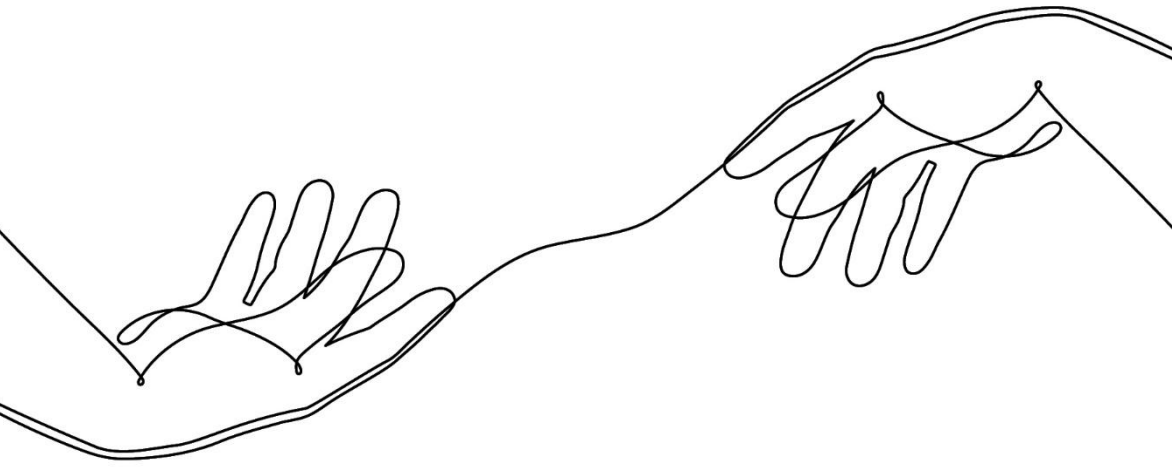


Josef Pieper

Une philosophie du consentement



Édité par Bernard N. Schumacher
Traduction revue par Pierre Blanc



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

Josef Pieper

Une philosophie du consentement

Édité par Bernard N. Schumacher
Traduction revue par Pierre Blanc

© 2025 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg-Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch
Service éditorial : editorial@academicpress.ch
Service de vente, promotion, droits, service de presse : distribution@academicpress.ch

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-065-9

ISBN du livre broché : 978-2-88981-064-2

DOI : 10.55132/updc145

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/updc145>

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.
Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : iStock, credit : Olha Furmaniuk

Table des matières

Avant-propos.....	7
Josef Pieper, philosophe de la créature.....	9
Vie humaine et loisirs	29
Fête artificielle et « anti-fête »	35
Ouverture à la totalité.....	53
L'université et la recherche de la vérité	69
Ce que signifie la théologie du point de vue philosophique	73
Liberté et inquiétude de la foi	83
La difficulté de croire	93
Sur l'espérance des martyrs.....	101
Où en sommes-nous ?	107
Espérance et histoire.....	113
Le concept de tradition	133
Les mythes platoniciens	161
Le « Banquet » de Platon	173
Sur la 'divine folie'. Réflexions à propos du Phèdre de Platon.....	211
De l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin	229
Actualité de la scolastique	245
Origine des articles	263

Avant-propos

Le but de cet ouvrage consiste à rassembler les articles du philosophe allemand Josef Pieper (1904-1997) qui furent traduits durant les années 1950-1960 afin de faire connaître sa pensée au public francophone. Deux de ses ouvrages étaient parus en 1953 chez Desclée de Brouwer : *La fin des temps* et *Je crois en Dieu*.

Les 16 articles rassemblés dans ce volume ont été publiés pour la très grande majorité d'entre eux – 12 contributions – dans la revue française la *Table Ronde* entre 1960 et 1969. Ils furent traduits par le philosophe Maurice de Gandillac, pour onze d'entre eux, et par Claire de Champollion pour l'un d'entre eux.

Les quatre autres articles furent publiés entre 1951 et 1957 dans deux revues (*Dieu Vivant* (1951) et *Way-Forum* (1957)), dans un ouvrage suite à un colloque dans le cadre de la semaine des Intellectuels Catholiques à Paris (1951) et dans un ouvrage qui rassemble les travaux du Congrès Mondial de *Pax Romana* sur la mission de l'Université dont le président du rapport final était Josef Pieper. Parmi ces quatre contributions, on ne connaît le traducteur que pour celui publié dans la revue *Dieu Vivant* : Claire Champollion.

La traduction des articles publiés dans cet ouvrage a été revue par Pierre Blanc. Un grand nombre des articles publiés étaient privés des références de notes. L'éditeur de l'ouvrage les a insérées en se référant au texte original allemand et en les complétant du point de vue bibliographique, tout en donnant une référence en langue française si cela était possible. Finalement, l'origine de publication des articles, ainsi que leur référence dans les *Werke in acht Bänden* de Josef Pieper ont été mentionnées.

Josef Pieper, philosophe de la créature

Bernard N. Schumacher

Alors que l'Europe est, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, pressée par la reconstruction, le philosophe allemand Josef Pieper plaide, lors de sa leçon inaugurale à l'université de Münster, le 5 juillet 1946, en faveur d'une autre urgence : faire advenir une culture du loisir, condition pour ne pas sombrer dans une nouvelle barbarie, celle du primat de la *praxis*. Le loisir exprime, en effet, « l'attitude consistant à célébrer le monde en le contemplant ». Il « tire son origine de sa relation au sens du réel, c'est-à-dire de la conscience d'être en accord avec lui et d'en faire partie »¹. Le loisir présuppose « que l'homme accepte sa nature telle qu'elle est »². Car l'homme ne se définit pas comme *homo faber*, censé façonner le monde, tout comme lui-même à la force de son poignet et à sa guise, contrairement à ce qu'en disent le marxisme, l'individualisme libéral technoscientifique ou le transhumanisme. Il est plutôt une créature qui, en recevant l'être, a été dotée d'une nature spécifique, de même par ailleurs que tout autre être vivant. Cette condition de créature implique l'existence d'une vérité des choses, laquelle ne dépend pas de la décision du sujet : elle n'est pas la résultante d'une quelconque construction sociale et historique du sujet autonome. Ce dernier doit s'y conformer du point de vue de la connaissance théorique aussi bien que pratique, c'est-à-dire au niveau de son agir moral individuel et social.

Dans cette leçon inaugurale, apparaissent quelques-uns des thèmes fondamentaux du philosophe allemand de l'après-guerre : la réception et l'accueil de la réalité comme un donné, c'est-à-dire un don divin ; l'importance d'une tradition, perçue et interprétée comme une pensée vivante, et de la philosophie en quête de sagesse et, par nature, ouverte à la totalité du réel, y compris du donné révélé ; la vérité des choses comme mesure de l'homme s'opposant ainsi au sophiste (ancien ou moderne) qui proclame un relativisme et un historicisme qui font du sujet la mesure de la réalité ; une culture du loisir, de la contemplation et de la fête dont

¹ Josef PIEPER, « Philosophische Bildung und geistige Arbeit », in *Werke*, Hamburg, Felix Meiner, vol. 3, 1995, p. 10 : « die Haltung feiernder Betrachtung der Welt » ; « [...] sie lebt aus der Beziehung des Sinngrundes der Wirklichkeit, ja aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung mit ihm und der Einbeschlossenheit in ihm. »

² *Ibid.*, p. 9 : « daß der Mensch seinen eigenen Wesen zustimmt ».

l'archétype est le culte ; enfin, une éthique des vertus qui se fonde sur une anthropologie de la personne incarnée.

Avant de développer ces différents aspects, dont certains ont été traités dans l'entre-deux-guerres, soulignons deux aspects de sa pensée : d'une part son langage et d'autre part son insistance à rendre à la philosophie ce que son nom signifie : « l'amour de la sagesse ». En ce qui concerne le premier aspect, sa pensée s'exprime dans un langage vivant qui ne se laisse pas emprisonner dans un jargon ou une terminologie philosophique, comme cela est régulièrement le cas chez les universitaires. L'usage qu'il fait du langage pour véhiculer une pensée originale de surcroît lui vaut les louanges, entre autres, de l'éminent poète britannique Clive Staples Lewis, ainsi que l'attribution du célèbre prix Balzan en 1981, remis pour la première fois à un philosophe³. Analogue au prix Nobel quant à sa réputation et à sa dotation, il fut accordé par la suite à Emmanuel Levinas (1989), Paul Ricœur (1999), Thomas Nagel (2008), et Ronald Dworkin (2012), eux aussi philosophes. Marié en 1935, père de trois enfants, cet « ermite cosmopolite »⁴ qu'est Pieper a publié plus de soixante-dix ouvrages traduits à ce jour dans de très nombreuses langues ; il a donné d'innombrables conférences et a été invité à dispenser des cours dans le monde entier. Il a refusé plusieurs chaires de professeur (Université de Notre Dame, Indiana, USA (1950), Université de Mainz (1954), Université de Munich (1958)), car il préférerait rester à Münster où ses cours connurent un très grand succès, ce qui provoqua de la part de certains de ses collègues quelque jalousie.

Il importe en outre de souligner que sa pensée singulière tire son origine des traditions grecque et chrétienne, même s'il se confronte en permanence aux travaux de ses contemporains. Il s'intéresse aux grands philosophes de la tradition occidentale non parce qu'ils sont des représentants de l'âge d'or de la philosophie ou au nom d'un traditionalisme sclérosé et mortifère, mais parce qu'ils peuvent aider l'homme dans sa quête de réponse aux questions fondamentales qu'il se pose. Pieper approuve Bernard de Chartres lorsqu'il affirme que nous sommes des nains assis sur les épaules de géants, de sorte de voir plus loin qu'eux, c'est-à-dire d'observer avec plus d'acuité le mystère du réel pour l'élucider. Il dénonce la posture de certains de ses contemporains qui

³ Voir J. PIEPER, *Eine Geschichte wie ein Strahl. Autobiographische Aufzeichnungen seit 1964* (1988), in *Werke, Ergänzungsband 2*, 2003, p. 497-672, p. 639-640.

⁴ Fernando Inciarte nomme ainsi Pieper en mai 1984 à l'occasion de ses 80 ans. Voir J. PIEPER, « Gottgeschichte Entrückung. Eine Platon-Interpretation », in Hermann FECHTRUP, Friedbert SCHULZE & Thomas STERNBERG (éd.), *Aufklärung durch Tradition*, Münster, LIT Verlag, 1995, p. 147-173, p. 147. Le texte – sans la référence de Fernando Inciarte – se trouve aussi dans *Werke*, vol. 8.1, 2005, p. 14-28.

refusent de se laisser porter par ces géants de la pensée⁵. Le philosophe français Étienne Gilson résume cette attitude en soulignant que « beaucoup de nos contemporains veulent rester par terre ; mettant leur gloire à ne plus rien voir, pourvu que ce soit eux-mêmes ; ils se consolent de leur taille en s'assurant qu'ils sont mieux. Triste vieillesse que celle qui perd la mémoire »⁶. L'intérêt que Pieper affiche pour les Anciens – au nom d'une tradition vivifiante et ouverte sur l'à-venir – est mû par la conviction que leur pensée nous aide dans notre quête de la sagesse. *Ne vous souciez pas de Socrate* !⁷, dit-il, mais d'abord et avant tout de la vérité, laquelle ne dépend pas de la volonté du sujet. Ce dernier doit s'y conformer du point de vue de la connaissance théorique aussi bien que pratique, c'est-à-dire au plan de son agir moral et sociétal.

La démarche sur laquelle repose sa philosophie peut se résumer en une phrase : « Je me moque de savoir ce que les autres ont pensé, mais je veux savoir comment s'organise la vérité des choses »⁸. Il s'oppose vivement à ce que Clive Staple Lewis nomme « le point de vue historique »⁹. Celui-ci consiste à s'occuper principalement d'analyser les sources d'un penseur, le contexte de l'émergence de ses idées, la cohérence de sa réflexion à travers son œuvre, en mettant entre parenthèses la question de la vérité de sa pensée. Pieper, quant à lui, n'a cessé de soutenir, plus particulièrement depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, que l'abandon de la recherche de la vérité pour elle-même en faveur de l'option relativiste et historiciste, qui veut que toutes les positions se valent, fait courir le risque de réduire la raison à une simple activité instrumentale qui s'occuperait exclusivement de problèmes formels ou particuliers, ce qui serait susceptible de nous entraîner vers une nouvelle barbarie. Il désire rendre à l'acte philosophique – auquel il consacre plusieurs ouvrages¹⁰ – sa dimension d'amour de la sagesse, comme l'a admirablement résumé le

⁵ Dans sa préface à *Other Minds* (Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 10), par exemple, Thomas NAGEL s'appuie sur ce qu'il juge être un manque d'originalité et/ou d'arguments solides dans la plupart des œuvres philosophiques du passé, pour soutenir qu'il n'est pas nécessaire ou qu'il ne vaut pas la peine de les étudier.

⁶ Étienne GILSON, *L'esprit de la Philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989² [1932], p. 402.

⁷ J. PIEPER, *Kümmert euch nicht um Sokrates! Drei Fernsehspiele* (1966), in *Werke*, vol. 1, 2002, p. 1-131.

⁸ J. PIEPER, *Noch wußte es niemand*, in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003, p. 76 : « Ich will nicht wissen, was andere gedacht haben, sondern wie die Wahrheit der Dinge sich verhält. » Pieper tire la dernière partie de sa phrase du commentaire de THOMAS D'AQUIN du *De cælo* I, 22 d'Aristote.

⁹ Voir Clive Staple LEWIS, *Tactique du diable*, trad. de l'anglais par Brigitte V. Barbey, Neuchâtel/Paris, Delachaux/Niestlé, 1954 [1942], lettre 27, p. 135-136 [*The Srewtape Letters*, édition révisée, New York, Macmillan, 1982, p. 128].

¹⁰ J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, trad. de l'allemand par Jean-Léon Muller, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2004 [1948] [*Was heißt philosophieren?*, in *Werke*, vol. 3, 1995, p. 15-70] et ID., *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966), in *Werke*, vol. 3, 1995, p. 76-155.

poète anglais Thomas Stearns Eliot¹¹. La philosophie implique une attitude d'étonnement et de réceptivité non instrumentale, dans l'espoir d'atteindre la sagesse ; elle est ouverte, par nature, à la totalité du réel, y compris du donné révélé. L'importante œuvre philosophique de Pieper, qui s'étend sur plus de soixante ans, peut être divisée en deux grandes périodes que sépare la fin de la Seconde Guerre mondiale.

1. Trois rencontres de jeunesse capitales

Pieper commence ses études de philosophie au semestre d'hiver 1923 à la faculté de théologie de l'université de Münster. Il se consacre alors avec zèle à l'étude de la philosophie en autodidacte, car celle que dispense la Faculté le déçoit énormément, et cette déception le suivra tout au long de ses études. Le jeune universitaire, qui étudie également le droit et la sociologie dans les universités de Münster et de Berlin, se met ainsi tout naturellement à l'école de Thomas d'Aquin en lisant de manière systématique la *Somme théologique*. Se dessine ainsi petit à petit, même si ce n'est encore qu'à l'état d'ébauche, un problème qui ne le lâche plus, une question à laquelle il répond dans sa thèse de doctorat et dans son travail d'habilitation : le fondement de l'action morale et la vérité des choses. Sa découverte de Thomas d'Aquin – auquel il consacre plusieurs ouvrages¹² – fait suite aux nombreuses lectures qu'il eut durant son adolescence des textes d'Aristophane et des dialogues de Platon qu'il étudie avec beaucoup plus de sérieux dans la seconde moitié de sa vie. Il dédie en effet plusieurs de ses ouvrages à Platon¹³ qui a inspiré sa réflexion sur les thèmes de la tradition, de l'interprétation, du mythe et de la philosophie ou encore de ce que peut produire le sophiste¹⁴. Le jeune homme dévore également des ouvrages d'auteurs comme Fedor M. Dostoïevski et Theodor Haecker. Il développe une préférence pour ce dernier, non pas tant en raison de ce que sous-tend sa pensée, qu'à cause de son ton ironique et agressif, ce qui l'amène, à l'âge de 17 ans, à la lecture du philosophe danois Søren

¹¹ Voir Thomas STEARNS ELIOT, « Discernement et sagesse en philosophie. Postface », in J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, op. cit., p. 113-114 [« Nachwort. Einsicht und Weisheit in der Philosophie », in *Was heißt philosophieren?*, op. cit. p. 70-75, p. 74].

¹² Voir J. PIEPER, *Werke*, vol. 2, 2001, intitulé *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*.

¹³ Voir Id., *Werke*, vol. 1, 2002, intitulé *Darstellungen und Interpretationen: Platon*.

¹⁴ Voir Id., *Werke*, vol. 3, 2004, intitulé *Schriften zum Philosophiebegriff* comprenant notamment *Was heißt Interpretation?* (1979), p. 212-235 et *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970), p. 236-299. Voir aussi *Über die platonischen Mythen* (1965), in *Werke*, vol. 1, 2002, p. 332-374.

Kierkegaard. Lisant un jour divers passages du *Livre sur Adler*¹⁵ à un de ses professeurs, un ancien dominicain formé à l'école néo-thomiste française, celui-ci lui répond que ce n'est pas là ce qui peut le nourrir. Il lui propose sur-le-champ de lire en latin – car il n'en existe pas encore de traduction – le commentaire de Thomas d'Aquin du prologue de l'évangile de Jean. Le jeune homme se plonge aussitôt dans cette lecture et, bien qu'il n'en comprenne que la moitié, c'est tout de suite le coup de foudre ; cette fascination continuera à s'exercer sur lui tout au long de sa vie. Il découvre l'existence d'un nouvel univers et un maître à penser.

La deuxième rencontre capitale pour le jeune Pieper a lieu au château de Rothenfels. Il y fait la connaissance d'un homme qui le fascine, le stimule en le délivrant de l'état de révolte dans lequel il se trouve : c'est Romano Guardini¹⁶. Doué d'un don pédagogique particulier, ce dernier donne alors régulièrement des sessions auxquelles assistent plusieurs centaines de jeunes gens venus de toute l'Allemagne. Pieper participe à sa dernière session à Rothenfels préoccupé par le rapport entre l'action et le bien, objet de sa thèse de doctorat. Le 28 août 1924, il assiste à une conférence que donne Guardini à l'occasion du 175^e anniversaire de la naissance de Goethe et du 700^e anniversaire de celle de Thomas d'Aquin. Guardini fait remarquer que le grand poète allemand et l'Aquinatense enseignent tous deux que la réalité est la mesure de la pensée et de l'action humaines. La lumière jaillit à ce moment dans l'esprit du jeune philosophe et tout lui devient, selon ses propres mots, « clair comme du cristal »¹⁷. C'est grâce à cette conférence qu'il trouve la solution à la rédaction de sa thèse de doctorat portant sur le fondement de l'agir moral chez Thomas d'Aquin en réaction au subjectivisme moral déjà à l'œuvre à cette époque¹⁸. Il y montre que le bien présuppose le vrai, que le bien est ce qui est conforme à la réalité, c'est-à-dire que toute action morale bonne a son origine première dans la contemplation silencieuse de la vérité des choses.

Une troisième rencontre marque ses années de formation. Durant l'été 1925, il rejoint un groupe d'étudiants – dont Hans Urs von Balthasar – près de Bâle, en Suisse, réunis sous la conduite du P. Stanislaus de Dunin-

¹⁵ Søren KIERKEGAARD, *Le livre sur Adler*, trad. du danois par Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de l'Orante, 1983, t. 12 [dans sa traduction allemande *Das Buch über Adler* (1846-1847), in Emmanuel HIRSCH & Hayo GERDES (éd.), *Gesammelte Werke*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1986].

¹⁶ Concernant la relation entre les deux hommes, voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 53s., 135. « Philosophie in Selbstdarstellungen », in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003 [1975], p. 1-25, p. 3 ; « 'Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort'. Romano Guardini zum 70. Geburtstag », in *Werke*, vol. 8.2, 2008 [1955], p. 658-660.

¹⁷ Voir J. PIEPER, « Philosophie in Selbstdarstellungen », *op. cit.*, p. 3 ; « Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort », *op. cit.*, p. 659 ; *Noch wusste es niemand*, *op. cit.*, p. 76-77.

¹⁸ Voir ID., *La réalité et le bien*, in *La réalité et le bien* suivi de *De la vérité des choses*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Pierre Téqui, 2019 [1935], p. 23-102 [*Die Wirklichkeit und das Gute*, in *Werke*, vol. 5, 1997, p. 48-98].

Borkowski. Ceux-là se retrouvent chaque année pour suivre des cours de philosophie et de théologie : il s'agit d'une sorte de *studium universale* qui avait pour but de compenser une certaine incapacité des universités de former de vraies personnalités, ainsi que de donner aux étudiants des bases philosophiques et théologiques¹⁹. C'est dans ce cadre qu'il fait la connaissance d'une nouvelle personnalité dont la manière de percevoir la réalité le frappe : Erich Przywara²⁰. Son enseignement est tout autre que celui de la philosophie universitaire – que Pieper combat assidûment – laquelle essaie d'élaborer une synthèse entre les résultats historiques et théoriques. Przywara fait comprendre au jeune philosophe que le réel ne saurait être enfermé dans un système de pensée quelconque, car il s'ouvre continuellement vers quelque chose de plus, qui le dépasse, et qui se heurte au mystère.

Après avoir défendu sa thèse de doctorat en philosophie fin février 1928 sous la direction de Max Ettlinger, Pieper est l'assistant, quatre ans durant, de Johann Plenge, qui dirige alors l'Institut de recherche pour la théorie de l'organisation et de la sociologie à l'université de Münster²¹. Il y rencontre de nombreux scientifiques, comme par exemple le sociologue Ferdinand Tönnies, Léopold von Wiese et Richard Thurnwald. Il participe à trois reprises aux célèbres semaines internationales des grandes écoles à

¹⁹ Voir ID., *Noch wusste es niemand*, op. cit., p. 78ss. Le jeune homme y fait la connaissance, entre autres, du futur cardinal et théologien suisse, alors étudiant en germanistique, Hans Urs von Balthasar (voir *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen, 1945-1964*, in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003 [1979], p. 232-496, p. 269. Voir Alfred STOECKLIN, *Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925-1975 zwischen Ghetto und konziliarer Öffnung*, Zürich, Benzinger, 1978, p. 75).

²⁰ « Avant ce rendez-vous, j'avais à nouveau rencontré un philosophe et théologien que je peux vraiment considérer comme l'un de mes maîtres en ce qu'il a profondément marqué ma vision du monde », J. PIEPER, « Philosophie in Selbstdarstellungen », in *Werke*, Ergänzungsband 2, 2003, p. 4 [« Vor diesem Termin war ich wiederum einem Philosophen und Theologen begegnet, den ich wirklich einer meiner die Weltansicht von Grund auf prägenden Lehrer nennen kann. »]. « Il m'est apparu pour la première fois et de manière définitive, grâce à cette instruction qui va au fond des choses, tout en sachant relier de manière géniale l'historique et le systématique en une vue d'ensemble universelle, que toute prétention à un système fermé de la vérité contredit l'état d'existence de l'esprit fini, sa créaturalité, et que précisément l'œuvre des grands, surtout celle de Thomas d'Aquin, malgré sa magistrale organisation intellectuelle, s'oppose à toute traduction en un système de formules enseignables », *ibid.*, p. 5 [« Mir ist durch jene gründliche Unterweisung, die das Historische mit dem Systematischen genial zu einer universalen Gesamtschau zu verknüpfen verstand, zum ersten Mal und endgültig aufgegangen, dass jeder auf ein geschlossenes System der Wahrheit zielende Anspruch der wirklichen Existenzsituation des endlichen Geistes, seiner Kreatürlichkeit widerspricht und dass gerade das Werk der Großen, vor allem das des Thomas von Aquin, trotz seiner tiefen gedanklichen Geordnetheit sich gegen alle Übersetzung in ein Schulsystem lehrbarer Sätze sperrt. »].

²¹ Voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, op. cit., p. 86ss ; « Philosophie in Selbstdarstellungen », op. cit., p. 5ss.

Davos, où il fait la connaissance, entre autres, d'Albert Einstein, de Rudolf Carnap, d'Ernst Cassirer et de Martin Heidegger. Tout en prenant rapidement ses distances, d'un point de vue intellectuel mais aussi personnel avec Plenge, il entreprend la rédaction de plusieurs ouvrages sur des thèmes relatifs à la sociologie, la politique et la doctrine sociale de l'Église. L'interdiction, en 1934, par le régime en place de son ouvrage *Thesen zu Gesellschaftspolitik*²² le contraint d'interrompre ses recherches en sociologie²³.

2. Pionnier contemporain de la philosophie de la vertu

Contraint par les circonstances – il dira plus tard « heureusement ! » – Pieper se décide à changer une nouvelle fois d'orientation. Il revient dès lors tout naturellement à la philosophie et, plus particulièrement, à Thomas d'Aquin qu'il avait un peu perdu de vue. Il retrouve immédiatement sa première intuition philosophique : faire redécouvrir à ses contemporains, en allant puiser dans la tradition occidentale grecque et chrétienne, que le devoir dépend de l'être, que la mesure de l'action morale est la réalité qui est vraie. Il rédige ainsi un traité sur la vertu cardinale du courage, telle que la comprend la tradition occidentale, en s'appuyant sur Thomas d'Aquin, dont la précision et la profondeur de pensée continue de le fasciner. Il alerte quant à la conception dévoyée du courage que véhiculent nombre de ses contemporains, tout en étant agacé par le modèle de courage que met en avant le régime nazi²⁴. Après avoir essuyé plusieurs refus de la part d'éditeurs, il envoie, presque désespéré, son manuscrit intitulé *Sur le courage* à Jakob Hegner, à Leipzig. Celui-ci lui répond, captivé, qu'il doit écrire un traité sur chacune des trois autres vertus cardinales, ainsi que sur les trois vertus théologales. Pieper se met à la tâche, qu'il achève en 1972, avec *De l'amour*²⁵.

Son livre sur le courage, publié en 1934, ne passe pas inaperçu. Il est même mentionné – son titre aura prêté à confusion –, dans la liste officielle des livres agréés et promus par le régime nazi, lequel se rend toutefois rapidement compte de son erreur. Poussé par son éditeur, Pieper se décide, un beau jour de l'été 1934, alors qu'il roule à bicyclette et qu'il est rempli

²² Voir ID., *Thesen zur Gesellschaftspolitik. Grundgedanken der Enzyklika Quadragesimo anno* (1933), in *Werke*, Ergänzungsband 1, 2004, p. 157-195.

²³ Voir ID., *Werke*, Ergänzungsband 1, 2004 : *Frühe soziologische Schriften*.

²⁴ Voir ID., *Noch wusste es niemand*, op. cit., p. 111ss ; « Philosophie in Selbstdarstellungen », op. cit., p. 9-10 ; *Noch nicht aller Tage Abend*, op. cit., p. 346-347 ; « Die Aktualität der Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass » (1974), in *Werke*, vol. 8.1, 2005, p. 287-306, p. 300 ; *Lieben, hoffen, glauben*, München, Kösel, 1986, p. 9.

