choses et des êtres. Elles tentent de les ramener à une totalité achevée, grâce à laquelle on croit tout expliquer et se donner une assurance définitive, puisque rien de nouveau ne pourra advenir qui n'ait été prévu, au moins dans sa signification, par le Système. Le spectacle d'une Totalité fermée remplit d'aise l'Ego théorique (« moi pensant » ou « subjectivité transcendante ») — et c'est probablement que ce spectacle en est le reflet, ou la projection. Les différences sont atténuées ou effacées, l'identité du Système est posée en face de l'identité du sujet, qui croit dominer l'univers, alors qu'il a produit une idole.

L'abandon d'une telle idolâtrie débouche sur le pluralisme, et le réalisme y conduit aussi : je n'aurais plus rien d'essentiel à apprendre si tout pouvait se réduire à une Totalité achevée que je connais déjà.

Cependant, on ne peut pas se contenter de juxtaposer des ordres de réalité. Tout d'abord, dans une perspective phénoménologique, il apparaît que chaque domaine d'objets est corrélatif d'un certain « acte », ou mode, de la conscience : par exemple, les phénomènes esthétiques apparaissent à d'autres actes de la conscience que les phénomènes économiques ou physiques (excusez la banalité de cette indication). Mais de telles distinctions entre des domaines d'objets ne correspondent pas forcément à des séparations, à des cloisonnements, dans la réalité même. Ainsi, personne ne pense que l'homme réel est un assemblage de réalités séparées et hétéroclites, qui s'appelleraient agent économique, locuteur, objet anatomique, partenaire social, substance pensante, etc. Le pluralisme aura donc aussi la tâche d'indiquer comment les divers domaines considérés s'articulent entre eux. Cette tâche ne s'impose pas seulement à propos de la réalité humaine, mais aussi à propos du monde. Comment une seule et même chose peut-elle apparaître comme objet esthétique et objet physique ? Certains concepts phénoménologiques (je pense notamment à l'intentionnalité) sont utiles dans des recherches de ce genre.

J'admets donc qu'il y a souvent unité au-delà de la diversité, mais j'aimerais éviter la précipitation dans la saisie et la description de cette unité. Le monde n'est pas toute la réalité, pas plus que, dans un autre domaine, le moi pensant ne fait l'unité de la personne.

##### **5. La Personne a la priorité sur l'Être, le Quelqu'un sur le Quelque chose.**

Cette thèse, proche de Max Scheler<sup>15</sup>, de Martin Buber<sup>16</sup> et d'Emmanuel Levinas, s'oppose à l'ensemble de l'ontologie classique, et notamment aussi à Heidegger. Ce dernier a montré que le sens de l'Être était souvent interprété à la lumière de la chose et du « faire », de la technique qui porte sur les choses. Mais après avoir arraché l'être de la personne humaine (le *Dasein*) à l'emprise des choses et du monde, il le subordonne à un Être impersonnel. Pour lui, l'ontologie, c'est-à-dire l'élucidation du sens de l'Être, précède en droit la métaphysique, c'est-à-dire l'étude de ce qui est, des « étants » (*Das Seiende*). Qu'est-ce que cet Être originaire selon Heidegger ? Il est certain en tout cas qu'il n'est pas présenté comme une personne ; il ressemble plutôt à une totalité anonyme. Sans aller aussi loin que Levinas, je perçois une analogie entre Heidegger, le matérialisme et le structuralisme. La personne est englobée,

<sup>15</sup> *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallinard, 1955.

<sup>16</sup> *Je et tu*, Paris, Aubier, 1938.

voire noyée, dans des systèmes impersonnels ou dans une réalité anonyme, qui n'ont pas été fondés par quelqu'un. Dans ces trois pensées, la relation fondamentale n'est pas la relation entre « moi » et « toi », mais entre « moi » et « ça » ; pis encore, le pôle « moi » est tellement subordonné et effacé au profit de l'autre pôle qu'on peut se demander s'il s'agit encore de relation.

En réalité, un « étant » précède toujours le sens de l'Être. Non pas n'importe quel « étant », mais un « étant » dont le mode d'existence est de se rapporter à d'autres « étants » et de se rapporter à lui-même. On peut l'appeler Personne (Max Scheler), *Dasein* (Heidegger) ou « esprit » (Anti-Climacus, auteur du *Traité du Désespoir*).