²⁵ Voir ID., *De l'amour*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010 [1972] [*Über die Liebe*, in *Werke*, vol. 4, 1996, p. 296-414].

d'espoir quant à son avenir, à écrire un livre sur la vertu d'espérance. Il y développe une ontologie du *ne-pas-encore-être* après avoir analysé la temporalité et l'historicité du *Dasein* heideggérien ; il anticipe ainsi la magistrale œuvre du néo-marxiste Bloch publiée en 1956 sous le titre *Le Principe espérance*. Rétrospectivement, Pieper est surpris de la façon dont il a osé rédiger un ouvrage sur un sujet aussi immense et inépuisable, alors qu'il manquait d'expérience tout à la fois intellectuelle et existentielle. Quelques années plus tard, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, marqué par les événements d'Auschwitz et d'Hiroshima, il approfondit le fondement rationnel de l'espérance quant à l'*à-venir* de la personne individuelle et celle de l'histoire de l'humanité menacée par une continuelle autodestruction, tout en prenant ses distances avec les philosophes de l'absurde et les religions sociales²⁶. Après avoir distingué entre espoir et espérance, désespoir quotidien et désespoir foncier, avoir développé les caractéristiques propres à l'espérance humaine et réfléchi à la qualité de la vertu de l'espérance, Pieper aborde le problème de la mort de l'homme²⁷ et de l'humanité comprise comme l'anti-utopie par excellence. Dans le contexte de son analyse philosophique de la fin de l'histoire, il élabore une solution originale en s'éloignant aussi bien de la position de Georg Wilhelm Friedrich Hegel et d'Emmanuel Kant que de contemporains tels Ernst Bloch, Karl Jaspers et Jacques Maritain²⁸. Il développe une métaphysique d'une transcendance avec transcendance qui débouche sur une dimension trans-temporelle et qui maintient une espérance fondée sur une confiance originelle en un Toi absolu, lequel conduira l'Histoire à son terme, même au cas où une catastrophe totale surviendrait à l'intérieur de la temporalité.

Il est fréquent d'oublier qu'il fait œuvre de pionnier quand il redécouvre une éthique des vertus et leur importance quant à l'actualisation de la personne, et ce bien avant que la réflexion sur les vertus ne devienne un thème essentiel à partir des années 1980, avec la parution, en 1981, d'*Après la vertu* d'Alasdair MacIntyre, lequel fut précédé par des ouvrages d'Elisabeth Anscombe (1958), de Vladimir Jankélévitch (1968) et

²⁶ Voir J. PIEPER, *La fin des temps. Méditation sur la philosophie de l'histoire*, trad. de l'allemand par Claire Champollion, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982 [1950] et *De la fin des temps*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2013, p. 5-111 [Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 286-374] ; *Espérance et histoire*, in *De la fin des temps*, suivi de *Espérance et histoire*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2013 [1967], p. 5-111 [Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger in unserer Zeit, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 375-440].

²⁷ Voir J. PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, in *Werke*, vol. 5, 1997 [1968], p. 280-397.

²⁸ Voir Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire* (1959), in *Œuvres complètes*, 15 vol., Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg Suisse/Éditions Saint-Paul, vol. 10, 1985, p. 603-761. Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munich, Piper, 1988 [1949]. ID., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, Munich, Piper, 1958.

de Peter Geach (1977)²⁹. Pieper élabore une synthèse philosophique des vertus cardinales et théologiques qu'il analyse avec brio et de manière originale. Il développe la notion de vertu dans la ligne de la tradition gréco-chrétienne, en clarifie certaines des interprétations, et la rapporte aux défis de l'homme contemporain. Je veux pour preuve de son regard actuel que la rédaction des sept ouvrages sur chacune des vertus fondamentales n'est pas planifiée comme un ensemble ; chacune prend naissance dans un contexte historique précis : le *courage* (1934) – qui s'oppose au régime hitlérien ; la *prudence* (1937) – qui s'oppose à la tradition casuistique dans ce qu'elle a de plus extrême ; la *justice* (1953) – quand on voudrait faire primer le juste sur le bien (songeons à l'actuel débat entre libéralisme et communautarisme) ; la *tempérance* (1939) – pour contrer notamment une certaine forme de curiosité ou de verbiage si bien décrits par Heidegger ; l'*espérance* (1935) – pour répondre au désespoir historique causé par Hiroshima et la fin de l'idéologie du progrès ; *De l'amour* (1972) – pour faire front à la fausse conception qu'on a de lui et à la séparation entre *éros* et *agapè* ; la croyance/la *foi* (1962) – qui s'oppose à sa négation par un discours rationaliste et scientifique, voire à un certain fidéisme.

Pieper se donne pour but de réactualiser, dès les années 1930, une éthique des vertus contraire à la conception que la bourgeoisie du XIX^{ème} siècle en a eu, ainsi qu'à l'éthique formelle kantienne des lois et des devoirs, sans compter l'éthique utilitariste. Il souligne que « l'éthique idéaliste du siècle a oublié et nié dans une large mesure le fait que la morale soit déterminée par la réalité »³⁰, car elle se caractérise par une approche volontariste qui repose sur le dualisme entre la nature et la volonté, à laquelle sont octroyées une primauté et une indépendance à l'égard de tout donné, à commencer par la condition de créature.

Qui veut connaître et faire le bien doit tourner son regard vers le monde objectif de l'être. Non vers le propre "sentiment", non vers la "conscience", non vers "les valeurs", non vers des "idéaux" et

²⁹ Voir Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, trad. de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2006 [1981] [*After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1984]. Elisabeth ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », *Klesis*, 2008 [1958] (9) [en ligne] <http://www.revue-klesis.org/pdf/Anscombe-Klesis-La-philosophie-morale-moderne.pdf>, consulté le 26.09.2024 [« Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 1958 (33), p. 1-19]. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1947 et entièrement remanié Paris, Flammarion, 1983-1986. Peter GEACH, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Auguste COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

³⁰ J. PIEPER, *La Réalité et le Bien*, op. cit., p. 92 [*Die Wirklichkeit und das Gute*, op. cit., p. 96 : « Die idealistische Ethik des letzten Jahrhunderts hat weithin die Wirklichkeitsbestimmtheit des Sittlichkeit vergessen und gelegnet. »].

“modèles” érigés de sa propre autorité. Il doit faire abstraction de son acte propre et regarder la réalité.

Pieper précise que « le bien est ce qui est conforme à la réalité objective »³¹ que le sujet saisit par la raison.

Le devoir est justifié par la reconnaissance et le consentement à la nature même de l'homme, qui l'oriente à devenir plus pleinement lui-même. Il doit développer les capacités propres à sa nature d'animal rationnel politique. Les vertus sont l'expression de son orientation fondamentale vers son accomplissement relatif à sa nature. « C'est dans cette reconnaissance de l'inclination naturelle de l'être que toute vertu a son fondement »³². Pour fonder l'éthique des vertus, il ne se réfère cependant pas à la notion schélérienne de la valeur, mais à celle de la « vie totale », du bien aristotélicien architectonique, de l'*eudaimonia*. Il insère l'éthique des vertus dans une compréhension totalisante du cosmos qui reflète un ordre précis à l'intérieur duquel l'être humain est conçu de manière non mécanique et non réductionniste, ouvert à la totalité du réel, à la transcendance, et inséré dans une vision cosmique qui laisse de la place au divin. Sa vision de l'être humain qui fonde son éthique des vertus se distingue de celle de l'individu conçu comme une conscience de soi autosuffisante, dont la liberté, comprise comme absolument autonome, serait indépendante de toute conception préétablie du bien (principe de la neutralité), ce que prétendent Jean-Paul Sartre ou, plus récemment, John Rawls. Pieper développe, durant les années 1930, une anthropologie philosophique de l'être humain libre, « en chemin » – s'inspirant de Thomas d'Aquin, de Przywara et de Heidegger, préfigurant l'*homo viator* de Gabriel Marcel³³ – vers l'actualisation de son *pouvoir-être*, vers son accomplissement plénier réalisé au moyen de l'actualisation de la vertu³⁴. Celle-ci constitue l'ultime perfection de la puissance ou le maximum de ce que la personne *peut* être par sa nature, la conduisant à atteindre les limites de sa possibilité d'être. Cette anthropologie présuppose une ontologie du *ne-pas-encore-être* qu'accompagne une dimension eschatologique qui

³¹ *Ibid.*, p. 27 et 29 [p. 48-49 : « Wer das Gute wissen und tun will, der muß seinen Blick richten auf die gegenständliche Seinswelt. Nicht auf die eigene "Gesinnung", nicht auf das "Gewissen", nicht auf "die Werte", nicht auf eigenmächtig gesetzte "Ideale" und "Vorbilder". Er muß absehen von seinem eigenen Akt und hinblicken auf die Wirklichkeit. » ; p. 50 : « Das Gute ist das der gegenständlichen Wirklichkeit Gemäße. »].

³² *Ibid.*, p. 78 [p. 86 : « In dieser Anerkennung der naturhaften Seinsneigung gründet alle Tugend. »].

³³ Voir Gabriel MARCEL, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier Montaigne, 1944.

³⁴ J. PIEPER rédige un court ouvrage synthétique intitulé *De l'image chrétienne de l'homme* (1936), suivi de *Petite anthologie des vertus du cœur humain* (1941), trad. de l'allemand par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2003 [*Über das christliche Menschenbild*, in *Werke*, vol. 7, 2000, p. 94-114 et *Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens*, Ostfildern bei Stuttgart, Schwabenverlag, 1988 [1941]].

exprime la structure interne de la nature humaine, tendue vers un *à-venir* où se réalisent les possibles. Contrairement à Heidegger, Sartre et Bloch, Pieper affirme que cet *à-venir* est ouvert à un mouvement de transcendance avec transcendance, où le dépassement peut être compris comme brisant la finitude temporelle immanente qui ne constitue pas le tout de la réalité.

3. Vérité des choses et métaphysique de la création

Pieper travaille, durant la Seconde Guerre mondiale, dans le service psychologique de l'armée comme fonctionnaire scientifique auprès des aviateurs, dans la province de Westphalie³⁵. Il profite de son temps libre, entre autres, pour rassembler et traduire divers textes de Thomas d'Aquin³⁶, ainsi que pour rédiger un ouvrage qu'il propose, à la fin de la guerre, comme thèse d'habilitation – *De la vérité des choses. Étude sur l'anthropologie du Moyen Âge classique*³⁷ –, après que le premier manuscrit ait été perdu chez l'éditeur de Colmar³⁸. Le thème de la vérité des choses préoccupe le jeune homme depuis ses années estudiantines³⁹. En s'appuyant sur une approche systématique et anthropologique, et en se référant à Thomas d'Aquin, il dégage le sens profond et premier de la vérité attribuée aux choses qui fonde l'agir humain et l'incapacité de comprendre complètement le monde. Prenant ses distances d'avec Kant pour qui la vérité des choses est un concept vide de sens, il la décrit en s'aidant de la mesure entre une chose et un intellect. L'intellect divin se fait une idée de la forme, de l'essence de la chose qu'il projette dans l'existence concrète historique. Il est la mesure de cette chose dite « naturelle ». Celle-ci mesure l'intellect humain qui la perçoit. Cet intellect est cependant à même de se former une « pré-forme », ou une idée d'une forme, qu'il peut projeter dans l'existence concrète historique, devenant ainsi la mesure de la chose dite

³⁵ Pour plus de détails sur cette période, voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, op. cit., p. 151-231 ; « Philosophie in Selbstdarstellungen », op. cit., p. 11s.

³⁶ Voir J. PIEPER, *Thomas-Brevier*, München, Kösel, 1956 (contient : *Über Thomas von Aquin ; Ordnung und Geheimnis ; Das Auge des Adlers*). Nouvelle édition : *Thomas von Aquin. Sentenzen über Gott und die Welt*, Freiburg in Breisgau, Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.

³⁷ Voir ID., *De la vérité des choses. Étude sur l'anthropologie du Moyen Âge classique*, in *La réalité et le bien*, suivi de *De la vérité des choses*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Pierre Téqui, 2019 [1944], p. 103-221 [*Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, in *Werke*, vol. 5, 2003, p. 99-179].

³⁸ Comme il ne disposait pas d'un autre exemplaire, le travail était à refaire. Sa candidature à l'habilitation à Münster en pleine guerre n'aurait pas été acceptée par la faculté, bien que le philosophe Gerhard Krüger, successeur de Peter Wust, lui-même successeur de Max Etllinger qui l'avait suivi pour sa thèse de doctorat, l'aurait soutenu. Voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, op. cit., p. 71ss.

³⁹ Erich Przywara lui avait donné comme devoir l'interprétation de la question 1 du *De Veritate* de Thomas d'Aquin. Voir J. PIEPER, *Noch wusste es niemand*, op. cit., p. 149.

« artificielle ». Pieper en conclut que « la vérité attribuée aux choses en regard de l'intellect divin est à l'origine et la racine de leur vérité en regard de l'intellect humain »⁴⁰.

La vérité des choses implique également la thèse de leur non-compréhension pour l'intellect humain. Pieper distingue entre *connaître* une chose, qui signifie prendre en soi la forme du connu, et *comprendre* une chose, ce qui correspond à une connaissance englobant tout le connaissable de la chose connue. Il est certes donné à l'être humain de connaître toutes choses dans une certaine mesure, car son intellect est *capax universi*⁴¹. Bien qu'il connaisse l'essence des étants, dont il saisit les après-formes, l'intellect humain n'est cependant pas à même de saisir l'analogie entre l'après-forme et la pré-forme qui réside dans l'intellect créateur, c'est-à-dire de comprendre réellement quoi que ce soit. « Mais pour l'esprit fini, la manifestabilité de l'être n'est jamais totalement épuisable ; au contraire, le connaissable des choses dépasse toujours de façon inatteignable ce qui en est connu »⁴². La luminosité et l'éclat émanant de la chose contemplée éblouissent l'intellect humain.

Jamais l'homme ne saisira l'essence des choses, c'est-à-dire les connaîtra en leur fond ultime, et jamais il ne prendra la mesure de la totalité de l'univers. [...] La connaissance de l'essence et la connaissance de la *totalité* des choses, cela est accordé à l'homme "en espérance"⁴³.

Cette impossibilité de comprendre ultimement quoi que ce soit, cette *philosophia negativa*, prend sa source dans une *métaphysique de la création*, qui fait l'objet, selon Pieper, d'une connaissance rationnelle de l'*intellectus* qui relève en second lieu d'une connaissance de la *ratio*. L'acceptation du monde comme création englobe, d'après lui, « la totalité du sentiment d'être : *das gesamte Daseinsgefühl* ». Elle est la clef cachée de sa philosophie : « Le fait d'être créé détermine entièrement la structure

⁴⁰ J. PIEPER, *De la vérité des choses*, Paris, Téqui, 2019, p. 154 [*Wahrheit der Dinge*, op. cit., p. 136 : « die Wahrheit, die den Dingen zukommt im Hinblick auf den göttlichen Geist, ist der Ursprung und die Wurzel ihrer Wahrheit im Hinblick auf den Menschen erkennenden Geist. »].

⁴¹ Voir *ibid.*, p. 185ss. [p. 158ss.] et dans son cours inédit de 1950, *Welt und Umwelt*, in *Werke*, vol. 5, 2003, p. 180-206, p. 180ss.

⁴² J. PIEPER, *De la vérité des choses*, op. cit., p. 161-162 [*Wahrheit der Dinge*, op. cit., p. 141 : « Für den endlichen Geist aber ist die Offenbarkeit des Seins niemals völlig ausschöpfbar; sondern das Erkennbare der Dinge ragt stets uneinholbar über ihr Erkanntes hinaus. »].

⁴³ *Ibid.*, p. 201-202 [p. 174 : « Niemals wird der Mensch das Wesen der Dinge begreifen, das heißt: zu Ende erkennen. Und niemals wird er die Totalität des Alls ausmessen. [...] Wesenserkenntnis und Erkenntnis des *Allgesamt* der Dinge – das ist dem Menschen gewährt "auf Hoffnung hin" »].

interne de la créature »⁴⁴. Dans *Unaustrinkbares Licht*, il décrit le rapport entre son questionnement philosophique et le constat du fait de la création :

Dès l'instant où j'interroge dans l'état d'esprit du philosophe, j'ai dans le même instant formellement affaire avec l'impossibilité de sonder et de comprendre : *car* il appartient à la nature de cette interrogation de penser les racines des choses, c'est-à-dire d'avancer au sein de la dimension originelle, celle de l'être préconçu et de l'être projeté, en d'autres mots : l'être créé⁴⁵.

Sa philosophie est marquée par la volonté de prendre comme point de départ une ontologie de la création, contre la tendance de ce que Gabriel Marcel nomme « une volonté de dé-création »⁴⁶. Ce rejet de la création par certains philosophes a pour conséquence un appauvrissement de la conception même de l'être⁴⁷. Pieper désire penser les conséquences ultimes de la métaphysique de la création aussi bien au niveau de la nature humaine, de la mort, de l'espérance, de l'amour, de la fête, du loisir, des vertus, de la tradition que de la philosophie.

⁴⁴ ID., *Le concept de création. La "philosophie négative" de saint Thomas d'Aquin*, trad. de l'allemand par Pierre Blanc, Paris, Ad Solem, 2010 [1953], p. 21 [*Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, in *Werke*, vol. 2, 2001, p. 112-152, p. 114 : « dass die Geschaffenheit die innere Bauform der creatura ganz und gar bestimmt »]. Voir aussi J. PIEPER, « Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs » (1974), in *Werke*, vol. 2, 2001, p. 440-464, p. 442.

⁴⁵ ID., *Unaustrinkbares Licht. Über die Aktualität des Thomismus* (1953), in *Werke*, vol. 2, 2001, p. 130-152, p. 143-144 : « Sobald ich also im eigentlichen Sinn philosophisch frage, habe ich es im gleichen Augenblick formell mit dem Unergründlichen und Unbegreiflichen zu tun: weil es zur Natur dieser Frage gehört, die Wurzeln der Dinge zu meinen, das heißt, vorzudringen in die Ursprungsdimension, in die Dimension des Erdachtseins und Entworfenenseins, mit einem anderen Wort: des Erschaffenseins. » Voir aussi *De l'amour*, op. cit., p. 71 ss., 135 ss. [*Über die Liebe*, op. cit., p. 325s., 374s.].

⁴⁶ G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, Paris, Aubier Montaigne, 1951, vol. 2, p. 153.

⁴⁷ « [...] la négation explicite de la nature créatrice du monde a, même pour la compréhension philosophique de la réalité, des conséquences incalculables, qui ne seront peut-être de fait "réalisées" que peu à peu. Avec ce non, on se sépare non seulement de la tradition sacrée de la chrétienté, mais aussi de l'énoncé du monde des penseurs Grecs [voir *Über die platonischen Mythen*, op. cit., p. 356s.], et donc des origines qui déterminent inévitablement la pensée propre, jusque dans l'approche des questions et l'empreinte linguistique », J. PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, op. cit., p. 122 « [...] die ausdrückliche Negation des Schöpfungscharakters der Welt hat, auch für das philosophische Wirklichkeitsverständnis, unabsehbare Konsequenzen, die vielleicht tatsächlich erst nach und nach "realisiert" werden. Mit diesem Nein trennt man sich nicht nur von der heiligen Überlieferung der Christenheit, sondern auch von der Weltaussage der großen Griechen [*Über die platonischen Mythen*], das heißt aber, von den Ursprüngen, die das eigen Denken, bis in den Frageansatz und die sprachliche Prägung hinein, unvermeidlich bestimmen ». Voir J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, op. cit., p. 28 [*Was heißt philosophieren?*, op. cit., p. 28].

Il est impossible en tout cas que la certitude du caractère créé du monde, si tant est qu'elle ne soit pas simplement une position intellectuelle abstraite, puisse n'avoir cours que dans un "département" particulier de l'existence, le département "conception du monde et religion", par exemple. Si on mène en effet sérieusement la réflexion jusqu'à son terme, cette certitude influence inévitablement le sentiment de l'existence dans sa totalité. En effet, toute réalité (les choses, l'homme, moi-même) se présente dès lors à moi comme conçue par un créateur, pour lequel dès le premier instant existe un projet (ce contre quoi, on le sait, Jean-Paul Sartre s'élève violemment). Avant tout, je ne peux rien contre le fait de comprendre toute réalité, y compris moi-même, comme voulue et approuvée par un créateur, existant du seul fait d'être à ce point approuvée et aimée⁴⁸.

Soucieux de rechercher la vérité de l'existence humaine tout entière, ainsi que le sens ultime du monde, il dénonce le réductionnisme de la raison entrepris par Kant et le positivisme scientifique qui rejettent la possibilité même d'une connaissance rationnelle métaphysique et excluent de considérer la foi dans l'acte de philosopher. Il défend, au contraire, l'ouverture de la philosophie à la théologie. En effet, si le philosophe qui croit (ce qui ne l'exonère ni de sens critique, ni de fondement rationnel) en la véracité de données sur le monde (données qui font l'objet d'une connaissance non purement rationnelle, mais supra-rationnelle), devait les exclure de sa réflexion, il cesserait *ipso facto* de philosopher. En mettant entre parenthèses des connaissances tenues pour vraies, il ne considérerait plus son objet (le monde et l'existence dans sa totalité) sous tous les aspects possibles. Ce recours à des données pré-philosophiques ne signifie cependant pas qu'il cesse d'être philosophe pour se muer en théologien⁴⁹. Vouloir tendre vers la vérité des choses implique de s'ouvrir non seulement aux Anciens et à la tradition⁵⁰, mais aussi aux données révélées.

⁴⁸ ID., *De l'amour, op. cit.*, p. 71-72 [« Jedenfalls kann die Überzeugung vom Schöpfungscharakter der Welt, wofern sie nicht bloß wie ein abstrakter Lehrsatz im Kopf getragen wird, unmöglich auf einen besonderen "Sektor" der Existenz, etwa auf den "weltanschaulich-religiösen" eingesetzt bleiben; ist sie einmal konsequent und lebendig zu Ende gedacht, dann prägt sie unvermeidlich das gesamte Daseinsgefühl. Nicht nur nämlich stellt sich mir dann alles Wirkliche (die Dinge, der Mensch, ich selbst) als etwas schöpferisch Erdachtes dar, als etwas Entworfenes, mit dem also im vorhinein etwas gemeint ist (wogegen bekanntlich Jean Paul Sartre mit Leidenschaft protestiert); vor allem komme ich nicht daran vorbei, alle Realität, eingeschlossen wiederum mich selbst, als etwas schöpferisch Gewolltes und Bejahtes und als etwas einzig auf Grund dieses Bejaht- und Geliebtseins überhaupt Existierendes zu verstehen. » *Über die Liebe*, p. 325-326]. Voir p. 135s. [p. 374].

⁴⁹ Voir J. PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, *op. cit.*, et *Verteidigungsrede für die Philosophie*, *op. cit.* et *Über die platonischen Mythen*, *op. cit.*

⁵⁰ Voir J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, *op. cit.*

Pieper alerte également quant aux conséquences du refus de l'existence d'une vérité des choses qui fait autorité sur la raison et la volonté. Ce que fait le sophiste contemporain dont la parole est déconnectée de la vérité des choses, étant lui-même la mesure de la parole. Ce faisant, la parole peut devenir un instrument de pouvoir ou un outil de manipulation au service d'une pseudo-réalité. Pieper, qui sait bien ce qu'est le totalitarisme pour l'avoir vécu, souligne que la parole dans un régime barbare est « par principe, neutralisée face à toute norme de vérité » ; elle

est alors, par nature, prête à servir d'instrument à n'importe quel gouvernant qui voudrait l'utiliser à sa guise pour exercer son pouvoir. Car le langage public, séparé des normes de la vérité, crée lui-même, à mesure qu'il gagne du terrain, une atmosphère de vulnérabilité et de disponibilité épidémique face au règne du tyran⁵¹.

La réalité est ainsi perçue sous le seul aspect de la potentialité soumise au pouvoir de la pensée technoscientifique et d'une volonté indépendante et toute-puissante qui considère que tout est en soi susceptible d'être modélisé et transformé. Pieper met en garde : l'attitude des sophistes, auquel il consacre un certain nombre d'études, est d'une « actualité terrifiante » :

Qu'un homme dans son coin ait part à sa nature spirituelle en adoptant l'attitude silencieuse de la *theoria* pour se soucier de la vérité et de rien d'autre, comme celui qui écoute *reçoit* sa mesure de la réalité du monde qui le précède, cela, le sophiste ne l'acceptera jamais. Il rejettera d'autant plus l'idée qu'il pourrait exister quelque chose qui s'apparenterait à une "tradition sacrée", fondée sur un message sur le monde et l'existence dans son ensemble provenant d'une source suprahumaine qu'elle aura transmis. Il choisit la liberté qui vient tout droit de l'oubli de la sagesse conservée – et peu importe que cette liberté soit toute vacuité. Tout lien à la "tradition" paraît n'avoir aucun sens et est surtout insupportable à un sujet critique autonome. Et ce qui concerne le lien le plus profond, le plus antérieur, le plus essentiel de l'esprit à la norme de l'être objectif, le sophiste le dénoue puisque pour lui ce qui concerne le contenu devient indifférent par rapport au simple formel. Peut-être le sophiste ne se doute-t-il pas que c'est exactement ce double détachement qui le rend vulnérable et, pour ainsi dire, "mûr" pour

⁵¹ J. PIEPER, *Abus de langage et abus de pouvoir*, trad. de l'allemand par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2002 [1974], p. 5-48, p. 37-38 [*Mißbrauch der Sprache – Mißbrauch der Macht*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 132-151, p. 145-146 : « Das publizistische Wort, wenn es einmal prinzipiell neutralisiert ist gegen die Wahrheitsnorm, ist nicht nur von Natur das zubereitete Werkzeug, das darauf wartet, von einem Machthabe in der Hand genommen und für beliebige Gewaltzwecke 'eingesetzt' zu werden. Vielmehr schafft es auch selbst, von sich aus, je mehr Boden es gewinnt, eine Atmosphäre epidemischer Krankheitsbereitschaft und Anfälligkeit für die Gewaltherrschaft. »].

être asservi à des pouvoirs totalitaires. Qui nie le façonnement intérieur de l'esprit par l'action de la vérité rend vraiment possible, voire provoque, l'assujettissement à des fins étrangères, à des fins arbitraires fixées par une *praxis*, de quelque nature qu'elle soit⁵².

4. Une philosophie de la culture au service de l'humanisation de la personne

La réflexion autour de la question de la vérité des choses – thème de sa thèse d'habilitation qui ne va pas sans lui poser des difficultés, car on lui reproche de faire de la philosophie plutôt que de l'histoire de la philosophie⁵³ – débouche sur une autre réflexion de fond dont on trouve les

⁵² J. PIEPER, *Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute* (1952, 1964), in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 72-131, p. 92 : « Daß der Mensch seiner eigentlichen geistigen Habe einzig in der Haltung schweigender *theoria* teilhaftig werde, sich kümmernd um Wahrheit und nichts sonst, wie Hörender sein Maß *empfangend* von der vorausliegenden Realität der Welt – ebendies wird der Sophist nie akzeptieren. Erst recht wird er den Gedanken von sich weisen, es können so etwas geben wie "heilige Überlieferung", gegründet auf eine aus übermenschlicher Quelle stammende und auf solche Weise anwesend gehaltene Botschaft über Welt und Existenz im Ganzen. Er wählt die Freiheit, die gerade durch das Vergessen der seit je bewahrten Weistümer zustande kommt – und mag es auch noch so sehr eine leere Freiheit sein. Eine Bindung an die "Tradition" erscheint der kritischen Autonomie des Subjekts ebenso unbegründet wie vor allem unerträglich. Und was die tiefere, vorausliegende, wesentlichere Bindung des Geistes an die Norm des objektiven Seins betrifft, so löst der Sophist diese Bindung auf, indem für ihn das Inhaltliche gleichgültig wird gegenüber dem bloß Formalen. Vielleicht ahnt der Sophist nicht, daß gerade diese zweifache Bindungslosigkeit es ist, wodurch er anfällig wird und sozusagen "reif" für die Indienstnahme durch totalitäre Mächte. Wer immer die innere Normierung des Geistes durch die Wahrheit verneint, der ermöglicht, ja provoziert geradezu und fordert heraus die Bindung an sachfremde Zwecke, an die willkürlich gesetzten Zwecke einer wie auch immer beschaffenen Praxis. »

⁵³ « À l'époque, en effet, je ne me rendais pas encore suffisamment compte à quel point ma problématique personnelle n'était pas en jeu, ou du moins pas seulement elle, mais bien plutôt la position de la philosophie au sein de l'activité scientifique de l'université en général. La "recherche" dans le domaine philosophique aboutit à l'"histoire de l'esprit", au fond à l'"histoire", et donc à cet effort pour "apprendre ce que d'autres ont pensé", dont Thomas dit que cela n'a justement rien à voir avec le véritable sens du philosophe. » J. PIEPER, *Noch nicht aller Tage Abend*, op. cit., p. 239 [« Damals allerdings war es mir noch nicht hinreichend deutlich, wie wenig hier meine persönliche Problematik zur Rede stand oder doch nicht sie allein, sondern eigentlich die Position der Philosophie innerhalb des Wissenschaftsbetriebs der Universität überhaupt. "Forschung" im philosophischen Bereich läuft doch schließlich auf "Geistesgeschichte" hinaus, im Grunde auf "Historie" also und damit auf jene Bemühung, "zu erfahren, was andere gedacht haben", von welcher Thomas sagt, sie habe mit dem wahren Sinn des Philosophierens gerade nichts zu tun. »]. Voir *Id.*, « Philosophie in Selbstdarstellungen », op. cit., p. 12-13. Gerhard Krüger – qui supervisa son habilitation – le compare à des philosophes de second plan tels Haecker et Guardini. Pieper passe avec succès, à la mi-janvier 1946, son habilitation en donnant une conférence sur le concept de vérité chez Heidegger : « Heideggers Wahrheitsbegriff », dans *Werke*, vol. 3, 1995, p. 186-198.

prémices dans sa conférence intitulée *Philosophische Bildung und geistige Arbeit*⁵⁴ donnée à l'occasion de l'attribution de sa *venia legendi*, le 5 juillet 1946. Cette conférence marque, en termes d'orientation, le début de la seconde partie de son œuvre. Il y développe, en effet, quelques lignes directrices de sa pensée future que l'on peut caractériser comme une philosophie de la culture au service de l'humanisation de la personne. Après s'être opposé au totalitarisme allemand en défendant une anthropologie qu'accompagnerait une éthique des vertus, Pieper dénonce avec clairvoyance la montée d'un autre type de totalitarisme : celui du primat du travail, de la *praxis* et de la pensée opérationnelle qui instrumentalise la personne. Pour contrer ce nouveau totalitarisme, il développe une philosophie de la culture qui permet l'épanouissement d'une vie personnelle libre et authentiquement autonome.

Lorsqu'il commence à enseigner, au semestre d'hiver 1946-1947, Pieper ne peut se résoudre à traiter devant les jeunes gens qui reviennent de la guerre avides de connaissance un sujet théorique et abstrait, voire historique tout court. Il propose donc d'étudier ce que signifie philosopher. Il publie ce cours en 1948 sous le titre *Qu'est-ce que philosopher ?*⁵⁵ Cet ouvrage développe l'intuition qu'il avait formulée lors de sa conférence donnée à l'occasion de sa *venia legendi*. Il définit l'acte philosophique à la manière de John Henry Newman pour qui il s'agit d'une activité de *gentleman*, c'est-à-dire « libre », qui a sa fin en soi. Cela s'oppose donc à l'activité « servile », utile en vue de quelque chose, dont la fin est extrinsèque. Pieper est conscient de l'émergence, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, d'une nouvelle « culture » qui tend à réduire le monde humain à la seule dimension d'activités instrumentales représentées par le travail-*praxis* comme valeur suprême, comme fin en soi, si bien que toute activité « libre » s'insère dans un cadre productif. Cette « culture » cultive un activisme qui veut instrumentaliser les activités « libres », tendant ainsi à englober les différentes sphères de l'existence humaine. Pieper qualifie les individus asservis à des activités utiles de serviles, et leur enchaînement au processus du travail fait d'eux de nouveaux prolétaires. Il promeut une culture authentique, nécessaire, opposée à la pensée opérationnelle et fonctionnelle, non seulement à travers une éthique des vertus, mais aussi par une défense du loisir authentique comme part constituante du bonheur⁵⁶ et de l'épanouissement de la personne et, par là même, facteur d'épanouissement de la Cité tout entière.

Les activités fondamentalement « libres » sont, par exemple, celles qui concernent l'art, l'université et la liturgie. Elles transcendent la dimension du faire ou de l'avoir (bien qu'il ne faille pas dénigrer cette dernière,

⁵⁴ Voir J. PIEPER, « *Philosophische Bildung und geistige Arbeit* », *op. cit.*

⁵⁵ Voir ID., *Qu'est-ce que philosopher ?* *op. cit.*

⁵⁶ Voir ID., *Glück und Kontemplation* (1962), in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 152-216.

indispensable – elle aussi – à l’homme quant à son être). Elles lui permettent de laisser la réalité le gagner et de se mettre à la disposition du réel et d’autrui dans une attitude de contemplation silencieuse.

Le loisir est une forme du silence que la perception de la réalité présuppose : seul entend celui qui se tait, et celui qui ne se tait pas n’entend rien. Ce silence n’est ni terne absence de bruit ni mutisme mort, mais bien plutôt silence de l’âme : la parole n’est pas donnée à cette faculté qui en elle-même est ordonnée à l’être de la nature, et qui à son égard est en elle-même une puissance de réponse. Le loisir est une attitude de perception et de réception, de regard ouvert, d’immersion contemplative au sein de l’être⁵⁷.

Le type même de ces activités « libres » n’est autre que la fête, qui exprime combien on consent au monde. Elle s’origine dans le culte qui est lui aussi un consentement qu’exprime « la louange, précisément à travers la glorification du Créateur de ce monde ». Et de noter que « c’est son enracinement dans la célébration culturelle qui légitime le loisir et le tend intérieurement possible »⁵⁸.

Pieper ne cesse de défendre la légitimité d’activités « libres » en soi, car indispensables à l’épanouissement de la personne, laquelle n’est réductible ni aux critères de productivité et de rentabilité ni à la pensée opérationnelle. Elles seules permettent d’élaborer une authentique culture humaine. Le philosophe fait un pas de plus en exigeant la création, au sein de la Cité, de lieux radicalement libres et autonomes qui échapperaient à toute mainmise du totalitarisme du travail ainsi que des critères de rentabilité et de productivité. Il signale que

plus l’érection en absolu du critère unique de l’utilité menace de saisir l’existence tout entière, plus l’être humain a besoin – afin de vivre une existence véritablement humaine – de saisir la chance de s’échapper du brouhaha acoustique et visuel (achète ceci, bois cela, mange ceci, amuse-toi là, manifeste pour ou contre ceci ou cela), de ces cris qui l’interpellent sans discontinuer, pour se rendre dans un

⁵⁷ Id., *Le loisir, fondement de la culture*, trad. de l’allemand par Pierre Blanc, Genève, Ad Solem, 2007 [1948], p. 45 [*Muße und Kult*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 1-44, p. 23 : « Muße ist eine Gestalt jenes Schweigens, da seine Voraussetzung ist für das Vernehmen von Wirklichkeit: nur der Schweigende hört; und wer nicht schweigt, hört nicht. Solches Schweigen ist nicht stumpfe Lautlosigkeit, nicht totes Verstummen; es bedeutet vielmehr, daß der dem Seienden von Natur zugeordneten und ent-“sprechenden” Antwortkraft der Seele nicht ins Wort gefallen werde. Muße ist die Haltung des empfangenden Vernehmens, der anschauenden, Kontemplative Versenkung in das Seiende. »].

⁵⁸ *Ibid.*, p. 63 et 64 [p. 37 : « Das “Gottes-Lob”, die Preisung des Schöpfers eben dieser Welt » ; p. 37-38 : « ihre letzte innere Ermöglichung und Rechtfertigung empfängt sie aus der Einwurzelung in der kultischen Feier »]. Voir Id., *Dire oui au monde. Une théorie de la fête*, trad. de l’allemand par Fabrice Hadjadj & Jean Granier, Paris, Salvator, 2022 [1963] [*Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, in *Werke*, vol. 6, 1999, p. 217-285].

espace où domine le silence et où est possible une véritable écoute, c'est-à-dire la perception de *la* réalité dans laquelle se repose notre être, dont il se nourrit et qui le renouvelle constamment⁵⁹.

La promotion de véritables loisirs et de toutes les activités propres à la *theoria* permet à la personne de prendre conscience, notamment, qu'elle n'est pas réductible à la dimension du rendement, d'un rôle et d'une fonction, ce que Pieper décrit comme une prolétarianisation. Il précise que

le loisir ne se justifie pas en ce qu'il permet au fonctionnaire de fonctionner "sans panne ni anicroche". Le loisir se justifie en ceci, qu'il permet au fonctionnaire de rester homme (de rester *gentleman*, dirait Newman,), ce qui signifie que, sans se dissoudre dans le milieu borné de sa fonction professionnelle particulière, il reste capable d'embrasser du regard le monde comme un tout, de se réaliser lui-même comme une créature ordonnée à l'ensemble de l'être⁶⁰.

⁵⁹ Id., « Was ist eine Kirche? Vor-Überlegungen zum Thema "Sakralbau" » (1971), in *Werke*, vol. 7, 2000, p. 537-558, p. 555 : « Je mehr der Absolutheitsanspruch des bloß Nutzenden die gesamte Existenz mit Beschlag zu belegen droht, desto mehr bedarf der Mensch, um eines wahrhaft menschlichen Lebens willen, dieser Chance, aus dem akustischen und optischen Getöse (kauf dies, trink das, iß jenes, amüsiere dich hier, demonstriere für oder gegen), aus diesem pausenlosen Angeschrienwerden immer wieder einmal heraustreten zu können in einen Raum, in welchem Schweigen herrscht und also wirkliches Hören möglich wird, das Vernehmen *der* Realität, auf welcher unser Dasein ruht und aus der es sich immerfort nährt und erneuert. »

⁶⁰ Id., *Le Loisir, fondement de la culture*, op. cit., p. 49 [*Muße und Kult*, op. cit., p. 26 : « Die Muße hat ihre Rechtfertigung nicht darin, daß der Funktionär möglichst störungsfrei und "ohne Ausfälle" funktioniere, sondern darin, daß der Funktionär Mensch bleibe (Newman würde sagen, daß er *gentleman* bleibe) – was besagen will, daß er nicht aufgehe in dem Ausschnitt-Milieu der eingegrenzten Arbeitsfunktion, sondern daß er fähig bleibe, die Welt als Ganzes in den Blick zu bekommen und hierin sich selber zu verwirklichen als ein auf das Ganze des Seins angelegtes Wesen. »].

Vie humaine et loisirs¹

Le terme « loisirs » suscite, de nos jours, chez l'individu une réaction de défense contre un adversaire qui semble devoir le dominer. La situation se trouve aggravée du fait que cette opposition n'émane pas d'autrui, puisqu'il s'agit là aussi d'un conflit purement interne. Et nous ne sommes pas encore au bout de notre peine si l'on considère que ce même individu, questionné sur ce qu'il entend défendre, sera incapable de fournir une réponse quelque peu précise. Ainsi sommes-nous obligés d'avouer que nous ignorons ce que sous-entend Aristote par son affirmation tant discutée que « nous travaillons pour avoir des loisirs ».

Et c'est bien là, selon moi, le nœud du problème.

1. Qu'entend-on par loisirs ?

Il convient donc de nous demander d'abord ce que l'on entend par les loisirs, quelle signification la grande tradition humaniste donne à ce concept. Pour essayer de répondre à cette question il me semble utile de commencer par envisager la force opposante, c'est-à-dire la surévaluation du travail. Ce n'est là encore qu'une définition approximative, car le terme « travail » souffre d'interprétations diverses – trois pour le moins. Il peut servir simplement à qualifier « l'activité en général » ou bien « une tâche difficile, pénible » ; on l'utilise souvent aussi dans le sens d'« activité utile », notamment d'« activité socialement utile ». Auquel de ces trois sens pensons-nous en parlant de la surévaluation du travail ? A tous les trois, selon moi, car nous prêtons une valeur excessive tant à l'activité en général qu'à tout effort et difficulté, et à la fonction de l'homme au sein de la société. Tel est, en effet, le dragon à trois têtes qu'affronte celui qui veut défendre les loisirs.

2. Surévaluation de l'activité en général

Je définirai cette tendance comme l'impossibilité de donner libre cours à l'événement, de l'accepter et d'adopter une attitude purement passive à son endroit. C'est un état d'activité absolue qui, à en croire Goethe, mène toujours, à long terme, au désastre. Hitler a poussé à l'extrême cette hérésie, en soutenant que toute activité, même criminelle, a une valeur positive, alors que la passivité est toujours dénuée de sens. Ce point de vue

¹ Ce texte a été publié dans *Way-Forum*, Paris, 12.1957. L'original a été publié sous le titre « Arbeit und Muße », in *Festschrift: 50 Jahre Bücherei*, Rheinhausen, Hüttenwerk, 1957.

relève, bien entendu, de la folie pure et de la plus complète absurdité, mais il n'en demeure pas moins, selon moi, sous une forme « atténuée », une caractéristique assez générale du monde moderne.

3. Surévaluation de l'effort et de la difficulté

Aussi étrange que cela puisse paraître, ceci est un phénomène courant. On peut même avancer que d'une façon générale les normes morales de nos contemporains « respectables » procèdent pour une grande part d'un respect excessif de la difficulté. Il est essentiellement malaisé de faire le bien et tout ce qui n'exige point d'effort est dénué de valeur morale. Schiller a tourné en ridicule pareille attitude dans ce spirituel couplet dirigé contre Kant : « Combien j'eusse aimé aider mes amis, mais c'est là un plaisir ; il m'irrite donc souvent de ne pouvoir en revendiquer quelque vertu »².

Les « anciens », et j'entends par là les grands philosophes grecs Platon et Aristote, ainsi que les docteurs du christianisme occidental, ne tenaient pas le bien pour essentiellement et universellement difficile. Ils savaient pertinemment que les plus hautes manifestations du bien n'impliquent jamais d'effort, puisqu'ils procèdent de l'amour. On ne saurait point davantage considérer comme un effort mental les formes les plus élevées de la connaissance, tel l'éclair irradiant du génie ou la véritable contemplation, car elles aussi ne présentent aucun obstacle à surmonter et nous sont essentiellement offertes comme un don. Il se peut qu'il faille voir dans ce mot « don » la clef du problème. Si l'on considère cette étrange préférence pour toute difficulté, qui a conféré à la bonne volonté de l'homme moderne à l'égard de la souffrance la valeur d'un caractère distinctif (laquelle est, selon moi, beaucoup plus typique que sa recherche du plaisir dont il lui est fait si grand grief), il convient de se demander si cette attitude ne procède pas du refus d'accepter tout don quelle que soit son origine.

4. Surévaluation de l'utilité sociale

Il n'est point besoin d'insister sur ce trait frappant du monde moderne. Mais nous ne devrions pas songer uniquement dans ce contexte aux « plans quinquennaux » des régimes totalitaires, dont le pire aspect est moins la planification en soi que l'assertion qu'ils représentent l'unique mesure, non seulement de la production industrielle mais aussi de

² « Gerne dient' ich den Freunden, doch tu'ich es leider mit Neigung, Darum wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin. » : pas de référence.

l'organisation des loisirs individuels. La dictature de la simple utilité sociale peut être des plus rigoureuses même dans un monde non-totalitaire. À cet égard, il est bon de rappeler l'ancienne distinction entre *artes liberales* et *artes serviles*, c'est-à-dire entre activités « libres » et activités « serviles ». Cette distinction implique que certaines activités humaines sont une fin en soi, alors que la valeur d'autres activités, visant un objectif différent de leur but immédiat, réside uniquement dans leur utilité. À première vue, cette distinction peut paraître plutôt démodée et pédante, mais en fait, elle reflète une vérité contemporaine d'une actualité – à certains égards – politique. Traduite dans le jargon du monde totalitaire du travail, la question « Y a-t-il des activités libres ? » devient « Existe-t-il des activités humaines autres que les activités définies dans les plans quinquennaux ? ». Les anciens ont clairement répondu à cette question par l'affirmative. La réponse du monde totalitaire est tout aussi catégorique : « Non. L'homme est un être fonctionnel. Toute activité libre sans utilité sociale est condamnable et doit être supprimée ».

Si, partant maintenant de la triple surévaluation du travail, nous revenons à l'idée de « loisirs », il est évident que cette idée paraît déplacée dans un monde du travail. Ce concept est non seulement contraire à l'opinion contemporaine, mais il est moralement suspect. En fait, les deux attitudes sont parfaitement incompatibles, l'idée de « loisirs » étant diamétralement opposée au concept totalitaire du « travailleur » sous les trois aspects évoqués.

5. Contre le respect de l'activité comme une valeur absolue

Le mot « loisirs » signifie en fait « inactivité » ; les loisirs sont une sorte de silence. Or, c'est précisément cette sorte de silence qui nous permet d'entendre ; en effet, seul l'homme silencieux est à même d'entendre. Les loisirs équivalent à une attitude purement réceptive de l'individu qui se laisse absorber par la réalité qui l'entoure ; ils signifient la pénétration de l'âme par le monde, pénétration qui, seule, fait naître ces pensées vraies et bénéfiques qu'aucun « effort mental » ne saurait produire.

6. Contre la surévaluation de l'effort

Le terme « loisirs » implique un état de jouissance, c'est-à-dire l'opposé de tout effort. Quiconque se méfie en son for intérieur de l'absence d'effort est aussi peu capable de se créer des loisirs que de célébrer une fête. Mais pour « festoyer », un autre élément encore est indispensable, comme nous allons le voir.

7. Contre la surévaluation de la fonction sociale de l'homme

Les loisirs impliquent un affranchissement de l'homme à l'égard de sa fonction sociale. Cependant, il ne faudrait pas les confondre avec la pause qui signifie « récupération en vue d'un autre travail », que sa durée soit d'une heure ou de trois semaines ; la pause n'existe donc que par rapport au travail. Il en va tout autrement des loisirs. Ils ne signifient pas simplement que l'homme reste capable de travailler sans interruption, mais plutôt que, tout en exerçant sa fonction sociale il demeure capable de voir au-delà du domaine limité où le place sa fonction sociale et de contempler le monde dans son ensemble, tout en ayant « le cœur en fête » et en se livrant à quelque activité « libre » qui représente une fin en soi.

8. Comment « se créer » des loisirs ?

La vraie culture présuppose des loisirs, tout au moins dans la mesure où l'on entend par culture tout ce qui ne fait point partie des nécessités élémentaires de l'existence humaine, mais qui est néanmoins indispensable si l'on veut vivre une vie pleinement humaine. Il se pose donc la question de savoir ce que nous pouvons faire pour arrêter la marche destructive de la dictature du travail. Si la culture requiert des loisirs, à quelles exigences ces derniers sont-ils donc soumis ? Que devons-nous faire pour que les gens puissent apprécier les loisirs ? (pour qu'ils « se créent » des loisirs, comme disaient les Grecs) ? Comment pouvons-nous empêcher qu'ils deviennent de simples « travailleurs » complètement absorbés par leur fonction sociale ?

J'avoue n'être pas en mesure d'apporter une réponse pratique et concrète à cette question. Le problème essentiel est posé de façon telle qu'il ne saurait être résolu à la suite d'une décision unique, fût-elle prise dans les meilleures dispositions. Mais nous pouvons, pour le moins, dire pourquoi il en va ainsi. On sait fort bien que, depuis déjà longtemps, les médecins insistent sur l'importance que revêtent les loisirs pour la santé ; sans doute

les médecins ont-ils raison. Cependant, il est parfaitement impossible de se créer des loisirs *en vue de* demeurer en bonne santé ou de recouvrer la santé, ou même *en vue de* sauver la culture. Certaines activités représentent une fin en soi. Il est impossible de s'y livrer « pour que » telle ou telle chose se produise (par exemple, nous ne saurions aimer une personne « pour que... » ou « en vue de... »). Il existe un certain ordre irréversible et toute tentative visant à le modifier paraît non seulement déplacée mais vouée à l'échec.

L'important fait à noter, c'est que les loisirs cessent tout simplement d'exister dès que nous ne les considérons plus comme une fin en soi. Revenons à ce propos à l'idée de « fête », car cette idée contient les trois éléments dont se compose également l'idée de « loisirs » : premièrement, l'inactivité et le repos ; deuxièmement, le bien-être et l'absence d'effort et, troisièmement, l'affranchissement à l'égard des tâches utilitaires. Nous savons tous les difficultés que l'homme moderne éprouve à célébrer une fête en général. Il éprouve les mêmes difficultés lorsqu'il veut se créer des loisirs. Ses fêtes « ratent » pour les mêmes raisons que ses loisirs.

9. La véritable origine des loisirs

Il serait temps d'examiner une idée qui, comme j'ai souvent pu le constater, semble déplaire à la plupart des gens. La voici résumée brièvement : fêter, c'est exprimer d'une manière exceptionnelle notre accord avec le monde. Tout homme qui n'a pas la conviction que la réalité est foncièrement « bonne » et que le monde est bien fait dans son ensemble, est tout aussi peu capable de « fêter » que de se créer des loisirs. Cela signifie que les loisirs dépendent, eux aussi, de l'accord de l'homme avec lui-même et avec la réalité du monde. Nous aboutissons aussi à une conclusion tout aussi provocante et inévitable. *La façon la plus noble de manifester notre contentement à l'égard de l'univers est de louer Dieu, de vénérer le Créateur, en un culte religieux. Ceci dit, nous avons défini la véritable origine des loisirs.*

Je crois que nous devons être prêts à accepter le fait que le monde fera tout pour éluder les conséquences de cette vérité ; il essaiera, par exemple, d'instituer des fêtes artificielles qui, en évitant d'aborder la question du contentement véritable et profond, réunissent – grâce à un spectacle impressionnant, sans doute patronné à l'origine par le pouvoir politique – à créer l'impression d'une fête véritable. En fait, le « délassement organisé » dans le cadre de telles pseudo-fêtes implique simplement un nouvel effort.

On aurait tort de considérer comme une conception spécifiquement *chrétienne* la théorie selon laquelle le culte religieux est à la base des loisirs et de la culture. Peut-être ce que nous appelons « sécularisme » est-il moins

un refus du christianisme que la perte de certaines croyances fondamentales qui font partie de la sagesse naturelle de l'homme. Il me semble que la théorie du rapport des loisirs avec le culte fait partie de cet héritage. Avant l'ère chrétienne, elle a été exprimée dans une magnifique image mythologique du philosophe grec Platon. Celui-ci demande s'il n'existe aucun répit pour l'homme, qui, de toute évidence, est destiné au labeur. Il répond en affirmant qu'un tel répit existe bien :

les dieux, prenant pitié des hommes nés pour le labeur, instituèrent une suite de fêtes périodiques pour leur permettre de reprendre des forces, et leur donnèrent comme compagnons de fête les Muses, leur chef Apollon, et Dionysos, pour que, festoyant avec les dieux, les hommes reprennent courage et relèvent la tête.

Et Aristote, cet autre Grec illustre, plus « critique » et moins enclin à user de symboles mythologiques, a exprimé la même pensée en termes plus sobres. Dans son « Éthique » nommée d'après Nicomaque, où l'on trouve également les mots déjà cités : « nous travaillons pour avoir des loisirs », le philosophe déclare que l'homme ne saurait mener par lui-même une vie de loisirs ; il le peut seulement dans la mesure où son âme renferme une étincelle du divin.

Fête artificielle et « anti-fête »¹

I

Personne, a dit Lao-Tseu², n'est malade tant qu'il souffre de l'être. Aussi longtemps que c'est une souffrance pour l'homme de voir son existence privée de festivités, rien par conséquent, n'est encore tout à fait perdu. Et c'est pourquoi précisément les critiques que les écrivains font valoir contre la civilisation et les plaintes qu'elle leur inspire n'ont rien de « désespéré ». Mais dès l'instant où la pseudo-fête se substitue à la fête authentique sans qu'on y prenne garde et presque insensiblement (comme cette flatterie sophistique, dont Socrate fait observer que, dans sa quête du déraisonnable, elle n'use que des armes les plus plaisantes, et qu'elle se fait exactement passer pour cela même dont elle prend la place³), la situation, alors seulement, se détériore pour de bon. Toutes les époques, semble-t-il, ont connu des pseudo-fêtes ; c'est une forme toujours possible de dégénérescence. La Rome décadente célébrait des fêtes qui, ne conservant que les attributs extérieurs de la cérémonie, étaient vidées de toute vraie substance⁴. La société la plus laïcisée n'est pas encore en mesure d'empêcher qu'il y ait des nuits de Noël, mais on sait bien comment la véritable fête de la Nativité se trouve aujourd'hui submergée sous une mascarade commerciale qui en défigure le contenu authentique. Au Japon, des esprits sérieux ont pu finir par croire que ce n'était pas la propagande économique qui profanait les symboles religieux liés à la fête de Noël, mais qu'à l'inverse la cérémonie chrétienne avait emprunté, pour exercer sur le public une action plus efficace, ces signes et ces images de *Christmas* qui font tant d'effet dans les vitrines des boutiques – et, bien entendu, pour des motifs religieux, on a jugé ensuite fort regrettable ce prétendu emprunt⁵. Malgré tout, au Japon comme ailleurs, il se trouve encore des fidèles pour

¹ Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, publié dans la *Table Ronde*, fév. 1963, n°191, p. 30-40 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Traduction plus ou moins exhaustive des chapitres 7 à 9 de l'ouvrage *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München, Kösel, 1964² [1963], p. 93-131 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 6 : *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 217-285, p. 263-285.

² « Être malade d'être malade, c'est la fin de la maladie », in LAO TSEU, *Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, trad. du chinois par Claude Larre, Paris, Desclée de Brouwer et Bellarmín, 1977, chapitre 71, p. 197.

³ PLATON, *Gorgias*, trad. du grec ancien par Monique Canto-Sperber, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 416-509, 464c-d, p. 435.

⁴ Camille JULLIAN, « FERIAE », in Charles Victor DAREMBERG & Edmond SAGLIO (dir.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette 1896, vol. II, colonne 1054.

⁵ Voir Herder-Korrespondenz, 1959 (14), p. 62s.

célébrer la vraie festivité de l'Incarnation, sans doute de façon de moins en moins publique (encore que, comme tout acte authentiquement culturel, cette fête réclame de soi une publicité qui en est l'un des éléments constitutifs). Ce qui montre derechef comme il est malaisé d'aboutir à des jugements apodictiques sur le véritable statut de la fête dans la société humaine.

Par rapport à la falsification que signifie, pour une fête qui existe déjà comme institution, le foisonnement d'accessoires pseudo-cérémoniels, la fondation d'une fête absolument nouvelle, par décision parlementaire (*feria ex senatus consulto*), la création d'un jour férié artificiel, œuvre de l'homme lui-même, est relativement moins équivoque, bien qu'au fond il s'agisse, là aussi, d'une pseudo-fête, dont le caractère trompeur peut facilement échapper à ceux qu'elle concerne directement. – En un sens, toute fête, sans doute, est un ouvrage de l'homme, qui, non seulement la célèbre, mais l'institue. Même lorsqu'il s'agit de grandes fêtes traditionnelles, presque tout ce qu'on y peut saisir empiriquement, depuis leur localisation à une certaine date du calendrier⁶ jusqu'à l'agencement concret du sacrifice, du cérémonial, des processions, etc., tout cela est d'« institution humaine », sans aucun doute. Le mot du Psalmiste, « Ce jour est celui que fit le Seigneur » (*Ps. 118*), reste pourtant toujours valable. Car l'homme peut bien instituer la fête, mais non ce qu'elle solennise, son objet et son motif. Le bonheur d'avoir été créé, la bonté ontologique des choses, la participation à la vie de Dieu, la victoire sur la mort, – toutes ces réalités que célèbrent les grandes fêtes traditionnelles sont de purs dons. Mais personne ne se fait à soi-même don de rien ; aucune véritable fête n'est donc pure création de l'homme.