Cette priorité est assez évidente dans l'ordre de la connaissance. C'est *quelqu'un* qui m'a enseigné le sens des choses : tout langage et toute pensée m'ont été appris par quelqu'un. C'est à la lumière de ce qu'en disent et de ce qu'en font les autres hommes que je comprends le sens du monde et des choses. Les choses maniées et vues renvoient, dans leurs propriétés et dans leurs valeurs, à des hommes qui les ont vues, comprises (à leur manière), et qui se sont situés parmi elles. Cela, la philosophie de l'existence le reconnaît ; mieux, elle l'a analysé avec finesse et rigueur.

Mais cette priorité doit être affirmée dans l'ordre de l'être également, et c'est beaucoup moins évident. Je veux dire que l'univers, l'ensemble des phénomènes, est profane ; il n'y a pas de nature sacrée qui impose à l'homme le sens et la valeur. C'est une personne qui nomme les choses, ce ne sont pas les choses qui parlent, ni les systèmes, ni l'être anonyme. On rétorquera, à juste titre, que l'homme n'est pas l'Origine absolue de toutes les significations ; qu'il ne peut pas être la fin dernière qui donne sens à tout. Avant et après l'homme, il y a bien quelque chose... Quelque chose ? Mais l'anonyme, le neutre, n'a proprement rien à dire ! S'il est vrai que ma raison ne peut apprendre que d'un autrui qui est aussi raison (et non pas nuit de la matière ou de l'irrationnel), s'il est vrai que l'homme a besoin d'apprendre la vérité qui le dépasse en écoutant la Parole originare, alors il faut dire : « quelqu'un », c'est-à-dire une Personne non humaine, un *Dasein* surhumain, qui est entré en rapport avec notre *Dasein*.

C'est cet Être personnel qui fonde toutes les régions de l'être, qui décide des significations du tout et des valeurs ultimes. C'est de cet Être que l'homme reçoit le pouvoir et la responsabilité de donner sens au monde, à son monde, à la région d'être qui lui est subordonnée.

## 6. Les êtres personnels sont transcendants les uns aux autres <sup>17</sup>.

Nous avons ici, tout d'abord, la conséquence de la thèse précédente. La *réalité* du sujet personnel implique qu'il ne se réduit pas à un réseau de relations, que quelque chose en lui ne peut pas être absorbé dans la relation, donc qu'il est distinct des autres sujets, et, en un sens, séparé d'eux. La séparation n'est pas principalement locale, bien entendu, quoique l'aspect corporel de la personne, j'aimerais pouvoir dire sa « corporéité », importe aussi à cet égard. (Scheler remarquait que les plus humbles sensations sont encore plus incommunicables que les sentiments). La séparation, c'est d'abord le fait qu'il y a dans le sujet quelque chose d'incommunicable — si ce n'est à l'Être qui est l'origine de la personne humaine. C'est aussi la différence indépassable qui existe entre les sujets : chacun est unique, chacun est « autre ». On le sait au moins depuis Leibniz : deux êtres ne peuvent être réellement deux que s'ils sont intrinsèquement différents.

La séparation, c'est aussi la possibilité pour l'existant de se refermer sur son existence, dans une autarcie au fond illusoire, mais séduisante. Quand l'homme, être déficient, a assouvi ses besoins, quand il a mangé, quand sa virilité a trouvé son complément dans la féminité (ou l'inverse), quand ses sens sont comblés par la présence des choses, quand sa pensée croit comprendre les seuls objets qui l'intéressent — dans la satisfaction, dans la jouissance, dans la contemplation, l'existant peut avoir l'impression de former un monde séparé. Il n'est pas vrai que les choses se dérobent toujours, ou que l'univers soit toujours étrange. Il n'est pas vrai que la structure de toute perception et sensation soit l'intentionnalité, comprise comme une visée qui dépasse le donné sans en être satisfaite. Les choses, parfois, se donnent. La sensation peut être un état du sujet, sans conscience de différence ni de distance entre la chose perçue et la perception de la chose. Le plaisir existe ! Le monde apparaît parfois comme une habitation familière. Il arrive que les autres, ce soit le paradis ! Si toutes ces possibilités appartiennent à l'existence humaine, c'est bien parce qu'il y a une certaine correspondance entre la structure du sujet et la structure de l'univers. Je risque le terme de finalité. Ironie de l'histoire de la philosophie ! La doctrine qui, autrefois, niait le plus violemment la finalité, l'épicu-