D'autre part, chaque fois que, dans l'histoire, nous rencontrons des fêtes artificielles, elles sont liées à une certaine conception que l'homme se fait de lui-même ; c'est-à-dire à la prétention qu'il émet d'être en mesure, surtout en tant qu'il appartient à une communauté politique, d'assurer son propre salut et celui du monde. Pour peu que la propagande politique prenne la chose en mains avec assez d'énergie, on trouve toujours le semblant d'une telle prépotence, qu'il faut aussi entretenir, au moins pour un certain temps. C'est sur ce terrain que, pour un certain temps aussi, la fête artificielle peut prospérer et exercer un pouvoir plus ou moins persuasif de fascination, – surtout lorsque viennent à la rescousse les armes

⁶ Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'un jour de fête puisse être déplacé à volonté. Un éditorial de l'*Industrie Kurier* du 16 août 1960, dans une terminologie qu'on ne saurait inventer, demandait à l'Église d'accorder à ceux qui travaillent le dimanche « un authentique et complet "septième jour" dans le cours de la semaine ». Ces messes à célébrer en semaine devaient être « musicalement pleinement développées », et surtout « prises en charge par des personnalités capables d'exercer une forte attraction sur les travailleurs de toutes les professions ». L'Église n'a Dieu merci aucun pouvoir pour faire que le dimanche ait lieu un lundi, un jeudi ou quand ça nous arrange.

des pseudo-arts du divertissement, ceux du sensationnel et de l'illusion manipulée, et qu'en outre peut-être le pouvoir politique commande et contrôle la « joie spontanée de la fête ».

Il existe cependant des formes primitives de fête artificielle qui se distinguent moins nettement de la fête traditionnelle, par exemple toute la catégorie des journées commémoratives, de caractère politique, dans la mesure où elles sont entendues comme des fêtes, depuis les anniversaires athéniens de Marathon et de Salamine jusqu'au *Sedan-Tag* de l'époque wilhelmienne⁷ et au « 9 Novembre » des Nationaux-Socialistes ; ou aussi comme les fêtes de Cour de la Renaissance et de l'âge baroque, qui étaient, au demeurant, pour la plus grande partie, des imitations de fêtes antiques. Le faste coûteux⁸ mais vide de leurs cortèges, de leurs feux d'artifice, de leurs carrousels, de leurs orchestres⁹ dissimulés dans des pâtés, servait avant tout¹⁰, comme l'a dit M^{lle} de Scudéry, à faire ressortir la « grandeur »¹¹ de ceux qui les organisaient. On peut mettre en question leur caractère artificiel, non seulement à cause de leur aspect innocemment ludique – qui constitue, au demeurant, ce qu'elles ont de contestable, – mais aussi parce qu'elles ne nient pas expressément les fêtes cultuelles héritées de la tradition, encore que ces dernières ne puissent éviter naturellement d'en subir quelque dommage.

Le danger s'est surtout aggravé lorsque la Révolution française institua des fêtes étatiques absolument nouvelles, dont le but était de refouler et de remplacer les anciennes fêtes religieuses, bien que cette tendance ne se soit affirmée que de façon progressive. En 1791, pour la Fête du 14 juillet, on célébra la Messe sur des « autels de la Patrie » élevés un peu partout¹² ; à Paris, le célébrant fut l'évêque nouvellement nommé, Jean-Baptiste Gobel, dont le destin devait être hautement tragique¹³ (En 1789, prélat ambitieux, il est membre de l'Assemblée Nationale et approuve toutes les mesures anti-religieuses de la Révolution ; plus tard, on le contraint à renoncer « de plein gré » à toutes ses fonctions comme « serviteur du culte catholique » et, six mois plus tard, sous Robespierre qui impose légalement le culte de l'Être Suprême, il est accusé d'athéisme et

⁷ Voir à cet égard l'excellente digression que Theodor SCHIEDER a adjoint à son livre *Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaft, 1961.

⁸ À l'occasion du mariage de Leopold I^{er} en janvier 1667, le metteur en scène italien Alessandro Carducci en charge de la représentation du « Ballet équestre » à Vienne a reçu de l'empereur un honoraire de 200'000 florins. Voir Richard ALEWYN & Karl SÄLZLE, *Das grosse Welttheater*, Hamburg, Rowohlt, 1959, p. 106.

⁹ Voir *ibid.*, p. 79.

¹⁰ Voir *ibid.*, p. 14.

¹¹ En français dans le texte.

¹² Albert MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904, p. 50ss.

¹³ Voir Paul PISANI, *L'Église de Paris et la Révolution*, 2 vol., Paris, Alphonse Picard, 1909.

guillotiné ; il meurt en criant : Vive le Christ !). Dès 1792, les prêtres ne sont plus admis à ces fêtes, pas même les membres du clergé « constitutionnel ». À la veille de la fameuse « Fête de la Raison », célébrée à Notre-Dame le 10 novembre 1793, la *Commune de Paris*¹⁴ interdit toute célébration publique du culte traditionnel¹⁵. Lorsque les artistes parisiens fêtent solennellement l'érection d'un des innombrables « arbres de la Liberté », on chante une parodie de l'hymne *O salutaris hostia*, due au compositeur Jean-François Gossec¹⁶.

Le trait caractéristique de ces fêtes est leur caractère obligatoire. Tous ceux qui n'y participent pas sont par là même suspects. Quelques jours avant leur célébration, le citoyen peut déjà lire dans les gazettes¹⁷ ce qu'on attend de lui : « Dès que les cloches sonneront, on quittera aussitôt les maisons, qui resteront sous la protection des lois et des vertus républicaines ; le peuple remplira les rues et les places publiques, dans l'allégresse et la fraternité, etc. ». Dès lors, cet élément de contrainte politique et d'intimidation par la propagande marquera définitivement le tableau de toute fête artificielle. Ce qui aurait eu une signification réelle comme geste spontané devient institution organisée et prescrite, signe de soumission politique. Résultat inévitable : une hypocrisie envahissante et, pour ainsi dire, constitutive, qui est également, depuis cette époque, l'un des traits caractéristiques de la fête artificielle. Il est devenu tout simplement impossible de savoir si la participation du peuple s'explique par la menace politique, s'il s'agit par conséquent d'une manière de se protéger soi-même, ou si les participants sont victimes d'une intoxication par cette propagande que répandent tous les moyens de communication. Les intéressés eux-mêmes seraient bien en peine de dire ce qu'ils éprouvent « réellement », et c'est là un phénomène incompréhensible pour qui n'a pas fait personnellement l'expérience d'un régime de violence fondé sur une « conception du monde ».

En ce qui concerne les fêtes de la Révolution, les témoignages du temps laissent avant tout au lecteur le sentiment d'un immense ennui et d'une totale irréalité. Ce « dispendieux gaspillage de décors mobiles, d'accessoires symboliques, de plâtre, de carton et de fer-blanc¹⁸ », les platitudes déclamées sur un ton emphatique, la vide théâtralité d'une pseudo-liturgie, – tout cela donne l'impression d'un simple jeu d'ombres.

¹⁴ En français dans le texte.

¹⁵ Pierre DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution Française*, Paris, Plon, 1949, vol. 3, p. 60, 71.

¹⁶ Jules RENOUVIER, *Histoire de l'Art pendant la Révolution, considérée principalement dans les estampes*, Paris, Jules Renouard, 1863, p. 424.

¹⁷ *Le Moniteur*, vol. 20, p. 653ss. Voir Pierre DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution Française*, op. cit., p. 376.

¹⁸ Ergon FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, München, Biederstein Verlag, 1948¹⁸, vol. 2, p. 448ss.

Lorsqu'on transfère au Panthéon le corps de « saint Voltaire¹⁹ » et que la Révolution célèbre sa « première fête philosophique²⁰ », le sarcophage est porté par des jeunes gens déguisés en anciens Romains. Le maire de Paris présente au peuple, sur l'« autel de la Patrie », telle l'hostie du Reposoir, le livre de la *Constitution*²¹. Une jeune fille enflamme au moyen d'une loupe un feu de Bengale « sacré » qui sort ensuite d'un vase grec comme un immense drapeau tricolore²². Le peintre Jean-Louis David, organisateur officiel de presque toutes les grandes fêtes révolutionnaires et représentant, au reste, de toute une foule de peintres, de sculpteurs, de poètes et de musiciens qui se pressent pour obtenir l'appui officiel et les faveurs financières des nouveaux maîtres²³, – David propose à la Convention, pendant l'été 93, les plans d'une Fête de la Fraternité qui est aussitôt acceptée et réalisée dans les plus brefs délais. Elle comporte notamment un cortège solennel jusqu'à la Place de la Bastille, où le président de la Convention boit le premier de l'eau sortant des mamelles d'une colossale statue de femme (la Nature source de renaissance) et dont il a d'abord aspergé un « Soleil de la Liberté » érigé à côté d'elle. Il use d'une coupe en agate dont l'Assemblée a expressément stipulé qu'on la déposerait ensuite dans un Musée national, avec une inscription rappelant l'usage auquel elle a servi²⁴. À l'instant de cette solennelle libation, trois mille oiseaux sont lâchés et s'envolent, portant des banderoles sur lesquelles on peut lire cette inscription : « Nous sommes libres, imitez-nous ! »²⁵.

L'Assemblée institue sans cesse de nouvelles fêtes de ce genre²⁶. Il faut les étudier dans le détail pour saisir des traits essentiels que laissent

¹⁹ Par la suite aussi Camille Desmoulins dans son rapport qu'il rédigea le lendemain. Voir David LLOYD DOWD, *Pageant-Master of the Republic. Jacques-Louis David and the French Revolution*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1948, p. 51.

²⁰ « [...] la première fête philosophique », in Jules RENOUVIER, *Histoire de l'Art pendant la Révolution considérée principalement dans les estampes*, op. cit., p. 417.

²¹ En français dans le texte.

²² A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, op. cit., p. 41.

²³ Louis DAVID, *Pièces diverses sur le rôle de cet artiste pendant la Révolution*, Paris, Nouvelles Archives de l'Art Français, 1872 ; Jean VALLERY-RADOT, « David, ordonnateur des Fêtes Révolutionnaires », in *L'Art Vivant*, 1925 (1), p. 23-27. De même le livre de D. LLOYD DOWD, *Pageant-Master of the Republic*, op. cit.

²⁴ P. DE LA GORCE, *Histoire Religieuse de la Révolution française*, op. cit., vol. 3, p. 55ss. ; C. NORMAND, « David et la fête de la réunion », in *L'Art vivant*, 1894 (57), p. 60-73.

²⁵ E. FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, op. cit., vol. 2, p. 449.

²⁶ Par exemple, en 1972, la proposition suivante : le maire adresserait une prière à l'Être suprême, et « pendant que le feu brûlerait, les citoyens formés en chœurs, accompagnés d'instruments de musique, chanteraient les dix-sept articles de la *Déclaration des droits* [...] ». Voir A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, op. cit., p. 132. Un autre projet perdit immédiatement tout crédit à cause d'une expression malheureuse qui provoqua d'énormes éclats de rire : « Parmi les fêtes destinées à rappeler les époques de la société humaine, le rapporteur avait placé, après les fêtes de la jeunesse, du mariage, de la maternité, de la

échapper des descriptions trop générales. C'est pourquoi on nous permettra de consacrer encore quelques lignes au cérémonial de deux autres d'entre elles, particulièrement caractéristiques ; l'une appartient au genre des « fêtes de victoire », l'autre est spécifiquement religieuse.

En juin 1790, le premier anniversaire de la Révolution avait donné lieu à une manifestation de masse à Versailles. Au retour, il y eut, au Bois de Boulogne²⁷, un banquet servi par de jeunes « nymphes patriotiques » ; en guise de *Benedicite*, le président y lut les deux premiers articles de la « Déclaration des Droits » et les convives répondirent : « Ainsi soit-il ! »²⁸. On porta des toasts, non seulement à la liberté, mais « au bonheur de l'univers entier »²⁹. Des femmes déguisées en bergères couronnèrent les députés de guirlandes de chêne. On introduisit finalement une maquette de la Bastille, sans doute en papier mâché ; les soldats de la Garde Nationale tirèrent aussitôt leur sabre et détruisirent l'édifice tant haï, mais – surprise – on vit alors sortir des décombres un enfant vêtu de blanc, des exemplaires de la « Déclaration des Droits » et les œuvres choisies de Jean-Jacques Rousseau³⁰.

Le 7 mai 1794, dans son célèbre discours contre l'athéisme, Robespierre annonce la création de trente-six fêtes nationales annuelles qui doivent constituer, prétend-il, « le plus puissant moyen de renaissance ». La principale est celle de « l'être Suprême » que David met en scène, pour la première fois, le 8 juin de la même année. La veille, les journaux décrivent minutieusement le cérémonial prescrit : « Amis, frères, époux, vieillards, tous doivent s'embrasser. Les mères tiennent à la main des bouquets de roses. Les pères conduisent leurs fils armés d'un glaive ; les uns et les autres portent un rameau de chêne. » La fête elle-même consiste en une procession solennelle ; à chaque arrêt, sont prévues homélies et cérémonies dont l'officiant est Robespierre en personne. Aux Tuileries, il met lui-même le feu à une gigantesque statue de l'athéisme, construite en matériaux facilement inflammables, et l'on érige au même instant une statue, non moins gigantesque, de la Sagesse (qui se trouve, par un malheureux accident, toute noircie de fumée, ce que beaucoup considèrent comme un mauvais présage)³¹. Lors de la cérémonie de clôture, sur le Champ de Mars, on chante un hymne dont la foule entière entonne le dernier verset.

vieillesse, une autre fête qu'il nommait *fête des animaux compagnons de l'homme* », in P. DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française*, op. cit., vol. 3, p. 55. Il est probable qu'aujourd'hui certains prendraient cette fête beaucoup plus au sérieux.

²⁷ En français dans le texte.

²⁸ En français dans le texte.

²⁹ En français dans le texte.

³⁰ A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, op. cit., p. 47ss.

³¹ P. DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française*, op. cit., vol. 3, p. 376ss.

Aussitôt (je cite le *Moniteur*³²) les jeunes filles jettent des fleurs en l'air ; les jeunes gens tirent leur sabre et jurent que leurs armes seront partout victorieuses. Les vieillards leur imposent la main et leur donnent la bénédiction paternelle. Finalement, interprète de la sanction nationale, une batterie d'artillerie tire une salve en l'air, et tous les citoyens et les citoyennes, unissant leurs sentiments dans un fraternel embrassement, terminent la fête en faisant retentir vers le ciel le cri de l'humanité et du patriotisme : Vive la République !³³.

On a parlé à ce propos d'« opérette tragique »³⁴. Des catégories de ce genre sont impuissantes à saisir le caractère désespérant de ces sottises célébrées avec ferveur et à grand bruit. En vérité, la portion d'existence qu'occupe la véritable fête, la fête naturelle, ne peut jamais rester vide. Si, pour une raison quelconque, la vraie fête n'est plus célébrée, la tentation devient irrésistible de la remplacer par des fêtes artificielles. À l'exception de cet « unique nécessaire » qui fait seul de la fête une fête authentique, on trouve sans doute dans l'imitation tout ce qui appartient « de surcroît » à une telle célébration. Il lui arrive même, paradoxalement, de conserver certains traits de structure, trop souvent oubliés, qui sont propres à toute vraie fête : par exemple qu'elle soit un événement public intéressant la communauté politique et pendant lequel doit disparaître toute différence sociale³⁵, – qu'elle contribue à créer, voir qu'elle présuppose la paix sociale et politique, la véritable « fraternisation ». C'est ce que les hommes ont toujours cru. Pindare³⁶ parle des « pacifiques messagers de Zeus » qui, à la veille des célébrations olympiques, parcourent la Grèce pour annoncer le repos des armes sans lequel aucune fête n'est possible ; et lorsque la Chrétienté politiquement libérée entreprend, sous Constantin, d'institutionnaliser la célébration dominicale, l'une de ses toutes premières prescriptions est qu'en ce jour on ne doit exercer aucun acte de violence, même à l'égard d'un criminel³⁷. Il est bien remarquable que cet élément « essentiel » de la fête se soit conservé dans les fameux programmes des cérémoniaux les plus artificiels. Mais tout cela va être ensuite gâté par la ruse et la violence.

³² En français dans le texte.

³³ Alphonse AULARD, *Le culte de la raison et le culte de l'Être Suprême (1793-1794) : essai historique*, Paris, Félix Alcan, 1892, p. 321.

³⁴ E. FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, op. cit., vol. 2, p. 449.

³⁵ Pierre-Joseph Proudhon a curieusement commencé sa carrière littéraire par un ouvrage intitulé *De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité* (Paris, Garnier Frères, 1850). Il a complètement raison d'y écrire à propos du sabbat : « Les serviteurs, ressaisissant pendant un jour leur dignité d'hommes, se remplaçaient au niveau de leurs maîtres », p. 28.

³⁶ PINDARE, *Odes isthmiques*, 2, 23.

³⁷ Joachim BECKMANN, « Die Feiertag in der Geschichte der Kirche », in *Kirche in der Zeit*, 1957 (12), p. 145-147, p. 145.

Au demeurant, pour saisir le caractère fondamentalement désespéré de ces fêtes factices, il faut d'abord se demander quel est le véritable objet de leur célébration. Une formule revient à maintes reprises dans la littérature révolutionnaire³⁸ et elle est presque devenue classique : le peuple même constituerait, non seulement l'« ornement » et l'organisateur, mais l'objet même de la fête. Comme on peut s'y attendre, la formule remonte à J.-J. Rousseau ; pour lui, ce que célèbrent les « peuples heureux » n'est de soi, « si l'on veut, rien du tout » ; mais, à dire vrai, ils sont eux-mêmes le spectacle cérémoniel³⁹. Cette approche pourtant n'est pas encore suffisamment précise ; il faut dire plutôt que l'objet propre de la célébration est ce « bonheur » humain que le pouvoir politique a déjà réalisé, ou qu'il se propose de réaliser par une transformation de l'état social. L'Assemblée législative se définit elle-même, en 1792, comme une réunion⁴⁰ de « philosophes », dont la tâche est de préparer « le bonheur du monde entier ». Les idéologues de la Révolution ont communément considéré le législateur comme le « prêtre du bonheur social »⁴¹, qui transforme les conditions de la vie humaine pour les améliorer à l'infini.

On nous demandera sans doute ce que nous avons à redire à un tel effort d'amélioration. La réponse sera brève : nous n'avons rien à y redire. Mais on insistera peut-être : cet acquiescement enthousiaste à la vie et au monde, ce jugement si optimiste sur l'homme, n'est-ce pas là précisément ce qu'exige toute fête ? Sur une telle base, pourquoi considérez-vous comme impossible de fonder une véritable célébration ? On ne peut répondre à cette objection qu'en remontant d'abord de façon plus précise à ce qui est le « cœur » même de la chose. Ce qui fait ici obstacle à l'authenticité de la fête, c'est que l'homme, qui se croit indépendant, refuse de saisir cette bonté des choses plus profonde que toute utilité concevable : cette bonté du réel en général, qui seul rend possible tous les autres biens particuliers, et que, par lui-même, l'homme est incapable de produire ou même simplement de transformer en « bien-être » social ou individuel ; à cette bonté ne peut avoir véritablement part que celui qui la reçoit comme un pur don, et la seule façon d'y répondre est la louange de Dieu, l'action de grâces cultuelle. Bref, c'est en se refusant à ce culte de louange qu'on dessèche les racines mêmes de la fête.

Malgré tout, ce n'est pas sur le terrain de la Révolution française que l'ultime antithèse de la vraie fête a trouvé sa radicale réalisation. Sans doute

³⁸ Voir D. LLYOD DOWD, *Pageant-Master of the Republic*, op. cit., p. 60. Lorsque Jacques-Louis David explique encore une fois le projet d'une nouvelle fête, il affirme également que le peuple est « à la fois l'ornement et l'objet ». Voir Jean Chrétien Ferdinand HOFER (éd.), *Nouvelle Biographie Générale*, Paris, Firmin Diderot frères, 1852, vol. 11, p. 230.

³⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettre à d'Alembert*, in *Œuvres complètes*, vol. 11, Genève, éditeur non identifié, 1782, p. 386.

⁴⁰ A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires*, op. cit., p. 27.

⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

on y discerne déjà les germes de cette réalisation, mais non encore les fruits. L'exubérance irréaliste, le pathos et l'enthousiasme des cérémonies révolutionnaires montrent bien que précisément nous n'avons pas encore affaire à la pleine absolutisation de l'utilité rationnellement calculées ; c'est avec elle seulement qu'on peut parler d'une négation de ce qui est le principe même de toute fête et non pas seulement de ce qui n'en constitue que telle manifestation déterminée. Pareille négation était réservée à une autre époque, plus conséquente avec elle-même, celle qui devait « transformer l'individu en travailleur »⁴² et substituer à l'image romantique d'un « prêtre du bonheur social » le modèle plus brutal de l'« ingénieur social ».

II

Lorsque les ouvriers américains, après avoir réclamé depuis des années l'institution de la journée de huit heures, décidèrent de faire prendre au sérieux cette revendication le 1^{er} mai 1886, l'unique raison de leur choix fut que ce jour, à titre de *moving day*⁴³, était la date la plus usuelle des déménagements, le terme habituel des baux de location et des contrats commerciaux. Il ne fut question ni d'une fête mythique du printemps⁴⁴ ni d'aucun autre thème folklorique. Les patrons ayant refusé de céder, c'est le 1^{er} mai que les ouvriers se mirent en grève. Au cours d'un meeting qui se tenait à Chicago, un manifestant – qui n'a jamais pu être identifié – lança une bombe ; les forces de l'ordre tirèrent et il y eut beaucoup de blessés ; jugés dans des conditions juridiquement contestables, la plupart des meneurs furent condamnés à mort et exécutés. C'est dans ces événements, et nulle part ailleurs, qu'il faut chercher l'origine du « Premier Mai », devenu ensuite un jour international de manifestation en faveur des huit heures⁴⁵. En 1891 seulement, le Congrès de Bruxelles le définit comme « jour de fête », mettant ainsi en branle un processus imprévisible qui allait faire complètement oublier les origines historiques de cette fête et dont le dynamisme interne devait développer plus tard toutes ses conséquences sous les régimes totalitaires. Afin de « conserver au Premier Mai son caractère économique de revendication de la journée de huit heures et d'affirmation de la lutte des classes », il fut décidé à Bruxelles que « ce *jour de fête* serait commun aux travailleurs de tous les pays, qui y

⁴² Ernst JÜNGER, *Blätter und Steine*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934, p. 175.

⁴³ En anglais dans le texte.

⁴⁴ Friedrich HEER, « Welt Ostern 1960 », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Oster-Ausgabe, 1969.

⁴⁵ Friedrich GIOVANOLI, *Die Maifeierbewegung, ihre wirtschaftlichen und soziologischen Ursprünge und Wirkungen*, Dissertation, Basel Universität, 1925, p. 5ss.

manifesteraient la communauté de leurs revendications et leur solidarité »⁴⁶. En ce « jour de fête » on devrait cesser le travail.

Deux traits de cette résolution méritent, me semble-t-il, une attention particulière. D'abord, c'est comme une chose allant de soi qu'on érige en « jour de fête » l'occasion économique d'un conflit de classes ; ensuite, à la vieille notion de « jour chômé », on associe tout tranquillement l'idée nouvelle de « grève ». Pour Aristide Briand⁴⁷, le Premier Mai doit servir de « banc d'essai » à la « grève générale ». Sans doute mainte résolution reste fidèle à l'ancienne terminologie et présente la cessation du travail comme « la forme de fête la plus digne »⁴⁸, mais un homme comme Victor Adler⁴⁹ déclare sans ambages que c'est le seul moyen de « conserver au Premier Mai le caractère de moyen d'agitation réellement prolétarien et de démonstration révolutionnaire » ; c'est pourquoi le syndicalisme plus radical des pays latins va refuser, comme trop idyllique, l'expression « jour de fête »⁵⁰.

Aussi bien sur les pancartes qui sont brandies dans les cortèges⁵¹ (« Voici le jour qu'a institué le *peuple* et dont on a souvenance dans le monde entier ! »⁵², « Socialisme, que ton règne arrive ! », « Notre Pentecôte, pour laquelle le Saint-Esprit du socialisme parcourt les campagnes afin de recruter des fidèles ! ») que dans la littérature idéologique des « écrits commémoratifs » et des brochures de propagande, on voit proclamée « l'énergique volonté de la classe ouvrière de ne plus laisser à la société bourgeoise le monopole d'un calendrier des jours fériés et des jours ouvrables »⁵³, – formule qui définit et récuse les fêtes traditionnelles comme des institutions bourgeoises. De la « fête populaire » du Premier Mai Kurt Eisner déclare qu'entraînée par « le rythme puissant de l'idée qui impose comme fin immédiate et impérative un âge d'or du travail et de la joie », elle dépasse « de loin toutes les fêtes du passé, séculières et religieuses, païennes et chrétiennes »⁵⁴.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁸ Ainsi les congrès sociaux-démocrates de 1892 [Berlin] et 1893 [Köln]. *Ibid.*, p. 18.

⁴⁹ Lors du Congrès international socialiste des travailleurs à Zürich [1893]. Voir *ibid.*, p. 18.

⁵⁰ D'après un manifeste des syndicalistes italiens de 1908. Voir *ibid.*, p. 109.

⁵¹ *Ibid.*, p. 115.

⁵² Transcription approximative d'un distique d'inspiration biblique, et de forme archaïque : *Dies ist der Tag, von Volk gemacht; Sein wird in aller Welt gedacht!* (Note du traducteur).

⁵³ Tiré d'un « Hommage à la Fête du 1^{er} mai » de 1892 ; cité par F. GIOVANOLI, *Die Maifeierbewegung, ihre wirtschaftlichen und soziologischen Ursprünge und Wirkungen*, op. cit., p. 101.

⁵⁴ Kurt EISNER, *Feste der Festlosen*, Dresde, Kaden, 1906, p. 21. Beaucoup plus prudent et sur un mode presque *irrealis*, Eduard Bernstein, le « théoricien de la sociale-démocratie » formule : « Si notre temps était encore capable de créer des fêtes populaires à la manière des anciennes fêtes religieuses, je dirais alors que le premier mai devrait être une de ces fêtes populaires ».

Ici encore, il ne s'agit pourtant que de préludes plus ou moins innocents. Les choses deviennent plus sérieuses quand le bolchevisme prend en mains l'organisation des « fêtes socialistes ». Il ne peut plus s'agir d'une démonstration contre l'« ordre établi », qui s'est identifié maintenant à la dictature du prolétariat. Le Premier Mai devient alors quelque chose de très inattendu, mais qui ne peut surprendre que si l'on se fait une idée fausse de ce qui constitue le principe même de l'État ouvrier totalitaire. Le Premier Mai devient, en bref, un jour qui se distingue de tous les autres, ouvrables ou fériés, en ceci qu'il est un jour de travail supplémentaire, volontaire et non-rémunéré ! À l'origine, il s'agissait de revendiquer une diminution du travail ; on aboutit désormais à l'idée de son « allongement » grâce à quoi, comme le précise une déclaration officielle⁵⁵, il est « devenu progressivement le travail volontaire des éléments avancés de la classe ouvrière, les communistes ». Bien oublié le « banc d'essai de la grève générale » ! Pour Trotsky⁵⁶ ce « jour de fête est un jour de travail général » et Gorki juge « admirable l'idée de transformer la fête printanière des travailleurs en fête du travail volontaire »⁵⁷.

Tous ces textes sont tirés d'une proclamation largement orchestrée qui tente de fixer, en 1920, cette nouvelle signification attribuée au Premier Mai. On peut y lire les signatures de presque tous les « grands » : Lénine, Kalinine, Boukharine, etc.

Naturellement l'adjectif « volontaire », appliqué à ce travail de jour férié, doit être entendu comme un vocable de propagande, et l'on méconnaîtrait l'instrumentation de cette pénible rhétorique si l'on n'y percevait l'accent de la menace. C'est Lénine lui-même qui le déclare : « Il faut être vendu définitivement au capitalisme pour condamner l'utilisation de la grande fête du Premier Mai comme moyen de masse destiné à introduire le travail communiste »⁵⁸. Gorki considère finalement comme un « crime » de « ne pas comprendre »⁵⁹ le sens de cette fête. On dénonce ces « déserteurs du travail », contre lesquels « les couches avancées du prolétariat » doivent user de violence pour « liquider définitivement leur résistance passive » et pour pouvoir ensuite, quand « l'organisation sera assez poussée », « rassembler la population tout entière... dans une seule et unique armée du travail »⁶⁰. – Il est bien clair qu'on ne doit avoir aucune inquiétude quant à l'observation de cette prescription. Lorsque les fonctionnaires et les savants des ministères de Moscou s'en vont,

Cité par Friedrich GIOVANOLI, *Die Maifeierbewegung ihre wirtschaftlichen und soziologischen Ursprünge und Wirkungen*, op. cit., p. 115.

⁵⁵ *Russische Korrespondenz*, 1, cahier 8/9, juin 1920, p. 65.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 65.

conformément aux ordres, labourer les terres qui « appartiennent à la commune », les paysans de la région accourent en foule « pour voir comment le prolétariat célèbre sa fête du travail »⁶¹.

N'oublions pas que, si l'on recourt à ce langage d'intimidation, c'est pour annoncer une « fête », ou – plus exactement – la mise en place d'une institution qu'un règlement linguistique dictatorial affuble encore – absurdement – du nom de « fête ».

Au demeurant, malgré tout, cette héroïque initiative fut sans lendemain ; le Premier Mai devait vite reprendre une tout autre signification ; c'est ce jour-là que, à partir de 1922⁶² et de façon de plus en plus exclusive, l'Union soviétique allait faire étalage, en grande pompe, de ses forces militaires. On peut redire ici le mot déjà cité de M^{lle} de Scudery⁶³, dans ses *Conversations*⁶⁴, concernant les fêtes de Cour de l'âge baroque, qui visent surtout à manifester la « grandeur »⁶⁵ de ceux qui les organisent.

Les fêtes « gigantesques » du Premier Mai hitlérien présentaient exactement le même caractère. Par leur somptuosité extérieure, les défilés qui, de 1933 à 1936, rassemblèrent à Tempelhof des millions de participants⁶⁶, éclipsent indubitablement tout aussi bien les fêtes baroques que les cérémonies mises en scène par David. Leur caractère obligatoire n'est pas moins patent ; bien rares furent les Allemands qui purent se dispenser d'y assister. Et l'on ne s'étonne pas que, comme au temps de la Révolution Française, la propagande d'État se soit chargée d'annoncer, quelques jours à l'avance, le déroulement des opérations : « Pas un train, pas un tram, en Allemagne, qui ne soit décoré de fleurs et de verdure ; les bâtiments publics, les gares, les bureaux de poste sont couverts de feuillage frais. »⁶⁷. Pour ces fêtes il n'est aucune cité allemande qui n'ait, à peu de chose près, pris le visage d'une ville italienne ou espagnole le jour de la Fête-Dieu ou pour la célébration de son saint patron. Au demeurant, le vide de la rhétorique dispensée par les haut-parleurs est, le plus souvent, celui du pur non-sens. (« Ma volonté – telle doit être notre confession de foi commune – est votre croyance. »)⁶⁸

Le seul élément réel qui se dissimule derrière ces mots creux, derrière ce spectacle à effet, est, comme dans l'État soviétique, l'asservissement

⁶¹ *Ibid.*, p. 66ss.

⁶² F. GIOVANNOLI, *Die Maifeierbewegung ihre wirtschaftlichen und soziologischen Ursprünge und Wirkungen*, op. cit., p. 84.

⁶³ R. ALEWYN & K. SÄLZLE, *Das grosse Welttheater*, op. cit., p. 14.

⁶⁴ En français dans le texte.

⁶⁵ En français dans le texte.

⁶⁶ Friedrich LORA, *Der 1. Mai. Der Nationalfeiertag des deutschen Volkes. Feiern für Schule und Volksgemeinschaft*, Berlin, Neuer Berliner Buchvertrieb, 1933.

⁶⁷ Ainsi l'appel de Joseph Goebbels lors du 1^{er} mai 1933.

⁶⁸ Discours d'Adolf Hitler pour la fête du 1^{er} mai 1935. Voir Gerhard STRACKE, *Der Nationale Feiertag des deutschen Volkes 1933, 1934, 1935*, Berlin, 1935, p. 98.

totalitaire de l'homme ; c'est précisément pendant la « Fête du travail » qu'en 1935 fut annoncée l'institution d'un service obligatoire et universel du travail, sous les applaudissements fanatiques de ces « festoyeurs » qui étaient, en même temps, les assujettis d'un tel service. Et, ici aussi, la fête va connaître le même changement de signification : le Premier Mai qui d'ailleurs, dès 1934, a perdu officiellement son nom pour devenir simplement la « Fête nationale du peuple allemand » – servira de plus en plus de prétexte à la présentation démonstrative des armes d'anéantissement que le régime accumule pour préparer la guerre totale.

La vérité effrayante se fait de mieux en mieux jour ; non seulement la fête artificielle n'est pas une vraie fête, mais elle confine si dangereusement à ce qui est l'antithèse même de la fête qu'elle peut se transformer inopinément en « anti-fête ».

III

Aujourd'hui, « c'est la guerre qui correspond à la fête »⁶⁹. Par cette formule provocante, Roger Caillois⁷⁰ répond à la question de savoir ce qui occupe actuellement dans la vie sociale la place autrefois tenue par la fête. Il avait d'abord songé que c'étaient peut-être les loisirs, les vacances, mais il s'est vite avisé, non seulement que « loisir » et « fête » sont des rivalités distinctes, mais même qu'ils s'excluent réciproquement, en sorte que, dans le monde présent c'est plutôt la guerre qui est devenue le substitut des grandes fêtes. On y retrouve, en effet, toutes les notions qui caractérisent aussi la fête (où Caillois voit essentiellement un « temps de l'excès ») : intensification de l'application des forces et de la consommation, explosion d'énergies accumulées, fusion des individus au sein d'un processus englobant gaspillage des réserves jusqu'alors soigneusement conservées, enivrante suspension des limites, etc.

Une fois surmonté le premier choc que cette formule entend évidemment provoquer chez le lecteur, lorsqu'on se met en quête d'arguments en sens contraire, il faut bien d'abord convenir, bon gré mal gré, que dans le monde actuel les signes ne sont pas si rares qui plaident en faveur de cette thèse extrême. Depuis Nietzsche, qui se nomme lui-même « le destructeur *par excellence* »⁷¹⁷² et rêve d'une société d'hommes qui

⁶⁹ En français dans le texte.

⁷⁰ Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré* (1939), Paris, Gallimard, 1985, p. 4 (préface à la seconde édition, 1949).

⁷¹ En français dans le texte.

⁷² Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo. Comment on devient ce qu'on est ?* (1888), in *Oeuvres*, édité par Jean Lacoste & Jacques le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, vol. 2, p. 1105-1198, p. 1192 ('Pourquoi je suis un destin', n°2) [*Ecce Homo, Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in

veulent s'appeler les « destructeurs »⁷³, – au moins, par conséquent, depuis près de trois générations, l'idée que l'existence est « absolument intenable » et le « goût de l'anéantissement »⁷⁴ ressortissent comme parties intégrantes au sentiment moderne de la vie. Et si l'on affirme qu'un mythe comme celui du crépuscule des dieux, qui signifie l'anéantissement du créé, n'appartient plus au simple domaine de l'imagination⁷⁵, il n'est guère possible de le contester. Teilhard de Chardin lui-même, malgré son enthousiasme pour le progrès triomphal qu'il attend du Cosmos, ne peut s'empêcher d'évoquer cette « crise organique de l'évolution » qui s'annonce et se prépare « derrière le désordre moderne ». Le siècle dernier, dit-il⁷⁶, a vu dans les usines les premières grèves organisées ; le prochain ne se terminera certainement pas sans la menace d'une « grève dans le domaine de l'esprit » : « Plus précisément, le danger consiste en ce que le monde, en se connaissant de façon réflexive, se nie lui-même. »

Il est clair que cette « grève » a déjà commencé. « Assombrissement du monde », « fuite des dieux »⁷⁷, « existence absurde » – tels sont les mots d'ordre partout proclamés, qu'il s'agisse d'ailleurs, peu importe, de philosophie ou de littérature, d'arts plastique ou de musique. Devant ce chœur insistant de voix négatrices, la discussion des arguments et des contre-arguments est, d'entrée de jeu, une entreprise vouée à un mince succès. On s'entête à vouloir être trompé et, par conséquent, selon le mot de Kierkegaard⁷⁸, « plus sage que les non-trompés » : « L'homme qui sourit est celui qui n'a pas encore reçu la terrible nouvelle. »⁷⁹.

Ce n'est pas ici pourtant le lieu d'engager une discussion avec le nihilisme ; notre propos concerne la fête. Deux remarques pourtant s'imposent. Celle-ci d'abord : non seulement les grands docteurs chrétiens sont bien loin de croire, de façon « conformiste », que l'ordre règne dans l'état effectif du monde, mais leur opinion est, tout au contraire, que l'homme a infligé à la terre et s'est infligé à lui-même un si abominable

15 Bänden, édité par Giorgio Colli & Mazzini Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, 1999, vol. 6, p. 255-321, p. 366 ('Warum ich in Schicksal bin', n°2)].

⁷³ *Id.*, *Gedanken und Entwürfe zu der Betrachtung: « Wir Philologen »* (1874-1875), in *Nietzsche Gesammelte Werke*, München, Musarion Verlag, 1922, vol. 7, p. 147-219, p. 217.

⁷⁴ *Id.*, *La volonté de puissance*, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995 [1901], vol. 2 [*Wille zur Macht*, in *Nietzsche Gesammelte Werke*, München, Musarion Verlag, 1922, vol. 18, p. 48 ('4. Die Krisis: Nihilismus und Wiederkunftsgedanke', n°55)].

⁷⁵ R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, *op. cit.*, p. 218ss.

⁷⁶ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 255.

⁷⁷ Les deux premières formulations sont de Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1994 [1967], p. 56 [*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 34 : « eine Weltverdüstung » ; « die Flucht der Götter »] ; voir aussi p. 49 [p. 29].

⁷⁸ Søren KIERKEGAARD, « Propos sur le mariage en réponse à des objections », in *Étapes sur le chemin de la vie*, Paris, Gallimard, 1975 [1948], p. 105-212, p. 76.

⁷⁹ Bertold BRECHT dans son magnifique poème « An die Nachgeborenen ».

déshonneur, qu'il a introduit hors de lui et en lui tant de désordre que le retour des choses – et son propre retour – au pur néant pourrait précisément passer pour un acte de justice⁸⁰ (mais assurément personne, sinon le Créateur lui-même, ne saurait évoquer l'acte créateur)⁸¹. Par rapport à cette vérité, on témoigne, en fait, d'un optimisme naïf lorsqu'on croit que le mal, ici-bas, se limite à un certain système social ou à telle « sombre époque ». D'autre part, sur le plan mental comme sur le plan existentiel, on fait preuve de beaucoup plus d'exigence lorsqu'on refuse toute échappatoire, que son rôle soit d'embellir ou de noircir les choses. Maintenir fermes les tensions ne dépend guère pourtant de la présence de telle forme particulière de pensée ou de telle forme subjective de résistance. Il ne s'agit ici que de vérité. Mais la vérité ne serait-elle pas que justement l'homme qui désespère est celui qui n'a pas encore « reçu » une certaine « nouvelle » (étant d'ailleurs entendu que « recevoir », en ce cas, signifie beaucoup plus et bien autre chose que la simple transmission d'un savoir) ? L'autre remarque à faire est celle-ci : devant le malheur du monde, comment imaginer qu'il me soit possible d'échapper au désespoir, si je n'avais la conviction – critiquement fondée – que l'être dont Dieu est le garant ne peut être que bon, d'une bonté qui ne saurait affecter aucune force de destruction ? Mais cette conviction est celle de l'homme pour qui le monde est une « créature ».

Au demeurant, en ce qui concerne ces négations, dès lors que leur véhémence atteint à un certain degré, leur résultat n'est pas seulement de rendre impossible toute vraie fête (ce qui va de soi), mais il semble que, davantage encore (et cela va beaucoup moins de soi), elles rendent possible précisément tout autre chose, à savoir : que la destruction de l'univers, au cours, par exemple, d'une guerre planétaire d'anéantissement, ne soit pas redoutée comme un terrible malheur, mais approuvée et exécutée comme une chose qu'on désire et qu'on souhaite, qui pourrait être, par conséquent, de même que cette approbation, « célébrée » comme « anti-fête », comme l'une de ces « grandes séditions » dont on a dit (mais la formule n'est pas très heureuse) que, « par leur moyen, elles tiennent de la guerre, et, par leur atmosphère, de la fête »⁸². On sous-estimerait toute une dimension du réel

⁸⁰ THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées De Potentia Dei*, édité par Pia Baezzi Turin-Rome, Marietti, 1965, q. 5, a. 4 ad 6 ; *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, édité par Pierre Mandonnet, Paris, P. Lethielleux, 1929, 4, d. 46, 1, 3 ad 6 ; 2, 2, 1 ad 4.

⁸¹ « De même que Dieu seul peut créer, ainsi Dieu seul peut faire retourner les créatures au néant » [« Sicut solus Deus potest creare, ita solus Deus potest creaturas in nihilum redigere »], THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, III, q.13, a. 2. « Dieu a créé toutes choses pour qu'elles se résorbent dans le néant » [« Crevit enim Deus ut essent omnia, ut dicitur Sap. 1, 14, non ut in nihilum cederent »], THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones de quolibet*, édité par Pierre Mandonnet, Paris, P. Lethielleux, 1926, q. 4, a. 4.

⁸² K. EISNER, *Feste der Festlosen*, op. cit., p. 9.

si l'on niait que cet assentiment donné au Non, cette célébration d'une « anti-fête » n'appartienne virtuellement à la nature de l'homme historique.

Je tiens cependant que la thèse qui fait de la guerre l'équivalent d'une fête n'est pas seulement une simplification induite, mais qu'elle est purement et simplement fausse. Et fausse tout d'abord parce qu'elle revient à soutenir implicitement que, non seulement il n'existe aujourd'hui, en fait, aucune véritable fête, mais qu'il ne peut en exister aucune. Or, en réalité, non seulement la fête n'est pas impossible, mais on continue à célébrer des fêtes et à y participer.

Ainsi orientée, une analyse psycho-sociologique de la civilisation occidentale mettrait en lumière, de toute façon, beaucoup de points qui font problème. Effectivement, la grande fête, rayonnant de louange culturelle, celle qui concerne tous les hommes et affecte tous les domaines de la vie, qui marque de son empreinte toute l'existence publique, est devenue aujourd'hui à peu près introuvable. En moyenne, on résiste, au contraire, très mal à l'attrait des fêtes artificiellement créées par l'homme, même si – dans le cas, disons, de la « Fête des Mères » – elles ne comportent encore, à l'arrière-plan, aucune pression politique. Aussi dangereux est le goût des succédanés faciles et pour ainsi dire commerciaux, qui offrent la trompeuse apparence de procurer ce qu'on ne peut réellement obtenir que par la véritable fête : l'échappement, l'« oubli », l'harmonie avec le monde. Disons plus : la plupart des fêtes chrétiennes ne sont plus que de pénibles obligations, et certaines des plus grandes, beaucoup trop prises en charge par le monde des affaires, sont devenues de simples caricatures d'elles-mêmes. À côté, nous voyons pulluler « festivals » et « parties », fondés sur l'illusion qu'une fête est sans véritable contenu, qu'elle signifie plutôt du loisir et un portefeuille bien garni. C'est sur ce terrain soigneusement préparé que prospère la pompe fumeuse des pseudo-fêtes, auxquelles il n'est personne qui, un jour ou l'autre, ne puisse se trouver contraint de participer sur l'ordre de n'importe quel détenteur du pouvoir.

Mais le tableau est incomplet. Dans ce même monde actuel, il reste au cœur de l'homme, indestructibles – sinon, c'est sa nature qui serait nécessairement détruite – les virtualités originelles qui lui assurent de pouvoir dépasser l'étroitesse d'un « monde ambiant » limité à la satisfaction de ses besoins les plus élémentaires et à la sécurité de sa vie extérieure, – non par le simple oubli, mais par la certitude intérieurement retrouvée d'une réalité plus grande et plus effective. Comme toujours et partout, la poésie et les beaux-arts permettent encore de transcender l'univers du labeur ; au-delà de toutes les illusions du sensible, le choc révélateur de l'amour donne encore le moyen d'accéder à cette paix où le regard est comblé par l'éternel présent ; assumée d'un cœur qui ne cherche refuge en aucune défense, l'expérience de sa destinée mortelle est toujours là, inchangée, pour confronter l'homme à une dimension de l'existence en

comparaison de laquelle les immédiats projets de la « praxis » deviennent indifférents ; et la contemplation d'un simple grain de blé ou d'un visage humain n'a pas cessé d'offrir à la surprise du philosophe, dans sa perpétuelle nouveauté, la révélation du mystère ontologique. Assurément, rien de tout cela n'est encore la fête, mais tout cela est un écho, une résonance qui peut redevenir pressentiment et annonce de la fête. Ces diverses sortes d'évasion hors d'un monde purement utilitaire ont poussé sur le sol d'une fête qui, elle-même, avait dépéri depuis longtemps peut-être. Grâce à leur puissance remémoratrice, elles peuvent, aussi bien, redevenir en un instant les voies d'accès à une fête nouvelle que célébrera l'avenir. Ainsi, ne fût-ce que pour conserver ses chances à une restauration de la véritable fête dans le monde actuel, il est requis de s'opposer à la sophistication de l'art, à la banalisation de l'amour, à l'avilissement de la mort, comme à la tendance qui ferait de la philosophie une simple spécialité technique ou un vaste jeu verbal.

Le cœur, le noyau originel de la fête elle-même demeure intact, immanent à la société humaine, aujourd'hui comme il y a mille ans, sous la forme du culte de louange tel qu'on le célèbre, littéralement, heure après heure. Par essence même, il constitue un acte public, une fête solennisée au regard de la création⁸³, même si son lieu historique est une catacombe ou une cellule de prisonnier. Et puisque l'objet propre de la fête, la garantie divine du monde et du salut humain, demeure incessant et reste vrai, il n'existe au fond qu'un seul et unique jour de fête, constamment célébré, et qui semble précisément supprimer toute distinction entre le férié et l'ouvrable.

Et cependant, sous ses deux aspects – publicité du culte et présence secrète, – la fête ne peut qu'échapper à l'observation empirique. En des temps plus heureux, le dissimulé se manifeste périodiquement grâce à de grandes festivités où, pour un instant, s'arrête le flux du temps consacré aux labeurs de chaque jour. À des époques moins favorisées, qui, pour un motif ou pour un autre, refusent de connaître ces rares jours solennels, la fête retourne à une vie plus latente encore.

Mais le caché reste réel. Et il suffit d'être assuré que la source toujours jaillissante de toute festivité demeure non-pareille, voilée, mais immanente au monde pour qu'on ne puisse plus considérer d'un œil aussi désespéré cette indéniable défestivisation que révèle en lui tout regard empirique. Ce qui se présente est difficile à déchiffrer et surtout *indécis*, car deux virtualités y restent ouvertes : ou la manifestation de la fête toujours latente, ou l'effective réalisation de l'« anti-fête ».

⁸³ Voir Josef PIEPER, « Bewirken und Bedeuten » (1960), in *Tradition als Herausforderung*, München, Kösel, 1963, p. 123-138 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 7 : *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 384-393.

Le Chrétien, au demeurant, sait bien qu'aucune action destructrice entreprise contre le monde, de quelque envergure qu'on la suppose et fût-elle célébrée, dans l'enthousiasme, comme une abominable « anti-fête », ne saurait toucher jamais à la substance même de la création. « Merveilleusement fondée et plus merveilleusement restaurée », elle est inaccessible au « plaisir de la destruction »⁸⁴. Ainsi est demeuré intact, dans toute sa vigueur, ce qui fait l'« objet » même de la fête, ce qui seul la justifie et la stimule. L'espèce humaine, dût-elle « réussir » totalement à s'anéantir elle-même, ne saurait, par conséquent rendre impossible la vraie fête. N'être plus cependant célébrée « en cet éon ni sur cette terre », tel est déjà le sort de la fête *d'ici-bas*. Mais ces considérations, naturellement, dépassent de beaucoup les limites assignées à une théorie philosophique de la fête.

⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 56 [*Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 34].

Ouverture à la totalité¹

1. Les expériences cachées derrière les institutions

Les grandes institutions sont en même temps le lieu où s'expriment de grandes expériences, pour ainsi dire fondues en elles et par conséquent plus ou moins cachées. C'est ce qui fait en partie la difficulté de définir exhaustivement le véritable sens des institutions qui conditionnent la vie commune et dans le cadre desquelles se déroule cette vie. Il ne suffit pas de considérer l'aspect extérieur des phénomènes historiques concrets pour y déchiffrer ce qu'elles sont effectivement et ce qu'elles doivent être réellement. Pour pouvoir le dire, il faudrait, dans un effort d'interprétation précautionneux et patient, pénétrer jusqu'aux idées et aux croyances qui se sont incorporées dans les institutions et qui en sont le fondement et la légitimité.

Mais, quand il s'agit des grandes expériences qu'a l'homme de lui-même et du monde, et qui déterminent sa vie, on ne saurait dire non plus qu'elles se laissent saisir et formuler dans n'importe quelle circonstance ; elles ne se situent point à un niveau auquel puisse accéder la conscience réflexive. Notre savoir dépasse tout ce que nous pouvons en dire sur-le-champ, à un certain moment, en termes précis ; et il se peut que ce que nous disons alors passe à côté de notre véritable conviction. C'est ce qui rend si problématique toutes les « enquêtes d'opinion » lorsqu'elles portent sur des objets qui se rapportent à l'existence intérieure et non pas simplement à l'existence extérieure. Les réponses expriment alors ce que les gens *tiennent* pour leur opinion ; en face d'un interrogatoire hâtif de ce genre, leur véritable opinion se dérobe et se dissimule. Au cours d'une enquête internationale récente, qui comportait notamment cette question : « Croyez-vous à l'immortalité ? », ce n'est pas un résultat bien significatif qu'en Allemagne fédérale 47% des personnes interrogées aient répondu affirmativement. Ce que chacun de nous pense réellement à ce sujet, il ne le découvre clairement, parfois à sa propre surprise, qu'à l'instant où il subit un choc existentiel. Une rapide interview a peu de chances de pouvoir pénétrer dans la dimension où s'implantent de pareilles convictions.

¹ Traduit par Maurice de Gandillac et publié dans *La Table Ronde*, oct. 1964, n°201, p. 40-59 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Cette conférence fut prononcée en janvier 1963 à Bochum, à l'occasion de la nouvelle fondation de l'Université de la Ruhr. Elle fut ensuite adjointe, en 1964, sous le titre « Offenheit für das Ganze » à la seconde édition de *Was heisst akademisch? Zwei Versuche über die Chancen der Universität heute*, München, Kösel, 1964 [1952], p. 85-122 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 6 : *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 112-131.

Nos certitudes les plus vitales, celles qui concernent le fond même de notre personne et du monde et dont nous sommes si assurés que nous organisons notre vie d'après elles, – ces grandes expériences existentielles sont justement de telle nature qu'elles se changent immédiatement en présence vécue ; quand les circonstances s'y prêtent, elles se « réalisent » sur-le-champ. Elles pénètrent, par exemple, comme nous l'avons dit, au sein des institutions structurelles dans lesquelles s'accomplit et se représente la vie historique de l'homme. Sans y être encore immédiatement connaissables en tant que telles, elles y sont présentes et actives. Pour les formuler, il faut tâcher de dépasser ce qui se manifeste à la surface et de les retraduire, pour ainsi dire, sous forme d'énonciation.

Or il est important à cet égard que justement l'institution de ces « écoles supérieures » que nous appelons « Universités » soit l'une de ces réalisations dans lesquelles se sont déposées de grandes, de foncières expériences humaines. Et, pour savoir ce qui fait de l'Université une véritable Université, point ne suffit sans doute de la décrire telle qu'elle se présente en fait ; il faut plutôt chercher à saisir du regard les expériences d'ordre existentiel fondues dans l'institution universitaire et devenues en elle, comme on l'a dit, plus ou moins invisibles.

Par-là se trouve défini, en termes assez précis, l'objet des pages qu'on va lire. Je voudrais essayer d'exprimer quelque chose de ce qui, en fait d'expériences, d'idées, de croyances, s'est déposé dans l'institution de l'Université occidentale, et à partir de quoi cette institution s'est en vérité fondée et authentifiée. Mon projet est ici de mettre en lumière, parmi les éléments de cette compréhension préalable, ceux qui aujourd'hui risquent particulièrement d'être méconnus ou mal interprétés. Nous nous retrouvons toujours devant la nécessité d'authentifier l'état des tendances qui conditionnent proprement l'existence des institutions et qui doivent continuer à la conditionner. Mais cette vérification n'aurait aucun sens si la réalité telle qu'elle nous est transmise demeurerait en vigueur sans jamais être mise en doute. Or c'est un fait que la tâche qui s'impose actuellement à nous est non seulement de réorganiser nos Universités, mais d'en créer de nouvelles, qu'il nous faut, par conséquent, faire passer la substance du projet originel dans les Universités ainsi réorganisées et créées, et cela en repartant à zéro. On peut se demander si une telle nécessité est réellement perçue et comprise. Veut-on effectivement quelque chose de ce genre ?

En tout cas les nouvelles créations porteront toujours le titre traditionnel d'Universités ; sur ce point tout le monde est d'accord. Mais ce titre même renvoie, on le sait, à un mot fondamental du langage humain, celui d'*universum*. Et les mots fondamentaux excluent qu'on en modifie arbitrairement le sens. Comment *universum* pourrait-il brusquement signifier quelque chose de nouveau, autre chose que la totalité radicalement unifiée du réel ? Il est clair que nous ne saurions appliquer le

terme « Université » à n'importe quoi qui serait sans rapport aucun avec ce que signifie ce mot fondamental. En fait, si différentes que soient concrètement nos Universités actuelles de ce que furent les établissements médiévaux d'enseignement supérieur (et comment en irait-il autrement ?), elles continuent à réaliser la même idée essentielle qu'exprime le mot *universitas* ; il s'agit bien, en effet, d'une institution qui se réfère, de façon unique en son genre, à la totalité des choses, à l'universalité du monde.

Au demeurant, lorsque les écoles de Paris, d'Oxford, de Padoue, etc., commencèrent à prendre le nom d'Universités (au début du XIII^{ème} siècle), elles ne se considèrent aucunement comme des réalités absolument neuves, mais comme les héritières et les continuatrices de l'Académie fondée seize cents ans plus tôt par l'ancêtre de tous les philosophes occidentaux, Platon². Les historiens n'ont pas suffisamment pris garde, me semble-t-il, au fait que, depuis le grand initiateur Alcuin, les fondateurs de la culture occidentale ne cessèrent jamais de se référer à l'Académie platonicienne et de la prendre pour modèle. Or il est significatif que Platon lui-même ait entendu son Académie comme une *universitas*, c'est-à-dire comme une communauté d'enseignants et d'enseignés dont l'âme, selon le mot de Socrate dans la *République*, « s'élance continûment pour atteindre au tout et à l'universalité, au divin comme à l'humain »³.