<sup>17</sup> En appliquant le même terme « être personnel », à Dieu et à l'homme, je n'oublie pas la différence profonde entre celui qui est absolument premier, source de tout, et celui qui est situé, qui est incité à répondre. Mais j'aimerais rappeler que, malgré leur altérité, ils peuvent entrer en dialogue.

risme, a donné le plus beau témoignage de la finalité du monde. Qu'est-ce que l'ataraxie (la sérénité) épicurienne, sinon l'état d'un être qui a assez, donc qui a trouvé, dans des choses qu'il n'a pas créées, mais qui lui sont données, l'indispensable complément de ses besoins ? Et chacun sait la frugalité de l'existence épicurienne: à peine de l'eau pour la soif, du pain pour la faim, un ami, ou même seulement le souvenir d'un ami, pour la quête d'affection.

Il est éloquent que de telles expériences, qui pour nous indiquent la bienveillance de quelqu'un — car rien n'est donné s'il n'y a quelqu'un qui donne — aient débouché, historiquement, sur l'affirmation de l'absence de Dieu. Cette forme-là d'athéisme, qui n'est pas négation explicite du divin, mais désintéret et refus d'être inquiété par autrui et par l'Autre, est une des possibilités, une des tentations, de l'existence. L'existant jouissant de son bien, peut se séparer, il peut cloisonner son monde.

Les choses ne sont donc pas nécessairement transcendantes à la conscience. Ce qui est proprement transcendant, c'est autrui — précisément parce qu'il est autre, foncièrement. Entrer avec autrui dans une relation qui n'est pas de jouissance ou d'assouvissement, c'est accepter d'être inquiété, de voir ses propres limites abattues.

Mais cela n'implique pas que toute distinction soit abolie. Communication n'est pas fusion. Dans la relation de la foi, l'homme reste l'homme, et Dieu reste Dieu ; le plus proche est aussi le plus lointain. De même, dans la compassion authentique, la douleur ou la joie d'autrui restent la douleur ou la joie d'autrui. Peut-être même la qualité d'une relation interhumaine se mesure-t-elle au degré de différence, ou d'altérité, qu'elle permet, voire qu'elle développe, entre les partenaires.

## 7. Le monde est créature.

Cette thèse repose évidemment sur un présupposé de foi, que je n'ai pas besoin de rappeler ici. Mais j'aimerais indiquer que ce présupposé est révélateur : il fournit comme un éclairage qui permet de discerner certains aspects du monde, qui sans cela, probablement, n'apparaîtraient pas. Je pense ici à la contingence de l'existence même du monde, au sens des choses, et à la temporalité de tout ce qui est « mondain ».

Bréhier avait beau prétendre que la philosophie médiévale était à la remorque de la pensée antique païenne, il n'en a pas moins reconnu la nouveauté du concept de contingence, quand ce concept est appliqué à l'existence (à « l'acte même d'être »), et non plus simplement à des accidents. Les choses auraient pu ne pas exister : il y a là une

idée nouvelle, propre à nous débarrasser définitivement de l'image d'une nature éternelle et se suffisant à elle-même. Peut-être même faut-il aller plus loin et affirmer, avec les volontaristes et Descartes, la contingence des essences intemporelles...

Je ne suivrai pas cette piste, mais j'aimerais expliquer un autre aspect de la créature : les choses ont un sens, ou plutôt des significations — par exemple : l'harmonieux, l'insolite, le menaçant, le rayonnant, l'utile, le gratuit... Mais aucune de ces significations ne se suffit à elle-même. On pourrait les comparer à des vecteurs, ou à des indicateurs : elles renvoient à autre chose, mais à quoi précisément ? Souvent une première chose renvoie à une deuxième, celle-ci à une troisième, et ainsi de suite : s'il y avait cercle ou renvoi à l'infini, tout sombrerait dans l'absurde, et précisément, l'absurde est une menace qui hante perpétuellement le monde. Dire que le monde est créature, ce n'est pas nier cette menace, mais c'est la dépasser ; en affirmant que toutes les significations des choses renvoient à un terme absolu, la « gloire » du Créateur, sens ultime du monde.