2. La réceptivité de l'esprit à la totalité du monde

Mais il est temps d'envisager enfin l'expérience fondamentale qui s'incarne dans l'institution, plus de deux fois millénaire, telle que l'a connue la société culturelle propre à l'Europe occidentale, l'expérience qui fonde cette institution et lui donne son vrai sens. L'objet n'en est rien de moins que la nature même de l'esprit humain. Pour la formuler, on pourrait dire à peu près ceci : par essence l'esprit renvoie à la totalité du réel ; il n'est, au fond, que cette puissance de relation qui s'oriente vers cette totalité, qui est habilitée et disposée à entrer en contact, et à conserver ce contact, avec tout ce qui est, universellement parlant⁴. Dire qu'un être est « doué d'esprit », c'est le dire avant tout *capax universi*, capable par conséquent de saisir le tout du monde, réceptif à ce tout, non point, comme l'animal, enfermé dans

² Voir Étienne GILSON, « Humanisme médiéval et Renaissance », in Id., *Les idées et les lettres. Essais d'Art et de Philosophie*, Paris, Vrin, 1932, p. 171-196.

³ Voir PLATON, *La République*, trad. du grec ancien par Georges Leroux, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 1484-1792, 486a5, p. 1651.

⁴ Voir Josef PIEPER, *Qu'est-ce que philosopher ?*, trad. de l'allemand par Jean-Léon Muller, avec une postface de Thomas Stearns Eliot, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2004 [1948], p. 38ss. [*Was heisst philosophieren?*, in *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 3 : *Schriften zum Philosophieschriften*, Hamburg, Felix Meiner, 2004, p. 15-75, p. 33ss].

un secteur déterminé du monde ambiant, mais lié dans son existence à la réalité entière, « vis-à-vis de l'univers »⁵. C'est là une idée indéfiniment répétée depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Lorsqu'Aristote déclare que l'âme est proprement toutes choses⁶, lorsque saint Thomas attribue à l'esprit humain la puissance naturelle de *convenire cum omni ente*⁷, d'« entrer en relation positive avec tout ce qui est », lorsque finalement Max Scheler, dans son livre sur *La situation de l'homme dans le monde*, définit l'esprit comme « ouverture au monde », comme « possession du monde »⁸, ils pensent tous à la même structure réelle. Mais cette structure signifie davantage encore : qu'un être spirituel, et par conséquent l'homme, ne réalise ses véritables virtualités que s'il comprend le tout de la réalité et s'il s'ouvre expressément à ce tout. La formation de ce qui est proprement humain, de ce qui est décisif à cet égard, autrement dit la vraie culture de l'homme n'est possible que dans la mesure où s'effectue expressément cette confrontation avec le tout de l'étant. Un homme réellement cultivé est un homme qui sait dans quelle relation il se trouve avec le monde dans sa totalité, si imparfait d'ailleurs, comme nous le dirons plus loin, que puisse être ce savoir.

Aussi longtemps, par conséquent, qu'une communauté humaine considère comme significative et nécessaire, à côté de toutes les institutions qui ont pour but, au sens le plus large du terme, d'assurer l'existence de l'homme et de pourvoir à ses besoins vitaux, la présence indiscutablement indispensable d'institutions de formation et d'éducation qui constituent, au plein sens du mot, un « enseignement supérieur » et qui s'assignent elles-mêmes pour fin la culture de ce qui est proprement humain, – aussi longtemps, dis-je, qu'on tiendra cette tâche pour essentielle, on considérera comme nécessaire une institution dont le projet exprès et méthodique fut dès l'origine de confronter l'homme au tout de l'être, c'est-à-dire

⁵ En français dans le texte.

⁶ Voir ARISTOTE, *De l'âme*, trad. du grec ancien par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1985, III, 8, 431b20, p. 196.

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, dans l'édition Léonine, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, Rome, 1970, vol. 22, q. 1, a. 1 ; *Question disputée de la vérité* (q. I, articles 1-2, 8-9), trad. du latin par François-Xavier Putallaz, in Ruedi IMBACH & Marie-Hélène MÉLÉARD (éd.), *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XII^{ème}-XIV^{ème} siècles)*, Paris, '10/18', 1986, p. 69-94. Voir également *Première question disputée : La vérité (De Veritate)*, trad. du latin par Christian Brouwer & Marc Peeters, Paris, Vrin, 2002.

⁸ MAX SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. de l'allemand par Maurice Dupuy, Paris, Aubier, 1979 [1928], p. 54 [*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, O. Reichl, 1928, p. 47]. Voir aussi J. PIEPER, *De la vérité des choses*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Téqui, 2019 [1944], p. 103-221, p. 192ss [*Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, in *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Hamburg, Felix Meiner, 2007, p. 99-179, p. 164ss].

précisément l'Université. Ce qui fait la substance de l'Université n'est pas le savoir scientifique, mais l'orientation résolue de la pensée vers l'*universum*, l'effort constant pour s'ouvrir à l'être, cet effort, par conséquent, qu'on a toujours entendu et défini comme l'acte même de philosophe.

En posant cette thèse, qui traduit une réalité de fait extrêmement complexe et qui est beaucoup moins exempte d'équivoques qu'on ne pourrait le croire au premier abord, nous voici exposés dès le début à une querelle de mots. Mais, avant de prendre position sur ce point, précisons d'abord ce qu'il faut entendre par science et par philosophie.

Philosopher, c'est considérer le tout de ce qui s'offre à nous et, *en même temps*, par un travail exact et méthodiquement discipliné de la pensée, poser la question de son ultime signification. Le célèbre philosophe américain Whitehead (mort en 1947), qui fut l'un des fondateurs de la nouvelle logique mathématique (et qu'on ne saurait accuser, par conséquent, de manquer de précision dans l'exposé de ses idées) a déclaré, dans un texte datant de ses dernières années⁹, que la seule question que pose la philosophie est *What is it all about?*, c'est-à-dire : « Qu'en est-il du tout ? ». Question assurément tout à fait simple, mais à laquelle il est impossible de donner une réponse définitive. Aucune science ne s'interroge sur la totalité. Le physiologiste se demande quelle est la cause de telle maladie, l'historien, quelle est la cause de tel événement, le physicien quelle est la structure de l'atome. En tant que savoir spécialisé, toute science est faite de formules concernant un aspect déterminé sous lequel elle considère le réel ; elle se définit *par* les limites mêmes qui la séparent des autres sciences. Le physicien ne s'intéresse pas aux aspects qui importent au chimiste ou au physiologiste. Le philosophe, au contraire, même lorsqu'il envisage une réalité concrète (il va de soi, en effet, qu'il ne parle pas toujours, de façon expresse et exclusive, du « monde dans sa totalité »), qu'il s'agisse pour lui de ce morceau de papier, de moi-même, d'un de mes auditeurs, d'un événement politique, d'un acte religieux ou de la mort, peu importe, – le philosophe se pose des questions de ce genre : Quel est, de tout point de vue pensable, « cet ici » ? (ce qui laisse encore indéterminé, sans doute, le sens de ce qu'est un « point de vue pensable »). Whitehead exprime cette idée en disant que le problème du philosophe est *to conceive a complete fact*, de saisir une réalité de fait complète, ou encore de la saisir complètement, totalement. Je disais à l'instant que le philosophe ne s'interroge pas toujours de façon expresse sur la totalité du monde ; cette remarque doit recevoir aussitôt un correctif, car dès l'instant où je cherche à connaître une réalité de fait dans son intégrité – et même lorsqu'il s'agit

⁹ Alfred NORTH WHITEHEAD, « Remarks », *Philosophical Review*, 1937 (46), n°2, p. 178-186, p. 178. Voir aussi *Aventures d'idées*, trad. de l'anglais par Jean-Marie Breuvar & Alexis Parmentier, Paris, Cerf, 1993 [1933], p. 211 [*Adventures of Ideas*, New York, Macmillan, 1956, p. 203].

d'une réalité tout à fait singulière et spéciale – j'ai déjà à faire au tout du réel, aux corrélations globales de ce réel ; je ne puis éviter de parler, pour ainsi dire, « de Dieu et du monde ». Aussi longtemps que je m'interroge sur ce qu'est, physiologiquement, la mort d'un homme, c'est-à-dire aussi longtemps que je formule en savant un aspect partiel du réel, non seulement je ne suis aucunement forcé de parler de Dieu et du monde, mais je n'en ai même pas le droit, car je sortirais évidemment du domaine de la science. Aussitôt, en revanche, que je m'interroge sur la mort d'un homme, non du point de vue physiologique, mais de tout point de vue pensable, aussitôt, par conséquent, que ma question est philosophique, je suis déjà en train de parler des corrélations totales qui constituent le monde et la vie ; si je me comportais autrement, je ne serais pas philosophe. Or, s'il est vrai que l'esprit humain, dès qu'il se pose une question proprement philosophique, s'ouvre ainsi sans aucune restriction à la totalité de l'être, c'est alors seulement qu'il pénètre lui-même dans ses propres virtualités et qu'intervient ce *convenire cum omni ente* qui constitue la nature de l'esprit.

Et c'est justement la conviction qui s'est institutionnellement déposée et incorporée dans l'Université occidentale, avec cette conséquence que le caractère décisif qui donne sa marque à une telle institution n'est pas tant la science que le rapport au monde vitalement réalisé par l'acte philosophique. La prétention à être, dans le sens qu'on a dit, un « enseignement supérieur », un lieu de culture, un lieu où s'effectue la formation de ce qui est véritablement humain, – cette prétention, elle aussi, ne se légitime que dans la mesure où seule la confrontation avec le tout du réel permet finalement à l'esprit de réaliser ses ultimes virtualités.

3. Le rôle des sciences

Cette conception, on le sait, a trouvé des adversaires et il arrive assez souvent qu'on entende dire à peu près ceci : Bien entendu, la tâche essentielle de l'Université est de saisir, dans l'enseignement et dans la recherche, le tout du réel, mais cette tâche appartient en fait aux sciences spécialisées qui unissent leurs efforts et qui sont, en ce sens, les héritières de la philosophie telle qu'on l'entendait autrefois. D'un autre côté, il est clair qu'on ne saurait ramasser clairement en une seule formule la « totalité de l'être ». La question du sens ultime et fondamental du monde et de l'existence s'est révélée comme une question, par principe même, sans réponse, ce qui l'exclut précisément du domaine de la science. Modestement critiques à l'égard d'elles-mêmes, les sciences se limitent à ce qui peut être exactement connu, au particulier, par conséquent, et au concret. Elles aboutissent ainsi à des résultats sûrs et qui peuvent être prouvés. Leur progrès, surtout, est incontestable ; on étudie

scientifiquement des domaines jusqu'alors inconnus. En outre les résultats ainsi obtenus peuvent être fructueusement appliqués dans le domaine pratique : découverte de nouvelles sources d'énergie, amélioration des récoltes, progrès thérapeutiques, rapidité accrue des communications, moyens plus efficaces de défense militaire, etc. Ajoutons que tout cela est d'une grande importance pour la formation de l'homme, en le forçant à l'objectivité, en lui enseignant l'esprit critique et le respect des faits, en le prémunissant contre les fantaisies de la pure spéculation, en le mettant au service du bien commun. – Bref, dans cette perspective, l'Université serait d'abord vouée au développement des sciences et à leur coopération ; selon le mot de Fichte¹⁰, sa tâche formatrice serait d'apprendre « l'art d'user scientifiquement de l'entendement ». C'est à ce prix qu'elle serait vraiment Université.

Nous connaissons bien ces thèses ; au premier abord, elles sont tout à fait plausibles. Il semble difficile, sinon impossible, de les réfuter de façon décisive. Et c'est bien pourtant ce que je voudrais entreprendre.

Je commence par dire en quoi je suis d'accord. Assurément l'Université est, par essence, une demeure de la science ; on ne saurait la concevoir autrement. Et l'on a parfaitement raison de déclarer aussi que c'est aux sciences seules que l'homme doit de mieux connaître le cosmos et d'agir efficacement dans l'histoire. Il est incontestable que les résultats de la recherche scientifique ont atteint à un degré incomparable de certitude et de précision. Leur nature même les rend pratiquement applicables et utilisables, voire même vitaux au sens le plus rigoureux du terme ; c'est à la science que des millions d'hommes doivent d'être tout simplement en vie. Et personne enfin ne contestera qu'en forçant par elle-même à la clarté, à la discipline de la pensée, à l'objectivité, au sang-froid, à la parfaite honnêteté, l'activité scientifique représente pour l'homme un mode irremplaçable de formation.

Mais il faut bien voir en face le revers de la médaille. La juxtaposition spatiale ou structurée des sciences prises une à une ne suffit évidemment pas à révéler à qui que ce soit cet *universum*, ce tout du réel qui, en vertu même du nom qu'elle porte, constitue la tâche de l'Université. Par elle-même, en tant qu'institution, l'Université n'est pas quelqu'un qui pourrait « diriger son regard sur quelque chose », « considérer quelque

¹⁰ Voir Johann GOTTLIEB FICHTE, « Plan systématique d'un établissement d'enseignement supérieur à fonder à Berlin », trad. de l'allemand par G. Coffin, in Alain RENAUT, Jean-Pierre PESRON & Luc FERRY (éd.), *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'Université : textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel* / réunis à l'initiative du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1979 [1807], p. 165-252, § 5, p. 171 [« Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt », in Eduard SPRANGER (éd.), *Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität*, Leipzig, Duerr, 1910 [1807], p. 1-104, p. 8 : « eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches »].

chose en face ». C'est ce que seul peut faire un individu, un esprit singulier, une personne. Seules les personnes qui constituent l'Université sont en mesure d'effectuer cette ouverture à la totalité dont nous avons parlé. Il faut donc que les étudiants, pris un à un, quelque limitation que leur impose la perspective de leurs études spécialisées, soient disposés, ou – pour mieux dire – expressément poussés, stimulés, provoqués, contraints par l'esprit même de l'institution, à envisager, de façon personnelle, le tout du monde et de l'existence. S'il s'agit, par exemple, du problème de la liberté humaine, au lieu de l'étudier simplement sous ses aspects psychologiques, biologiques, juridiques, il faut qu'il la considère « en lui-même », de tout point de vue pensable. S'il s'agit de la création littéraire, de ce qu'elle est dans son essence et de ce qu'elle « doit » être, ou encore de ce que signifie véritablement la mort d'un homme, au-delà de ses aspects physiologiques ou purement biographiques, son attitude doit être également totale, et il en va de même dans tous les domaines. Il n'existe absolument aucune autre voie pour saisir par expérience et pour envisager l'ensemble des corrélations qui constituent l'existence. Le rôle propre de l'Université est d'être le lieu privilégié, le sanctuaire, l'asile toujours ouvert où l'on peut librement et méthodiquement viser à ce but. Sinon, elle faillirait à sa tâche essentielle. Elle gaspillerait une virtualité qui n'existe nulle part ailleurs dans le monde.

4. La philosophie centre de l'université

Il est clair que la saisie du tout par un regard global doit se faire sous un autre signe que celui de la science ; elle n'est possible, nous l'avons dit, que grâce à l'attitude philosophique en face du monde. Concernant cette différence, quelques remarques s'imposent encore, non pas seulement pour éclairer le problème, mais aussi pour justifier et pour défendre la philosophie.

Premier point : la science ne se pose pas de questions sans réponse possible ou du moins, dès qu'elle voit clairement qu'elles sont telles, elle les écarte. Ce faisant, elle a raison. Le philosophe, au contraire, ne cesse jamais de considérer des questions dont il convient, nous l'avons vu, qu'elles ne recevront jamais de réponse définitive. Que signifie au fond la connaissance ? Pouvons-nous être assurés de l'immortalité ? Que veut dire exister réellement ? Sur aucun de ces points on ne trouvera jamais une réponse capable de mettre fin à toute interrogation, une réponse du type : le bacille de Koch est le facteur de la tuberculose pulmonaire. Mais alors pourquoi ne pas renoncer à poser de telles questions ? La réponse : Parce que l'acte même de les poser est encore un moyen de serrer de près la réalité et de la garder présente sous le regard, une manière aussi de rester

réceptif au tout, ce qui constitue justement la nature de l'esprit. Lorsqu'on renonce par principe à s'interroger sur ce qui ne comporte aucune réponse exacte, lorsqu'on adopte délibérément une telle attitude, non pas seulement dans le domaine de sa spécialité scientifique, en tant que savant, mais bien en tant que personne humaine, on a dès lors perdu de vue le tout de la réalité, on a donc, par là même, déjà renoncé à réaliser pleinement ses propres virtualités. C'est bien ce qui se produit effectivement ; il existe une forme spécifique de rétrécissement, pour ne pas dire d'asservissement spirituel, dont la cause n'est autre que la limitation volontaire de l'esprit au domaine de ce qui est scientifiquement connaissable¹¹.

Deuxième point : Le travail des sciences consiste à éclairer, par un progrès continu, ce qui était jusqu'alors inconnu. Tout savoir scientifique met au jour des vérités réellement neuves et constitue un « progrès ». Le système périodique des éléments, la circulation du sang, le mode d'action des hormones, – autant de vérités dont on n'avait absolument aucune connaissance jusqu'au jour de leur découverte. Mais lorsque nous réfléchissons à un problème philosophique, plus nous nous laissons saisir en profondeur par ce problème, plus se révèle à nous la réalité de fait que nous considérons (mort et immortalité, liberté, culpabilité, etc.). Il ne s'agit évidemment pas ici pourtant de découvrir une réalité jusqu'alors tout à fait inconnue, mais bien plutôt de voir plus clairement ce qui n'était jusqu'alors su que de façon obscure ; c'est pourquoi Platon a compris et défini le savoir philosophique comme une remémoration de ce qui était oublié, comme une réminiscence. – Si l'on demande ce que peut signifier la réflexion sur le tout de l'existence, dès lors qu'elle n'apporte rien de proprement nouveau, nous répondrons que la tâche de l'homme n'est pas seulement d'élargir son savoir sur le monde, mais également, et presque davantage encore, de se remémorer les vérités immuables, non point, bien entendu, par une rêverie romantique qui nous éloignerait du réel, mais par un regard éveillé et lucide, en n'oubliant et en n'omettant rien de ce que nous savons critiquement, tant de nous-mêmes que du monde.

Troisième point : À la différence du savoir scientifique, la considération philosophique du réel ne comporte point d'application pratique ; on ne peut l'utiliser pour assurer l'existence, pour produire des moyens de subsistance ; elle n'est pas telle qu'elle puisse, comme l'a déclaré Descartes¹², nous rendre *maîtres et possesseurs de la nature*. Mais plus

¹¹ Voir J. PIEPER, « Connaissance et liberté », in *Abus de langage, abus de pouvoir*, trad. de l'allemand par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2002 [1953], p. 49-69, p. 62ss. [« Erkenntnis und Freiheit », in *Weistum, Dichtung, Sakrament, Aufsätze und Notizen*, München, Kösel, 1954, p. 27-40, p. 35ss et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 8.2 : *Miszellen*, Hamburg, Felix Meiner, 2008, p. 436-443, p. 440ss].

¹² René DESCARTES, *Discours de la Méthode* (1637), in *Œuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, Garnier, 1988, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 6^{ème} partie, p. 632ss.

important est ici l'envers de la médaille ; par sa nature même, l'acte philosophique est « libre » ; c'est en lui-même un acte signifiant, inapplicable à des fins qui lui soient extérieures, rétif à se mettre au service d'autre chose. En revanche les possibilités d'application pratique qui caractérisent la science ont aussi leur contrepartie : nécessité et ambivalence. On n'ignore pas que, parmi les savants qui ont découvert l'énergie atomique, plusieurs ont tenté d'en empêcher l'utilisation technique. Mais cette sorte de science exige, *par sa nature même*, de pouvoir servir à des fins pratiques, qu'on en puisse, par conséquent, tout à la fois user et mésuser. Or, pour déterminer les frontières qui séparent le bon usage et l'abus, il faut se fonder sur des réalités de fait qui échappent au ressort du physicien. De même, pour savoir ce qui est effectivement utile à la vie, il faut être d'abord au clair sur l'essence même de cette « vie », sur la nature de ce qu'est véritablement une vie humaine. La science n'y suffit point ; il y faut une réflexion philosophique sur le tout de la vie.

Le quatrième point concerne la comparaison entre la science et la philosophie quant à leur pouvoir éducateur. On a raison de souligner que la science force ses adeptes à l'objectivité, au réalisme, au sang-froid, à la discipline. Ce sont là incontestablement des vertus irremplaçables de l'esprit, dont le rayonnement s'étend largement au-delà du domaine scientifique. Néanmoins l'accomplissement de l'acte proprement philosophique, s'il accompagne des réalités heureuses, marque l'homme d'une empreinte incomparablement plus profonde que ne saurait jamais le faire, ni simplement le vouloir, une « éducation scientifique ». Le philosophe, qui veut atteindre à une saisie intuitive de l'objet lui-même, se trouve concerné de façon beaucoup plus radicale. Ce qui est exigé de lui dépasse de loin l'objectivité de l'esprit ; son regard doit être ouvert et libre jusqu'au fond de son âme ; il faut qu'il sache écouter dans un parfait silence, que son esprit possède cette totale *simplicitas* qui atteint jusqu'au cœur même de sa personne. Il ne s'agit aucunement, lorsqu'on philosophe, d'exercer des activités et de tendre des forces. L'esprit se voit bien plutôt appelé à réaliser l'ultime virtualité de son *être*, non point de faire ce qu'il peut faire, mais bien de devenir ce qu'il est, c'est-à-dire réceptivité au tout du monde.

5. Liberté de jugement à l'égard du tout aspect pensable

Il semble bien prétentieux de parler d'une ouverture à la totalité. Ce n'est point là pourtant une prétention qu'on émettrait, mais une prétention à laquelle on se soumet. Eu égard à la situation de la philosophie, il s'agit plutôt d'une modestie personnelle que d'une quelconque volonté de puissance. Disons en termes plus concrets qu'on n'entend aucunement par

là que la philosophie posséderait la totalité dans un système clos de parfaite connaissance. Cette modestie, on le sait, ne va pas de soi. Citons seulement, à ce propos, les trois grands représentants de ce qu'on appelle l'idéalisme allemand : Schelling, qui voit dans la philosophie « la science [...] des archétypes éternels des choses »¹³, – Hegel, qui l'entend comme « la saisie de l'absolu »¹⁴, – Fichte, qui déclare qu'elle « anticipe l'expérience totale »¹⁵. On comprend facilement que, lorsqu'elles délimitent leur domaine propre, les sciences expérimentales, pour peu qu'elles aient connaissance de telles prétentions, ne puissent que les récuser et les considérer comme absurde ment démesurées. En fait, cette manière prétentieuse dont la philosophie s'est elle-même définie a entraîné, en ce qui concerne ses relations avec la science, un malentendu durable, difficile à éliminer, et qui empoisonne encore les discussions sur la réforme de l'Université. Pour échapper à un tel malentendu, il faut revenir au sens originel du terme *philosophia*, tel que l'ont entendu les Anciens et les Médiévaux. Philosophier ne signifie *aucunement* posséder ce savoir englobant et global qu'on nomme la sagesse, mais aimer ce savoir, dans une quête sans doute infinie et qui cependant n'est pas vaine. Le monde et l'existence possèdent, eux aussi, ce double aspect ; ils sont, d'une part, lumineux, transparents, connaissables jusqu'en leur fond ; d'autre part pourtant, insaisissables, inépuisables¹⁶. Mais, puisqu'il en est ainsi, le philosophe est indéfiniment tenu à acquérir tout nouveau savoir accessible sur cet objet qui est sien et qui, pour lui, ne sera jamais totalement éclairé ; il est tenu justement à s'informer de tout ce que découvrent les sciences. Il n'a pas le droit de dire que, puisqu'il s'interroge sur l'« essence métaphysique » de l'homme, peu lui importerait ce qu'enseignent sur l'homme la psychologie, la physiologie cérébrale, l'étude des comportements. S'il parlait de la sorte, il cesserait aussitôt d'être sérieusement philosophe, c'est-à-dire précisément

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph VON SCHELLING, *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803), in *Philosophie de l'Université : l'idéalisme allemand et la question de l'Université*, op. cit., p. 80 [Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Tübingen, J.G. Cotta, 1803, quatrième leçon, publié par Hermann Glockner sous le titre de *Studium Generale*, Leipzig, Kröner, 1954, p. 70 : « die Wissenschaft [...] der ewigen Urbilder der Dinge »].

¹⁴ Dans un projet de lettre à son élève H.F.W. Hinrichs vom Sommer (1819). Voir Johannes HOFFMEISTER, *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner, 1952, p. 216.

¹⁵ J. G. FICHTE, *Première introduction à la Doctrine de la Science* (1797), in *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la Science (1794-1797)*, trad. de l'allemand par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980², p. 262 [Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Hamburg, Felix Meiner, 1975, p. 30 : « Die Philosophie antizipiert die gesamte Erfahrung »].

¹⁶ Voir J. PIEPER, *Le concept de création. La « philosophie négative de saint Thomas d'Aquin »*, trad. de l'allemand par Pierre Blanc, Genève, Ad Solem, 2010 [Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin, in *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 2 : *Darstellungen und Interpretation. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 112-119].

d'envisager le réel sous tout aspect pensable. Et c'est là justement ce qui fait d'autre part la valeur et la dignité de la philosophie : la réflexion philosophique sur le tout du réel est, comme nous l'avons dit, le centre même de l'Université, son foyer structurel. Faut-il entendre qu'elle puisse prétendre à une fonction « directrice » ? C'est dire simplement que, tout en restant de façon continue attentive à toutes les découvertes scientifiques, la philosophie doit veiller – et elle seule le peut – à ce que jamais aucun « aspect pensable » du réel ne se trouve relégué à un rang inférieur, négligé, abandonné, ou fasse long feu, autrement dit à ce que l'attention au tout de l'objet, au « fait intégral », soit et demeure ouverte.

Ce devoir d'ouverture à toute information sur le réel, d'où qu'elle puisse venir, entraîne une autre conséquence. On ne peut éluder, en effet, la question de savoir s'il s'étend aussi aux informations qui ne viennent pas de notre expérience et de nos recherches propres, mais d'une sphère transcendante à l'homme, de la tradition sacrée, de la Révélation, d'une Parole prononcée par Dieu. Il est indubitable que les grands initiateurs et fondateurs de la philosophie occidentale, non seulement Platon, mais même Aristote ont expressément fait place à des informations supra-humaines de ce genre. C'est justement ce qui donne aux dialogues de Platon et à la métaphysique aristotélicienne leur saveur existentielle, c'est-à-dire ce qui leur a permis de tenir en haleine la pensée jusqu'à nos jours. Cette absence de préjugés à l'égard de la théologie, qui est un trait fondamental de la philosophie ancienne, repose sur la conviction qu'il serait contraire à l'esprit philosophique de refuser par principe aucune information possible sur le réel. Pour cette même raison aucune Université sans théologie n'est Université au sens plein du terme, c'est-à-dire un « enseignement supérieur » qui prétende envisager, et soit tenu d'envisager le tout du monde et de l'existence. Le grand humaniste du XIX^{ème} siècle, John Henry Newman, a exprimé cette idée sous une forme quelque peu agressive : « University teaching without Theology is simply unphilosophical »¹⁷ ; l'exclusion de la théologie contredit au caractère de l'Université en tant qu'institution *philosophique*.