Enfin (c'est le dernier aspect mentionné ici, mais il y en a probablement d'autres), le statut de créature met en relief la temporalité. Ce n'est pas un hasard si la recherche la plus originale de la pensée chrétienne naissante a porté sur le temps. La philosophie antique avait du temps une conception essentiellement cyclique : le cercle du temps, toujours parcouru à nouveau, était une image ou une approximation de l'éternité. Cette représentation allait de pair avec l'idée d'une nature sempiternelle, sans commencement ni fin. Cette image ancienne du temps a été définitivement balayée par des recherches où des penseurs chrétiens étaient à l'avant-garde. Chacun connaît l'importance des analyses qui, de saint Augustin<sup>18</sup> à Kant et à Heidegger, ont porté sur l'aspect subjectif du temps, sur la conscience du temps. Il faut en retenir l'idée maîtresse que le temps est relatif à la créature. Mais je précise : à toute créature, et non seulement à l'homme. Autrement dit, une notion purement subjectiviste du temps me paraît inadéquate. Bergson avait tort de voir dans le temps physique une dimension de l'étendue, une forme d'espace. Car le temps physique a un caractère d'irréversibilité qui ne peut pas être réduit à l'espace. Les analyses transcendantales de Kant montrent excellentement la temporalité de la conscience, mais elles ne parviennent pas à démontrer que les choses mêmes échappent à toute temporalité. Le monde est marqué par un temps irréversible, ce qui exclut son rajeunissement perpétuel et

<sup>18</sup> *Confessions*, XI, 13-41.

fait sans cesse ressurgir la question lancinante du commencement et de la fin — comme on le voit dans la cosmologie contemporaine — question qui reste peut-être sans réponse strictement philosophique.

#### **8. La liberté humaine est une liberté donnée, relative et précaire. Il faut la rechercher et la préserver.**

Débarrassons-nous d'abord d'un malentendu : l'idée qu'il y aurait une opposition entre la liberté de l'homme et l'existence d'un Dieu souverain. Cette idée a été exprimée avec force par Nietzsche et Sartre ; elle correspond aussi à un sentiment assez répandu dans la jeunesse, d'après mes observations d'enseignant. Elle repose sur une notion incomplète, voire déformée, de la liberté : la liberté serait la faculté de choisir ou la permissivité totale. Dans l'extrémisme nietzschéen, cette notion conduit à la passion de l'absurde, même la vérité est ressentie comme une limitation intolérable : « Rien n'est vrai, tout est permis ! » Cette idée de la liberté peut se comprendre en fonction d'une situation de sujétion, là où ce qu'on voudrait choisir est empêché et condamné par des normes ressenties comme étrangères ou par une autorité qu'on ne reconnaît pas ; l'irritation qui en résulte explique en partie pourquoi on oublie alors la question du critère d'un bon choix et surtout la question des moyens et des pouvoirs. Ou bien ces questions ne sont pas oubliées, mais elles sont censées être résolues par la prétention prométhéenne d'être le créateur de soi-même et de toute norme, doublée de l'illusion de détenir une énergie suffisante pour réaliser les buts proposés.

Cette situation et cette prétention sont caractéristiques de l'adolescence, de certains adolescents, et il y a des philosophies qui sont et restent/pubertaires ! Certes, pour un esprit qui croit détenir tous les pouvoirs et qui trouve encore de l'amusement à braver les interdictions, l'idée de Dieu peut paraître encombrante ou répressive.

Mais les philosophes qui sont pères sont en mesure de comprendre qu'une orientation, une norme, et même parfois une interdiction, peuvent être libératrices. Le choix entre marcher et nager est illusoire si l'on ne sait pas nager ; l'éducateur qui montre « comment on fait pour nager » contribue à libérer l'enfant. Et s'il interdit efficacement l'usage d'un poison, il maintient la première condition de la liberté : la vie.

D'ailleurs, et c'est très frappant, les philosophies qui prônent une absolue liberté de choix rappellent avec insistance la possibilité, donnée à chaque instant à tout homme, de choisir la mort. Sans parler du peu de substance d'une telle

liberté, on notera qu'elles oublient de réfléchir à la naissance : pourrait-on choisir de ne pas être né ?

Aussi la liberté de choix ne peut-elle pas être totale. Et la recherche d'une liberté véritable ne consiste pas principalement en une aspiration à un choix aussi indéterminé que possible, qui se confondrait, à la limite, avec l'arbitraire ou le hasard. C'est la recherche d'une connaissance et de pouvoirs. Connaissance de ce qui vaut la peine d'être choisi et promu. Pouvoir de le vivre et de le réaliser.

Ainsi la liberté est *donnée* : en ce sens que les moyens de connaître et l'énergie efficace ne peuvent pas, pour l'essentiel, être produits par l'individu, mais sont reçus par lui. La liberté est un cadeau, comme la naissance. Bien entendu, il ne s'agit pas d'un cadeau qui s'ajouterait aux possessions d'un être déjà constitué. Elle est don inaugural, constitutif de l'être. Ce don permet à l'homme d'être, enfin, lui-même.

Il est dès lors évident que la liberté n'est pas absolue. Elle est limitée, puisque nous n'avons pas la connaissance totale ni la toute-puissance. D'autre part, elle est relative : elle dépend de la situation de l'individu, de son histoire, des rencontres qu'il a faites. Si un dialogue ou un enseignement l'a débarrassé d'une illusion, le voilà devenu plus libre que ceux qui en sont obnubilés. Si (autre exemple) toutes ses forces n'ont pas été absorbées dans un conflit de relation avec ses proches, il aura évidemment davantage d'énergie que ceux qui se sont rongés dans un tel conflit. Enfin, la liberté décisive, dont j'ai parlé comme d'un don inaugural, ne peut résulter que de la rencontre décisive, qui a été évoquée dans mes premières thèses. Le « moi » ne peut devenir lui-même que s'il « plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé »<sup>19</sup>.

Le don même de la liberté implique une tâche et une responsabilité. Je n'admets pas qu'on déclare que tout homme est automatiquement libre, par définition. De même, il ne suffit pas d'un acte de foi momentanée pour que celui qui a reçu la liberté la concrétise dans toute sa vie. L'existence se déroule dans un monde d'illusions et de forces qui tentent toujours à nouveau d'asservir l'homme — d'où la précarité de la liberté. D'où le besoin d'une conquête et d'une reconquête, pour soi-même et pour les autres hommes. Il faut promouvoir les connaissances, contribuer à donner à tous les hommes, non seulement des droits, mais aussi des moyens, et j'entends aussi des moyens politiques et économiques. L'aliénation ou la puérilité humaine

<sup>19</sup> ANTICLIMACUS (KIERKEGAARD), *Traité du désespoir*, livre I, ch. 1 et livre V, ch. 3.

nes, même là où elles sont manifestes, ne doivent pas devenir le prétexte de refuser à certains les connaissances et les moyens qui leur reviennent. Car la liberté authentique, si elle n'est pas automatique, est la vocation de tout homme. La promotion des libertés extérieures (dans les domaines politiques et économiques) est un moyen de le manifester.

Mais, bien sûr, ce n'est là qu'un aspect de la tâche. Les libertés extérieures ne peuvent pas produire ni garantir la liberté essentielle. Celle-ci ne peut être préservée et reconquise que par un retour à la source même de l'être, car elle consiste, non pas dans les pouvoirs de gouvernement ou de production, mais dans le pouvoir d'aimer, de croire et d'espérer.

**9. Toute notre connaissance est provisoire. Elle attend d'être corrigée et dépassée, lors de l'avènement de celui qui est la Vérité.**

Je ne commenterai pas cette dernière thèse, qui n'est pas proprement philosophique, bien sûr. Elle rappelle la perspective existentielle dans laquelle se construit la philosophie que je souhaite. Cette thèse évite de se prendre trop au sérieux, et en même temps elle donne l'espoir que l'entreprise n'est pas vaine.