Il faut ajouter, assurément, que la théologie peut fort bien se méprendre sur elle-même et sur le rôle qu'elle doit jouer au sein de l'Université ; pareille méprise n'est pas une simple virtualité théorique. Si sa fonction est bien de veiller à ce qu'on n'oublie point toute une dimension du réel, la théologie cependant, par la voix de ses grands représentants, a toujours considéré que, pour réaliser sa tâche la plus spécifique, c'est-à-dire l'interprétation de l'Écriture Sainte, il lui fallait se référer à toutes les

¹⁷ John Henry NEWMAN, *L'idée d'université*, trad. de l'anglais par Edmond Robillard & Maurice Labelle, Genève, Ad Solem, 2007 [1853], p. 121 : « Un enseignement universitaire d'où la théologie est exclue est tout simplement non-philosophique » [*The Idea of a University*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1982, p. 31-32].

contributions du savoir profane et naturel. La fameuse formule qui fait de la science la « servante de la théologie », si souvent répétée et, des deux bords, si mal comprise, ne signifie rien d'autre, au fond, que le caractère indispensable d'une coopération¹⁸. Pour que la théologie puisse accomplir en vérité sa propre tâche, il faut d'abord qu'elle ne se refuse point à pareille confrontation, avec tous les conflits et toutes les difficultés qu'elle entraîne inévitablement. Si elle s'y refusait, comment pourrait-elle enseigner, en termes qui entraînent l'adhésion des fidèles, – compte tenu de la théorie de l'évolution – la signification véritable (et dont on ne peut faire bon marché) de la formule biblique suivant laquelle Dieu a formé l'homme du limon de la terre et lui a insufflé la vie ?

Au cours d'un récent séjour de quelques mois comme professeur dans plusieurs Universités indiennes, j'ai pu me rendre compte de ce que signifie la présence ou l'absence d'une telle confrontation vivante entre la théologie et les sciences spécialisées. Dans ce pays dont toute la vie reçoit son inspiration de la tradition religieuse, la théologie ne s'enseigne pas à l'Université ; bien qu'elle soit édiflée autour d'un temple, même l'*Hindu University* ne comporte aucune chaire de théologie hindouiste. J'ai été frappé des conséquences inattendues de cette lacune et de tous les dangers qu'elle entraîne. Non seulement la théologie elle-même et la tradition religieuse perdent toute crédibilité et se stérilisent, mais le plus grand péril est que les couches dirigeantes d'un peuple entier risquent de devenir étrangères aux véritables sources de leur propre culture.

Bien entendu, il ne suffit point que philosophie et théologie soient tout simplement représentées à l'Université comme des « spécialités », avec leurs propres Facultés. C'est là une condition institutionnelle nécessaire, mais par définition ni la théologie ni la philosophie ne sont des « disciplines spécialisées ». Ce qui les définit vraiment n'est aucunement un domaine déterminé d'études, avec des frontières précises. On pourrait presque dire, au contraire, que celui qui prend la philosophie au sérieux ne s'intéresse guère à la « spécialité » qu'on appelle de ce nom et que le théologien, lorsqu'il s'adonne à sa véritable profession, ne peut avoir pour objet premier (encore qu'il y travaille aussi, nécessairement) la constitution d'une théologie « proprement systématisée ». La question d'une limite rigoureusement tracée entre les thèmes qui leur appartiennent en propre est à peu près sans importance pour la philosophie et pour la théologie. Toutes deux, et elles seules, ont à faire au tout de la réalité, et c'est précisément là que réside leur signification et leur importance pour la vie de l'Université.

¹⁸ Voir J. PIEPER, *Thomas von Aquin. Leben und Werk* (1948), in *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 2 : *Darstellungen und Interpretation: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 153-298, p. 292ss.

On a maintes fois souligné, et à bon droit, que la « coopération entre les sciences » était décisive pour l'Université. On a cependant trop souvent oublié que les sciences ne sauraient se constituer comme telles qu'en se limitant à un aspect du réel ; elles sont donc inaptes par elles-mêmes à cette sorte de coopération, qui restera un vœu stérile si la rencontre et la compréhension mutuelle des diverses sciences ne vient pas d'ailleurs : seules la philosophie et la théologie, par la manière même dont elles considèrent le réel, peuvent assumer cette tâche médiatrice. À condition de ne pas se considérer à leur tour comme de simples spécialités, elles seules sont en mesure d'instituer et de prolonger ce dialogue à plusieurs voix sans lequel l'Université ne peut ni découvrir ni révéler sa véritable unité.

6. L'aptitude à la discussion

Je me permettrai à présent d'apporter au débat la seule suggestion concrète que je veuille faire valoir en ce qui concerne la réforme de l'université. Elle concerne le rétablissement, dans la structure universitaire, d'un type de discussion qui se situe au-delà de la division entre Facultés et disciplines. Je ne songe pas ici, bien entendu, aux échanges de vue entre spécialistes sur des questions de détail qui n'intéressent qu'eux, mais plutôt à des débats sur l'« homme en général » (valeur de la tradition, légitimité des langues artificielles, signification de la vérité, objet et fin de la théologie, etc.), – sur des thèmes, par conséquent, qui ne cessent de faire problème dans tous les domaines de la recherche et donnent toujours lieu à de nouvelles discussions. Je considère justement comme l'un des fruits les plus précieux de la culture philosophique et, par là même, universitaire, qu'elle prépare les esprits à ces sortes d'apories. C'est bien à tort que l'on imagine, en partie sous l'influence romantique, les Universités médiévales comme imposant à leurs étudiants une vérité globale et toute faite. En réalité, ces Universités ont connu l'usage régulier de la *disputatio*, dont le principe était d'admettre tout argument et tout interlocuteur et de concerner ainsi tous les aspects du réel, ou peu s'en faut¹⁹. Il ne s'agit pas, bien entendu, de réintroduire dans nos Universités les disputations du Moyen Âge sous leur forme ancienne (encore qu'il ne faille pas sous-estimer les règles de ce jeu, notamment celle qui imposait de ne jamais répondre à aucun argument sans l'avoir énoncé de nouveau soi-même et s'être assuré auprès de l'adversaire qu'on avait bien compris sa pensée). Mais, au-delà des formes extérieures qui ont pu être les siennes autrefois, la réalité même de la discussion, véritable confrontation dans toute sa rigueur, et cependant authentique colloque, – cette réalité décisive de la *disputatio* a mille fois

¹⁹ *Ibid.*, p. 221-233. Thomas d'Aquin semble précisément avoir tenu l'esprit de la *disputatio* pour l'esprit même de l'université.

plus d'importance pour l'Université telle qu'elle est devenue aujourd'hui qu'elle ne put jamais en avoir pour l'Université médiévale. Assurément, même au Moyen Âge, elle n'a pas réussi à fonder un système harmonieux d'interprétation totale du monde, et ce n'est point un hasard si la plus grande Somme du XIII^{ème} siècle resta inachevée. Mais pour nous le projet même d'une Somme est devenu impensable. La multiplicité, la variété de nos connaissances sur le monde se sont accrues dans de telles proportions qu'il est impossible d'escompter légitimement une vue d'ensemble sur lui. Mais qu'il faille renoncer à une image close du réel n'implique aucunement qu'on doive s'abandonner à un désespoir agnostique. Cette réserve pourrait bien signifier tout au contraire le moyen de « sauvegarder » l'image d'un monde malgré tout unitaire et de nous permettre de conserver un regard ouvert sur ce tout qui est au-delà de toute formulation.

Cette ouverture au tout ne se réalise pas, nous l'avons vu, par le simple fait que l'Université abrite sous son toit l'ensemble des sciences particulières. Si elle doit s'effectuer, ce ne saurait être que dans l'esprit même des individus qui participent, en écoutant et en parlant, à ce dialogue polyphonique entre diverses disciplines. Ce qui caractérise le vrai professeur d'Université est d'être capable de participer à ce dialogue et d'y être prêt. Au-delà de toute qualification scientifique, il doit être en mesure de reconnaître que les résultats particuliers de son propre travail peuvent servir à une considération globale du tout ; sans succomber au dilettantisme propre aux généralisations gratuites, il convient qu'il ait appris l'art de mettre son savoir propre au service d'un colloque de caractère philosophique. Mais la chose serait impossible s'il refusait de se livrer lui-même et de mettre en jeu, si besoin est, jusqu'à ses ultimes prises de position. Ce qui n'est point permis dans une discussion entre purs spécialistes, ce qui est considéré alors à bon droit non seulement comme une attitude non-scientifique, mais comme une offense à la discrétion universitaire, devient au contraire indispensable aussitôt qu'il s'agit justement d'envisager le « fait total », de tout point de vue pensable possible. Il va sans dire que cela ne signifie aucunement le libre champ donné aux entreprises apologétiques et aux confessions privées. La philosophie comporte, elle aussi, son mode propre de discrétion. Ce qu'elle exige du professeur est une parfaite impartialité, sans laquelle on prétendrait en vain répondre à la question concernant la cohésion totale du monde.

Mais il suffit de rappeler ces choses pour qu'il apparaisse aussitôt à quelles difficultés et à quelles oppositions on s'expose nécessairement sur un pareil terrain. Fedor Stepun rapporte, dans ses Mémoires, un exemple

qui garde sa valeur symptomatique²⁰. Il parle, en effet, de Wilhelm Windelband, avec lequel il était à peu près impossible de nouer aucun contact vraiment humain, car il était « un professeur allemand typique de son époque », c'est-à-dire un érudit et un maître dans sa discipline scientifique, alors que Stepun était lui-même « un typique jeune homme russe, venu en Europe pour résoudre l'énigme du monde et de la vie ». Il y eut un jour au séminaire de Windelband une vive discussion sur le thème « liberté et culpabilité » ; le résultat fut une série de réponses possibles, mais dont aucune n'allait évidemment jusqu'au dernier fond de la question. Prenant son courage à deux mains, Stepun osa interroger le professeur sur sa position personnelle. Windelband répondit, paraît-il : « J'ai naturellement une réponse à ma question, mais elle ressortit à ma métaphysique privée, à ma foi personnelle et ne peut faire l'objet d'un travail de séminaire. » Stepun ajoute qu'il se sentit entouré de toutes parts d'un réseau de fil de fer barbelé constitué de vétilleuses méthodologies et qu'il lui fut impossible de faire irruption dans le domaine de la vérité qui le tourmentait. Cette anecdote significative est d'autant plus caractéristique qu'elle montre qu'on n'a pas à craindre que les étudiants ne soient pas disposés à une considération concernant le tout. À cet égard le problème concerne les maîtres, non les élèves. Il faut pourtant affirmer fermement que ce qui est ici en question constitue l'essence même de l'Université comme telle.

²⁰ Fedor STEPUN, *Vergangenes und Unvergängliches aus meinem Leben*, trad. du russe par Fedor Stepun, Munich, Kösel, 1947-1952, 1^{ère} partie, p. 122ss.

L'université et la recherche de la vérité¹

- 1.- Le double sens de cette expression « recherche de la vérité » est très significatif. Il s'exprime dans les termes anglais et allemands de *research* ou *Forschung* (recherche scientifique) et *search* ou *Suche* (« désir » de recherche). Dans son premier sens, l'expression correspond à une recherche scientifique au sens strict, dont l'exactitude est garantie par l'emploi des méthodes et des techniques les plus modernes. Dans son second sens, elle s'oriente vers une autre attitude de l'esprit, l'attitude de la *theoria* (au sens de Platon) et de la contemplation philosophique. C'est une attitude en face de la réalité, qui se place au-dessus de toutes contingences pratiques, pour ne s'intéresser qu'à la révélation et à la mise en évidence de la réalité interne, c'est-à-dire de la vérité.
- 2.- Dans une Université véritable, la « recherche de la vérité » doit se réaliser dans ces deux sens. Sans la recherche scientifique faite à partir des méthodes les plus rigoureuses, l'Université ne peut plus entièrement répondre à la définition de lieu de « haut savoir » (*higher learning* ou *hohe Bildung*), à laquelle elle prétend. Mais bien qu'il faille énergiquement insister sur cet aspect de l'Université, surtout dans les Universités catholiques, ceci pourtant ne saurait suffire. Ce qui différencie l'Université d'avec un Institut de recherches pour l'industrie, c'est le fait que l'Université ne se met pas directement au service des réalisations pratiques et que l'ambiance de la vie universitaire est bien davantage et d'abord marquée par ce qu'il y a de « désintéressé » dans la recherche de la vérité, de la « théorie », de la contemplation philosophique.
- 3.- En ce qui concerne les fondements moraux et intellectuels sur lesquels doit s'appuyer la recherche scientifique de la vérité, dans le sens que lui donne la véritable Université, il semble qu'il faille d'abord une disposition d'esprit du savant, qui lui fasse considérer la réalité objective non comme un simple matériau au service de l'activité humaine, mais comme quelque chose qui mérite respect en soi, comme quelque chose de divin. Ici, la « théorie » au sens plein ne peut être réalisée que si la réalité est considérée comme une « créature », fille de Dieu.

¹ Ce texte a été publié dans *La mission de l'Université. XXII Congrès Mondial de Pax Romana*, Montréal-Québec, 28.8.-1.9.1952, Paris, Lethielleux, 1953, p. 200-203. Commission 2 : Josef Pieper (Président), Pierre Angers (Moniteur), Paul Vanier (Secrétaire).

Il y a une autre condition nécessaire et très étroitement liée à la précédente : avoir un sens vivant du mystère. Il faut entendre, par-là, la conviction que la réalité est à la fois immédiatement perceptible, en même temps qu'inintelligible, et que, parce que la cause première du monde et sa réalisation parfaite dépassent infiniment toute connaissance humaine, la recherche scientifique de la réalité n'arrivera jamais à épuisement. Celui qui ne voit dans une découverte scientifique qu'une réponse sans trouver immédiatement une nouvelle question, ne répond pas aux exigences que pose la responsabilité de la recherche de la vérité au niveau de l'Université.

Il va de soi que ces exigences demandent courage et loyauté ainsi qu'une disposition de l'âme permettant, malgré les apparentes contradictions entre les différents résultats de la recherche, ou entre la science et la foi, de ne plus se laisser déconcerter, en particulier dans sa foi (imperturbabilité).

Mais, avant tout, reste nécessaire la disposition à la contemplation. Nous devrions rechercher tous les moyens susceptibles de rendre à la contemplation sa place naturelle et le rang qui lui revient de droit, tant dans la vie de l'étudiant que dans celle du professeur d'Université.

- 4.- L'Université ne peut réaliser le devoir qu'elle a de rechercher la vérité que si, en dehors de ces fondements individuels et subjectifs, une base sociale et plus objective est posée : qu'un « espace libre » est réservé, à l'intérieur même de la société, à cette activité qui n'est pas directement utilitaire. Cette liberté en face des servitudes des buts pratiques est l'essence même de la « liberté académique ».

L'État totalitaire, qui pose les programmes utilitaires et sociaux comme buts exclusifs à l'activité humaine, ne connaît pas un tel « espace libre ». D'autre part, il semble que ce soit le propre du culte divin de réaliser de façon première et fondamentale cet espace libre. L'Université catholique est, de par sa nature même, la plus apte à réaliser le lien vivant avec le culte divin, et par là le fondement décisif de la libre recherche de la vérité.

5.- Conclusions pratiques :

- a) L'Université, en vue de préparer l'étudiant à sa responsabilité de diriger la culture dans le monde moderne, doit l'équiper pour exercer la recherche scientifique d'une façon active et fructueuse.
- b) Il importe cependant que l'Université développe chez l'étudiant un sens critique averti qui lui permette de juger de la nature et des objectifs de la recherche, des méthodes qu'elle emploie, des

limites de sa compétence et des compléments nécessaires qu'elle appelle.

- c) Pour dépasser le champ d'études et les méthodes des disciplines positives, en usage dans toutes les Facultés, il importe que l'Université – succédant à la formation secondaire donnée en esprit d'amour du vrai, de contemplation et de sagesse – développe chez l'étudiant, par l'enseignement de la philosophie et de la théologie, l'aptitude à poursuivre ces recherches dans une vue désintéressée, et pour connaître le réel dans une vision toujours plus unifiante.
- d) Pour atteindre ces objectifs que la commission estime essentiels à l'Université contemporaine, et, en particulier, aux Universités catholiques, il importe : 1) d'organiser la vie quotidienne de l'étudiant de manière à exercer le travail de recherche sans être marqué par la mentalité positiviste qu'il risque d'engendrer ; 2) que les catholiques se convainquent que seule la poursuite de l'idéal évangélique de détachement et de dévouement à l'Église peut leur permettre de remplir leur mission très importante à l'heure présente.

Ce que signifie la théologie du point de vue philosophique¹

Par philosophe nous entendrons ici beaucoup moins le penseur qui a constitué une vision systématique du monde que celui qui s'attache à une question bien déterminée, qui consacre toute son énergie à la poser, à la garder présente au regard de son esprit et, naturellement, autant qu'il se peut, à la résoudre. Mais c'est là justement, pour ainsi dire, le point névralgique, car l'objet même de la question implique que celui qui la pose puisse découvrir et fournir des « réponses », mais non jamais « la » réponse définitive et totale. De quelle question s'agit-il ? De celle qu'Aristote a formulée de la manière la plus concise, en trois petits mots grecs qui ne font que trois syllabes : τί τὸ ὄν ; qu'est-ce que l'étant, qu'est-ce que le réel ? Nous appelons réel tout ce avec quoi nous entrons en contact. Lorsque le philosophe anglais Whitehead (mort en 1947) réduit toute la philosophie à cette interrogation : *What is it all about?* (Qu'en est-il de tout cela ?), il rejoint parfaitement la pensée d'Aristote pour admettre avec lui que la tâche propre du philosophe est de saisir « le fait complet du monde et de l'existence ».

La simplicité de cette formule peut la rendre presque suspecte. Mais il suffit de la traduire en termes concrets pour s'apercevoir avec surprise que ce qui paraissait une phrase creuse s'impose comme une réalité pressante. Demandons-nous, par exemple, ce qu'il advient réellement lorsqu'un homme meurt, non pas seulement du point de vue physiologique ou sur le plan biographique, mais dans toutes les perspectives possibles, ou bien ce qu'est ce morceau de matière, en dernier ressort, de façon absolue, par rapport au tout, au tout de la réalité et de l'existence. En posant ces questions, nous nous interrogeons précisément sur cet objet indéfini, impossible à saisir de façon systématique, qui est celui même sur lequel s'interroge le philosophe fidèle à sa vocation : le réel dans sa totalité, la corrélation totale du monde et de l'existence. Garder les yeux ouverts sur cet insaisissable, telle est précisément la fonction propre du philosophe ; on pourrait dire que sa « performance » est de nous mettre constamment en garde contre l'esprit de système, contre toute tentative prématurée pour

¹ Traduit par Maurice de Gandillac et publié dans *La Table Ronde*, oct. 1965, n°213, p. 55-67 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page aussi bien en français qu'en allemand. Il s'agit d'une conférence à l'occasion de la remise du doctorat honoris causa par la Faculté de théologie de l'Université de Munich : « Theologie – philosophisch betrachtet », in *München Theologische Zeitschrift*, 1964 (15), n°3, p. 181-189 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, Hamburg, Felix Meiner Verlag, vol. 7 : *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 129-141.

réduire l'univers à une simple formule, en laissant de côté tel ou tel élément d'un tout qui se refuse à aucune mutilation.

Or il est vrai qu'à côté du philosophe et en dehors de lui un « autre » traite, lui aussi, de ce même objet, du tout de la réalité et de l'existence, et non point, semble-t-il sur le mode de l'interrogation toujours insatisfaite, mais bien plutôt en apportant une réponse « positive » et inattaquable. Cet « autre » est le théologien. Il enseigne que le monde est créé, que tout le réel est sorti d'un acte créateur de Dieu, que tout ce qui est présente, par conséquent, le caractère d'être produit, y compris et surtout l'homme, qu'il ne faut pas appeler seulement une créature, mais une « image de Dieu », etc. Autant d'affirmations qui concernent assurément le tout du réel et de l'existence, c'est-à-dire le thème même qui est, par définition, l'objet propre du philosophe.

En fait, pour le philosophe, c'est bien en quelque sorte un instant décisif que celui où il découvre l'existence de cet autre, évidemment depuis toujours présent, où il prend expressément conscience d'un tel voisinage. Dès lors et inopinément il lui faut définir de façon plus précise et peut-être pour la première fois son propre objet, c'est-à-dire la considération philosophique du monde, et en déterminer, par conséquent, les frontières par rapport à la théologie. De fait, dans toute l'histoire de la pensée humaine depuis les origines jusqu'à nos jours, les philosophes n'ont véritablement compris leur propre tâche qu'à partir du moment où ils ont été contraints de réfléchir sur leur rapport avec la théologie, sur quelque mode d'ailleurs qu'ils aient conçu ce rapport, comme alliance, comme rivalité, comme droit de succession historique ou comme ignorance et exclusion mutuelles.

Mais c'est là encore une description fort sommaire et imprécise de la manière dont advient cette confrontation et de la relation structurelle qui lie les partenaires. En appelant par exemple le théologien un « autre », nous nous sommes exprimés d'une façon qui manquait de précision. « Autre », le théologien ne l'est pas nécessairement et surtout il ne l'a pas été dès le début ; au début il n'est *aucunement* un autre séparé. À l'origine le message théologique et le message philosophique restent indifférenciés. Au début, la question philosophique fondamentale « Qu'en est-il de tout ce qui est là ? » est formulée (tout en gardant le même sens et la même valeur) dans cette affirmation platonicienne : « Dieu tient entre ses mains le commencement, le milieu et le terme dernier de toutes choses », ou dans cette sentence de la *Métaphysique* aristotélicienne : « Le divin enserre circulairement la nature tout entière », ou encore dans l'enseignement de la Bible qui fait de l'homme et du monde des créatures de Dieu. Cette immanence mutuelle originaire entre la tradition sacrée et la réflexion philosophique sur le monde détermine tout aussi bien la situation phylogénétique que la situation ontogénétique ; qu'il s'agisse de l'histoire spirituelle de la communauté humaine ou de la biographie d'un individu, le

processus est toujours le même. L'homme qui s'interroge sur la corrélation totale du monde et sur le sens de sa propre existence commence toujours par prendre une attitude de croyant, même s'il est né dans une ambiance résolument hostile à la foi. C'est ensuite, avec le premier acte de réflexion critique, que s'élabore la distinction entre les deux domaines, fût-ce sous la forme de deux actes distincts produits par une seule et même personne. Ce processus n'est pas moins inéluctable que riche en signification. Car il s'agit effectivement de deux sortes de discours sur une même réalité, et qui exigent deux sortes de légitimation. En réfléchissant à sa propre interrogation, le philosophe garde les yeux fixés sur le monde réel qui s'offre à son regard ; comme le savant, il a besoin de ses propres yeux. Et, quelle que soit sa réponse, elle ne peut se fonder que sur l'expérience. Dans sa structure logique, l'objet du théologien est une réalité bien plus complexe et difficile, bien plus « dérivée ». Il présuppose beaucoup plus que ce que peut offrir au regard de l'homme connaissant le réel qu'il rencontre et auquel il se heurte. Lorsqu'il annonce, par exemple, que l'homme est une image de Dieu, le théologien ne se réfère pas à ce qu'il voit lui-même ; il se réfère à un message divin qui fut délivré aux hommes et que le monde ne contenait pas d'avance, un message que ne peut fournir, par conséquent, aucune interrogation concernant la réalité du monde. Bref, la théologie fonde ses affirmations sur un donné révélé. Quoi qu'il dise de la réalité et de l'homme, le théologien ne peut le dire (c'est du moins de la sorte qu'il entend sa propre vocation) que parce qu'il écoute et perçoit la Parole de Dieu, c'est-à-dire ce message que nous appelons « Révélation ». Assurément le théologien ajoutera aussitôt que, si la Révélation divine contient ou suggère des indications concernant le monde dans sa totalité, ce ne saurait être que de façon « seconde » et, pour ainsi dire, « subsidiaire », car son rôle premier est d'enseigner aux hommes les voies du salut, non point de leur fournir une image du réel. Et cependant prendre parti sur le caractère créé ou incréé du monde n'est certes pas sans importance ni sans conséquences concrètes.

On voit de façon évidente ce qu'exige du philosophe une théologie qui s'exprime comme elle le fait ; le philosophe est contraint à tâcher d'y voir clair dans ses rapports avec la théologie. Une attitude de pure ignorance n'est honnêtement possible pour lui que s'il tient la Révélation pour absolument exclue, mais comment l'affirmerait-il d'emblée sans rendre suspect le sérieux même de sa réflexion philosophique ? Au demeurant les difficultés ne sont pas niables, ni méprisables, qui peuvent faire douter que Dieu parle réellement aux hommes. Mais plus intéressant, plus exigeant aussi, tant sur le plan de la pensée que sur celui de l'existence, est le cas « positif », celui du philosophe qui est en même temps un croyant, qui accepte comme vraie et valable la Révélation même sur laquelle se fonde le théologien. Jaspers somme ce philosophe de choisir et de renoncer, soit à la

Révélation, soit à l'indépendance de la philosophie, c'est-à-dire à la philosophie elle-même. C'est là, me semble-t-il, une fausse alternative. Qui peut me forcer à choisir entre voir et entendre, à me décider nécessairement soit pour l'un soit pour l'autre ? Pourquoi ne ferais-je pas l'un et l'autre ? Et ne peut-on concevoir, au demeurant, qu'en usant de mes propres yeux, de façon naturelle, je puisse mieux voir, et voir un autre réel, que je n'avais pas encore aperçu, à partir de ce que j'ai entendu, parce que j'ai cru à un message, que je n'aurais jamais pu inventer moi-même, mais qui concerne pourtant ce même monde qui s'offre à mes yeux ? D'autre part, si la véritable tâche du philosophe est de considérer un objet d'expérience sous tous ses aspects pensables (sans que soit encore décidé pour autant ce que signifie en réalité un aspect pensable), si une telle définition est correcte, n'est-il pas vrai alors que je cesse purement et simplement de philosopher dès l'instant où j'exclus formellement de ma réflexion un quelconque renseignement qui m'est fourni sur la réalité ?

On voit clairement, sans qu'il faille y insister davantage, que nous touchons ici au problème, ou du moins à la problématique, de la « philosophie chrétienne ». Qu'on me permette seulement de signaler en deux mots que cette relation, si délicate et si riche en tensions, entre le philosophe et le porteur d'une information qui dépasse la raison peut se présenter ailleurs que dans un contexte chrétien ; on la rencontre partout, au moins comme tâche à remplir. Un « partnership » de cette sorte s'impose de façon pressante partout où l'on reconnaît une valeur effective à une tradition sacrée qui enseigne le sens du monde et de l'existence.

Lorsque Platon s'interroge, dans le *Banquet*, sur la nature foncière de l'« éros », il est patent que point ne lui suffit de faire parler le psychologue et le sociologue, le physicien et le biologiste ; d'une façon très discrète, sous le masque transparent de la comédie, il donne la parole à un « autre ». Cet « autre », qui s'appelle Aristophane, déclare que, pour savoir ce qu'est au fond et ce que veut l'amour, il faut réfléchir aux épreuves que les dieux infligèrent à l'homme à l'origine des temps historiques ; pour le punir de ses fautes, ils le privèrent, en effet, de sa première intégrité, et depuis lors l'homme ne cesse de poursuivre la restauration de cette intégrité perdue. Comment définir une pareille information, sinon en la qualifiant de « théologique » ? Appliquée à Platon, et surtout à Aristophane, je sais que l'épithète est osée et j'ai toute raison, dans le présent contexte, de n'en user qu'avec prudence. Toujours est-il qu'on est fort tenté de rattacher toute « tradition sacrée », fût-elle mythologique, à une première Parole de Dieu, à une Révélation originale. Mais ce n'est pas le lieu ici – et je m'en félicite – d'examiner plus à fond ce problème extrêmement délicat.

Permettez-moi pourtant de revenir un instant au cas typique de Platon, lequel unit dans sa personne le théologien, le philosophe et le savant ; si son cas est typique, c'est parce qu'il nous permet de faire une

autre constatation : le *partnership* dont nous venons de parler ne doit pas être considéré d'un seul point de vue, celui du philosophe. Lorsque Platon, dans ses *Dialogues*, parle du destin des morts, du jugement, de la vie des bienheureux, de la punition indéfinie ou finie, lorsqu'il évoque par conséquent la vérité, pour lui intangible, que contient la tradition mythologique, son attitude présente, pour qui veut bien l'analyser de façon précise, trois aspects différents. Tout d'abord, il se contente de rapporter ce que contient symboliquement une tradition sacrée ; il décrit le tribunal des morts érigé sur une prairie à un carrefour souterrain, la barque sur l'Achéron, le fleuve de feu et la chute dans le Tartare, etc. – En second lieu, il tente d'interpréter à sa façon le récit mythique qu'il vient de rapporter, en précisant bien qu'il n'en était aucunement l'auteur : il déclare que la faute ne disparaît point avec l'acte, mais demeure dans l'âme, qu'au-delà de la mort la toute-puissance divine porte un jugement infaillible et sanctionne de façon parfaitement juste la vie terrestre des hommes, que les bons sont admis dans de pures demeures où ils vivent en compagnie, non point d'idoles mais des dieux eux-mêmes, etc. – Mais ce n'est pas tout ; on trouve aussi chez Platon un troisième élément qui, dans le *Phédon*, tient plus de place que les deux autres et qui est un essai d'harmonisation entre la vérité mythologique et la science de l'époque concernant le cosmos. C'est ainsi que Platon parle de la structure de la terre, de sa surface et de ses profondeurs, avec ses fleuves souterrains, etc. L'érudit qui évoque à ce propos l'esquisse d'une véritable « théorie de l'hydrographie » a parfaitement raison, jusque dans sa surprise quelque peu ironique. Lorsqu'on décide de prendre au sérieux une information transmise, d'ordre supra-rationnel, de se l'approprier et de l'interpréter, il est impossible qu'on ne fasse pas appel à ce qu'on sait « naturellement » et par ses moyens propres concernant le monde et l'homme. Et c'est pourquoi le théologien lui-même, dans l'exercice de sa propre fonction, est conduit, aujourd'hui encore, à entrer en *partnership* avec la philosophie et la science et avec tout ce que peut enseigner l'expérience du monde.

Le rôle du théologien n'est pas simplement de répéter la Parole révélée et de nous redire que le monde est créé et que l'homme est image de Dieu. Encore qu'on use parfois de cette épithète en un sens fort imprécis et grossier, il ne suffit, pour être théologien, ni d'avoir simplement la foi ni même d'annoncer une sainte tradition. À parler strictement, ne mérite ce titre que celui qui entreprend d'interpréter selon leur vrai sens les documents avérés par cette sainte tradition. Tel est proprement l'aspect théologique de la théologie, et l'on voit qu'il s'agit là d'une tâche essentiellement humaine. Il est vrai qu'on peut concevoir une exception hautement significative, et point ne suffit de dire qu'on puisse la concevoir ni qu'il s'agisse exactement d'une exception. Je pense au cas où l'auteur de la Révélation en inspire lui-même l'exégèse. Il s'agit bien alors d'une

véritable *doctrina sacra*. Mais ce n'est pas d'elle qu'il est ici question. La théologie que nous envisageons en ce moment est une entreprise humaine, et c'est elle, disons-nous, qui a besoin, pour remplir sa propre fonction, de coopérer avec la philosophie et avec tout le savoir naturel concernant le monde. Elle ne peut se contenter d'un « biblicisme » qui serait la pure et simple considération des documents révélés. Quel théologien aujourd'hui oserait interpréter le récit de la Création, dans la *Genèse*, sans s'informer de la façon la plus exacte des résultats acquis dans le domaine de la paléontologie et en ce qui concerne la théorie de l'évolution ? Non certes pour se poser en homme cultivé et pour paraître à la page, mais bien plutôt parce que son travail même de théologien exige qu'il soit en mesure de dire, par exemple, étant donné tout ce que nous savons aujourd'hui sur l'homme et sur l'apparition des êtres organisés, ce que peut bien signifier que Dieu ait créé l'homme à partir du limon de la terre et qu'il lui ait insufflé la vie. Ce n'est pas seulement en anglais, mais aussi en latin classique, qu'« interprétation » est presque synonyme de « traduction ». Interpréter signifie traduire dans un autre langage, en sorte que, par sa nature même, la théologie doit pour ainsi dire parler deux langues. L'une d'elles correspond à la manière de pensée propre à une génération, telle que l'ont déterminée la philosophie, la science et toutes sortes d'autres facteurs encore, et à laquelle il faut présenter la Parole de Dieu comme une réalité qui ait pour elle une valeur actuelle et surtout qui soit en mesure de lui faire comprendre le monde.

Que telle soit en effet une tâche qui s'impose à la théologie, la chose, semble-t-il, ne va pas immédiatement de soi. Platon en a passionnément compris la nécessité et, sur ce point, toute la théologie occidentale a suivi ses traces. Il se peut que la « théologie » entendue en ce sens soit un phénomène spécifiquement occidental et il paraît bien qu'on n'en trouverait, notamment, aucun exemple dans l'Inde. Quoi qu'il en soit, cette attention constante du théologien à la science qui ne cesse de s'enrichir à chaque instant et à la philosophie qui, sous diverses formes, tâche de l'interpréter, cette attitude (qui ne va pas sans risques) entraîne d'importantes conséquences. Cette disponibilité méthodique à un dialogue par principe toujours inachevé impose à la théologie – et c'est à vrai dire elle-même qui se l'impose – une exigence qui dépasse les forces humaines, en tout cas celles d'un seul individu, fût-il génial. Et tout d'abord il est exclu qu'on veuille limiter la « matière » d'un tel dialogue (et qu'on prétende définir, par exemple, ce qui peut « importer à la théologie ») ; comme le dirait saint Thomas, aucun homme n'est en mesure de déterminer et de décider d'avance ce qui est important ou ce qui ne l'est pas pour le théologien. Mais surtout il ne s'agit pas là d'un véritable « dialogue », d'une confrontation objective et pour ainsi dire académique, il s'agit bien plutôt d'une acerbe polémique, nourrie de tous les feux d'un ultime engagement

et qui assez souvent semble même manquer de tout terrain commun. Et cependant le théologien n'a pas le droit de se dérober à une telle polémique. Hegel a parlé de ce « courant sauvage » dans lequel la théologie ne doit pas craindre de s'avancer. La considérable distance entre l'interprétation théologique actuelle des premiers versets de la *Genèse* et l'exégèse qui était courante il y a un demi-siècle, la découverte de ce que signifie réellement cette information révélée sur les origines de l'homme, – qui croirait que de pareils progrès soient dus tout simplement au paisible développement interne de la théologie elle-même ? Ils sont tout au contraire le résultat d'une confrontation riche en belliqueuses péripéties, non point, bien entendu, d'une simple pression de la science, mais de la prise de position de la théologie elle-même en face d'un partenaire au plus haut point incommode. Pour rendre compte de cette évolution, il est impossible ici de recourir aux innocentes catégories tirées du domaine végétal et de parler de développement ou de croissance. Il s'agit d'un événement proprement humain, où interviennent liberté, décision, faiblesse, faute et dégénérescence, et toutes ces exigences douloureuses qui hâtent généralement la maturation de la personne morale. Tout comme le philosophe, il faut que le théologien, pour accomplir sa propre tâche, s'exerce d'avance pour être en mesure d'affronter cette sorte de conflit. Pas plus que le philosophe, il n'est aucune information qu'il puisse exclure d'emblée de son horizon, car il n'en est aucune qui ne puisse concerner sa propre recherche, par nature indéfiniment extensible. En refusant de se préparer aux amertumes du désaccord et du conflit, ils se condamneraient l'un et l'autre à la stérilité.

Accoutumés depuis toujours à l'esprit de la controverse disciplinée, les Anglo-Saxons peuvent nous fournir sur ce thème quelques mises en garde d'une réconfortante agressivité. C'est ainsi que Newman ne craint pas d'énumérer les périls spécifiques auxquels s'expose, selon lui, toute théologie qui se refuse à cette sorte de partnership : esprit de système, illusionnisme, dogmatisme, bigoterie, l'ensemble aboutissant en fin de compte au faux-semblant d'une théologie dominée par l'esprit de secte, le sophisme et la dénonciation. Mais le plus grave est justement qu'une telle théologie vide de tout contenu et rend proprement impossible ce qui constitue sa vraie tâche : la rencontre vivante avec le message divin. Elle ne permet plus aucune interprétation du donné révélé (interprétation qui n'a jamais de sens que si elle s'adresse à quelqu'un). Et il n'est pas surprenant dès lors qu'on ait pu dire – notons-le bien : au XIII^{ème} siècle, à l'Université de Paris ! – qu'en étudiant la théologie on cesse de rien savoir.

En fait, l'un des services que la science et la philosophie doivent rendre à la théologie est de l'empêcher de se stériliser en s'enfermant dans une prétendue autarcie. La fameuse formule qui fait d'elles ses « servantes » a été, fort souvent, de part et d'autre, mal entendue ; en

dernière analyse elle signifie simplement que la théologie les utilise, qu'elle a besoin d'entrer en liaison avec elles, c'est-à-dire, bien entendu, avec une philosophie libre et autonome et avec une science qui puisse élaborer ses résultats en pleine indépendance.

Mais il ne faut pas non plus négliger l'autre côté de la médaille. La théologie n'est certes pas la seule bénéficiaire d'une pareille association. En acceptant ce *partnership*, le philosophe, de son côté, reçoit ce qu'il ne peut attendre d'aucun autre partenaire. Son bénéfice a deux visages : celui de l'enrichissement, celui de l'inquiétude.

Considérons, par exemple, le philosophe à qui sa foi enseigne que le réel est une créature, sortie du Logos divin, par conséquent fondamentalement lumineuse mais qui renvoie cependant à une origine inaccessible, par principe, à notre regard. Seul un tel philosophe est en mesure de pressentir l'origine commune de deux faits d'expérience qui ne cessent de s'imposer à lui et qui finalement n'en font peut-être qu'un : la possibilité de connaître le monde, l'impossibilité de l'embrasser d'un seul regard. C'est là assurément un savoir philosophique, fondé sur un contact direct avec le réel, mais qui reste inaccessible à quiconque ne reçoit pas de la théologie ce qu'il serait incapable de concevoir par lui-même. Mais le fruit le plus spécifique d'une telle collaboration est que la théologie prémunisse le philosophe contre des dangers qui lui sont propres, notamment et avant tout contre la tendance naturelle de son esprit à se construire du monde une représentation claire, transparente et unifiée. Ainsi l'idée d'Incarnation, si on la conçoit comme un processus circulaire par lequel l'œuvre du dernier jour – la création de l'homme – retourne à sa toute première origine, risque de favoriser une certaine philosophie « gnostique » et d'apparaître comme la confirmation inattendue d'une vision du monde constituée à partir d'un seul point de vue. Mais le fait que l'homme historique et réel ait « sans raison » poursuivi de sa haine et finalement tué Dieu fait chair, et que de cette mort elle-même procède son propre salut, voilà un enseignement théologique qui détruit tout ce bel édifice mental. De même une philosophie de l'histoire qui s'attend à une catastrophe finale intra-temporelle et qui cependant, sur la base de la même théologie apocalyptique, se refuse à toute théorie désespérante de l'absurde, une telle philosophie est de toute nécessité en tant que structure de pensée, beaucoup plus complexe et difficile, et, pour ainsi dire, beaucoup moins « apaisante » que toute théorie possible du progrès, mais aussi bien que toute métaphysique de la décadence.

Pour résumer d'un mot l'avantage que tire ou – soyons plus prudent – que peut tirer la philosophie de son association avec la théologie (précisément dans la mesure où cette dernière lui sert de garde-fou), disons qu'elle accède de la sorte à une plus haute vérité. Elle n'échappe pas pour autant à ses difficultés intellectuelles, elle n'est pas comme ravie par

l'illumination d'un système, mais elle cesse du moins d'être pour ainsi dire écrasée par cette insaisissable réalité en laquelle consiste l'ostension même du vrai.

Il importe de dire aussi un mot des formes dégénérées d'une philosophie qui se refuse à entrer en *partnership* avec la théologie. Je ne parle pas ici, notez-le bien, d'une philosophie qui, pour quelque raison que ce soit, n'entre pas en contact avec la théologie, mais bien d'une philosophie qui se refuse expressément à collaborer avec elle. Parmi ces formes très nombreuses de dégénérescence on pourrait citer en première ligne le formalisme des pures jongleries intellectuelles, quelquefois très habiles, qui au fond, comme tout autre « divertissement », présupposent l'ennui public et vivent essentiellement d'un effet de surprise. Hegel a parlé de la « vanité des opinions ». Une perversion particulière est celle du pur historicisme, qui ne traite point du réel, c'est-à-dire du véritable objet de la philosophie, mais de tout autre chose : de la philosophie et des philosophes. Mais ce qui est le plus grave dans l'attitude du philosophe qui refuse une authentique doctrine du salut, c'est qu'il aboutit presque toujours à se prendre lui-même, de façon illégitime, pour un prophète de salut. On connaît assez les symptômes de cette prétention : terminologie et gesticulation mystagogiques, formation de confréries, discipline de l'arcane. Pour définir le vice secret d'une philosophie qui a laissé tomber ce qu'il appelle la teneur de la grande tradition, Jaspers a trouvé, me semble-t-il, le mot le plus impitoyable ; il la définit, en effet, comme « un sérieux qui débouche sur le vide ».

Tous ces maux sont bien connus de ceux qui considèrent la philosophie contemporaine. Lorsqu'on envisage l'évolution à venir de cette philosophie, on échappe difficilement à de sombres pronostics. En vérité nous ne savons absolument rien de ce que sera cette évolution et nous ignorons tout des forces intérieures qui permettront peut-être à la philosophie de connaître un authentique renouveau ; car l'acte philosophique est par nature quelque chose de secret, de non-professionnel, qui ne se reflète jamais peut-être – jamais du moins de façon immédiate – dans la littérature philosophique. Plus que le « proche avenir », on peut assurément soupçonner ce que sera la « fin des temps », cette époque à laquelle on ne saurait assigner aucune date, mais vers lequel se dirige secrètement la flèche de tout présent et qui, par conséquent, ne nous est pas entièrement inconnue, dans la mesure où, comme croyants, nous attachons quelque valeur à la prophétie apocalyptique. Mais *l'Apocalypse* nous parle bien de puissance politique, d'économie, de propagande ; la description qu'elle donne de l'état final ne comporte rien qui concerne la philosophie. En fait il ne serait pas très surprenant qu'à la fin des temps, lorsque régneront la sophistique et la dégénérescence pseudo-philosophique, la vraie philosophie retourne à son unité originelle

avec la théologie et perde ainsi sa grandeur distincte et autonome, que se réalise de nouveau la mutuelle inclusion des énonciations philosophique et théologique concernant le monde, non point certes, comme autrefois, sur un mode « naïf », mais au niveau d'une nécessité douloureusement réfléchie. Il se pourrait donc, en d'autres termes, qu'à la fin des temps historiques, le fondement radical des choses et le sens de l'existence, thèmes propres de la philosophie, fussent oubliés de tous, sauf du croyant.

Liberté et inquiétude de la foi¹

Il est bien des choses auxquelles l'homme peut être contraint et il en est tout autant qu'il peut faire de mauvais gré. Mais on ne peut croire que si l'on veut croire. La confiance que mérite quelqu'un peut être sans doute si évidente qu'on soit forcé de penser : J'ai tort de ne pas le croire, « il faut » que je le croie. Mais ce dernier pas ne saurait être franchi qu'en pleine liberté, ce qui signifie qu'on peut aussi ne pas le franchir. Les arguments peuvent être en nombre suffisant pour m'assurer qu'un homme est digne de foi ; aucun argument ne peut cependant me contraindre à le croire².

Sur ce point l'unanimité est surprenante, de saint Augustin et de saint Thomas à Kierkegaard, Newman et André Gide. La formule de saint Augustin – dans le Commentaire de saint Jean – est très célèbre : *Nemo credit nisi volens*, « Personne ne croit, si ce n'est de plein gré »³. Kierkegaard déclare qu'un homme peut beaucoup pour un autre, mais que « lui donner la foi », cela, « il ne le peut pas »⁴. Sous des formules différentes, Newman reprend souvent la même idée, que la foi est tout autre chose que le résultat d'une argumentation théorique, qu'elle n'est justement pas *a conclusion from premises* : « Dès que tu es convaincu que tu devrais croire, la raison a joué son rôle ; ce qui est maintenant nécessaire pour croire n'est pas un argument, mais un acte de volonté. »⁵. Et, dans les toutes dernières notations du *Journal*, on peut lire sous la plume de Gide que les paroles du Christ sont plus éclairantes qu'aucune autre parole humaine, mais que cela ne suffit pas, semble-t-il, pour qu'on devienne chrétien ; et Gide d'affirmer que finalement « il ne croit pas »⁶. Tout cela signifie clairement que c'est une chose de trouver ce qu'un autre a dit « intéressant », « sage », « important », « magnifique », « génial » ou tout simplement « vrai », mais que c'est tout

¹ Traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, fév. 1962, n°169, p. 7-15 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande du chapitre 3 (p. 213-219) et du chapitre 5 (p. 225-229) de *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat* (1962), Leipzig, Jakob Hegner et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 4 : *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg, Felix Meiner, 2006, p. 198-255.

² Christian PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1908-1916, vol. VIII, p. 127 s.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, XVII-XXXIII, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, p. 487 : « Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens, credere non potest nisi volens ».

⁴ Søren KIERKEGAARD, *L'attente de la foi : discours édifiant pour le jour de l'an*, trad. du danois par Nelly Vial-Laneix, Genève, Labor et Fides, 1967 [1843], p. 49.

⁵ John Henry NEWMAN, *Lettre à Mrs. W. Froude du 27 juin 1848*, cité dans Wilfrid WARD, *The Life of J. H. Cardinal Newman*, Londres, New York, Longmans, Green and Co, 1912, vol. I, p. 150.

⁶ André GIDE, *Ainsi soit-il ou les jeux sont faits*, Paris, Gallimard, 2001 [1952], p. 174.

autre chose d'accepter la même affirmation sur le mode de la *foi*. Pour qu'il y ait cette autre chose, la foi, il faut « en outre » un libre assentiment ; la foi repose sur le vouloir⁷.

Et comment en serait-il autrement ? Lorsque celui qui sait déclare : « Il en est ainsi et non autrement », il ne parle de la sorte que parce que la réalité même des choses se révèle à lui ; c'est la vérité qui le contraint à poser cette affirmation. La « vérité » n'est rien d'autre que la manifestation de l'être. Mais, pour celui qui croit, il n'existe aucune manifestation de ce type. La vérité, par conséquent, ne le force pas à accepter la réalité des choses. Ce qui le pousse à croire est plutôt la claire vision qu'il est *bien*, sur le témoignage de quelque autre personne, de tenir la réalité des choses pour vraie et effective. Mais ce qui correspond au bien n'est pas la connaissance, c'est la volonté⁸. Ainsi, chaque fois que quelqu'un croit, au sens strict du terme, ce qui est en jeu de façon particulière est le vouloir, le vouloir de celui-là même qui croit. De même, dans la connaissance de foi, la volonté occupe le premier rang, c'est elle qui joue le rôle le plus important⁹. Si je crois, ce n'est point que je voie, que je discerne, que j'infère quelque chose de vrai ; mais parce que je veux quelque chose de bien.

Or il n'est guère possible de s'exprimer de la sorte sans être tout aussitôt inquiet des mille inévitables malentendus auxquels on s'expose, que précisément on encourage et provoque. On ne parlera ici que des plus communs d'entre eux.

S'il est bien vrai que celui qui croit n'est pas déterminé à croire « par la puissance cognitive, mais par le vouloir »¹⁰, il faut alors se demander ce qui est, à proprement parler, voulu, à quoi tend ce vouloir, quel en est l'objet. – On a répondu que le voulu serait précisément l'acte même de croire ; celui qui croit croirait parce qu'il *veut* croire. Mais cette réponse est absolument étrangère à tout ce qu'enseigne la doctrine occidentale de la foi quant au rôle de la volonté. Naturellement il n'est pas impossible qu'il existe parfois, du point de vue psychologique, un tel « vouloir croire ». Et le pragmatisme n'a pas tort d'affirmer que la foi correspond à un besoin de la nature humaine. Mais il est absurde de supposer que la justification de la

⁷ « (Fides) quae in voluntate est. » AUGUSTIN D'HIPPONE, *La prédestination des saints*, V, 10, in *Œuvres complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2002, p. 997. Voir aussi THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, II-II, q. 6, 1, ad 3.

⁸ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *op. cit.*, II-II, q. 5, 2 : « Intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat [...] sed propter imperium voluntatis moventis intellectum. ». THOMAS D'AQUIN, *Quæstiones Disputatæ De Veritate*, édition Leonine, vol. 22 (3 vol.), Rome, Editori di San Tommaso, 1975-1976, q. 14, a. 3 : « Credere [...] non habet assensum nisi ex imperio voluntatis. ».

⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Paris, Cerf, 1993, III, q. 40 : « In cognitione [...] fidei principalitatem habet voluntas. ».

¹⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *op. cit.*, II-II, q. 2, a. 1, ad 3 : « Intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. ».

foi pourrait reposer sur le simple fait qu'elle satisfasse ce besoin¹¹. Celui qui pense de la sorte a, tout au contraire, déjà renoncé à toute véritable justification ; il a déjà légitimé le soupçon selon lequel la foi serait une chose purement irrationnelle, une indélicatesse intellectuelle, une attitude insoutenable eu égard aux devoirs de l'esprit envers la vérité. – À plus forte raison, on ne saurait aucunement prendre en considération l'idée que le primat du vouloir dans l'acte de foi signifierait que celui qui croit désire pouvoir se comporter effectivement selon ce qu'il croit. Ainsi, si je crois à une vie éternelle, ce serait simplement parce que je veux qu'il y ait une vie éternelle ! Hypothèse impensable, et qui ne mérite pas qu'on perde son temps à l'examiner. Il est admis, bien sûr, de longue date, que la connaissance de celui qui croit s'oriente vers ce qu'il espère et vers ce qu'il aime¹². Un acte de foi est dans une large mesure, par conséquent, un engagement volontaire par rapport au contenu même de la croyance en jeu. La foi, en tant qu'acte humain vivant, n'est possible que si le contenu de la croyance est senti par l'homme comme quelque chose qui le concerne réellement, comme un objet d'espérance, de désir, d'amour et, en ce sens, comme un but volontaire. Mais ce n'est certainement pas à cette volonté-là qu'on songe lorsqu'on affirme que l'adhésion de foi résulte du vouloir.

La question reste donc ouverte : à quoi se rapporte le vouloir qui caractérise spécifiquement la foi, s'il est vrai que ce vouloir ne vise ni l'acte de la foi ni son contenu ? La réponse est que le vouloir de celui qui croit vise la personne du témoin et du garant.

Arrivés à ce point, nous sommes sans doute contraints de corriger quelque peu l'idée trop étroitement activiste que nous nous faisons habituellement de la volonté. Vouloir ne signifie pas seulement : « se décider à agir selon des motifs »¹³ ; vouloir n'est pas seulement vouloir *faire* ; la volonté ne vise pas seulement quelque chose qui doit d'abord être « produit » et qui, par conséquent, n'est pas encore effectif. Comme le disaient les Anciens, le vouloir implique encore autre chose, à savoir : que l'on « veut », que l'on accepte, que l'on aime ce qui est déjà effectif. Aimer, c'est, à l'égard de l'être de l'aimé, déjà présent devant moi, accomplir un acte par lequel je participe à sa perfection et j'y ajoute quelque chose. Au reste l'on s'exprime de façon encore insuffisante en supposant que, selon l'idée qu'on se fait traditionnellement du vouloir, l'amour viendrait pour ainsi dire s'y adjoindre « de surcroît » ; dans cette conception

¹¹ Voir William JAMES, *La volonté de croire*, trad. de l'anglais par Loys Moulin, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005 [1896], p. 84ss., 107 [*The Will to Believe and Other Essay in Popular Philosophy*, New York, Dover Publications, 1956, p. 55ss., p. 82-83].

¹² THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., I-II, q. 62, a. 4 : « Per fidem apprehendit intellectus quae sperat et amat. ».

¹³ Johannes HOFFMEISTER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner, 1955² [1944], p. 670.

traditionnelle, l'amour est conçu, au contraire, comme l'acte originaire du vouloir, comme la structure fondamentale de tout vouloir, comme la source immanente de toute pulsion volontaire¹⁴.

Encore une fois, par conséquent, à la question : Que veut celui qui croit en croyant ?, il faut répondre : C'est le garant et le témoin qu'il accepte, qu'il aime, qu'il « veut », *du fait même* que, suivant sa parole, il tient pour vrai ce que dit ce garant et ce témoin. Cet acte de la puissance d'assentiment, tout à fait libre et qui échappe à toute contrainte, auquel rien ne peut me forcer, ni l'évidence de la réalité présente sous mes yeux, ni la force de quelconques arguments, cette attitude de celui qui croit, qui se retourne vers le témoin en qui il croit, avec confiance, en le reconnaissant, en s'efforçant d'entrer avec lui en communauté, – voilà exactement où réside, dans la foi, l'« élément volontaire ».

Le grand théologien allemand Matthias Joseph Scheeben¹⁵ a exprimé cette liaison dans une phrase un peu longue qui peut sembler d'abord passablement scolastique et démodée, mais dont la formulation est tout ensemble très vivante et surtout extrêmement précise :

L'assentiment (*assensus*) de l'intellect à la vérité attestée n'est possible que dans la mesure où, et par le fait que la volonté désire comme un bien et veut réaliser le consentement (*consensus*) ou l'accord avec le jugement de celui qui parle, la participation à et la communion en sa connaissance, par conséquent une union spirituelle avec lui, et qu'ainsi elle meut l'intellect à prendre appui sur l'intelligence du témoin comme sur la sienne propre, *en sorte qu'à l'égard de ce que l'autre connaît, et que lui-même ignore, il ait exactement le même comportement qu'à l'égard de ce qu'il connaît lui-même*¹⁶.

Ainsi le « bien » que vise le vouloir de celui qui croit est la communauté avec lui qui, comme témoin oculaire ou parce qu'il sait, dit : « Ainsi en est-il » ; c'est la communauté qui justement se réalise et se vit par le fait que celui qui croit, en répétant cet « Ainsi en est-il », accepte comme vérité ce que dit l'autre, et cela *parce qu'il le dit*. C'est ce qu'exprime sans doute, de la façon la plus condensée, la formule de Newman dans ses

¹⁴ THOMAS D'AQUIN, *De Caritate in Quaestiones disputatae de virtutibus*, éd. P. Bazzi et al., Marietti, 1965¹⁰, p. 707-828 (traduction partielle dans *bref résumé de la foi chrétienne – Compendium theologiae*, trad. du latin par Jean Kreit, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985), q. 2 : « Amor est principium omnium voluntariorum affectionum. » ; voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., I, q. 20, a. 1.

¹⁵ Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. I, édité par Martin Grabmann, Freiburg, Herder, 1948² [1873], p. 291, n°633.

¹⁶ La phrase soulignée est une citation de THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le De Trinitate de Boèce*, in *Opusculs de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vivès, 1858, vol. 7, III, 1 : « ut stet illis quae alius scit et sunt sibi ignota, sicut his quae ipse cognoscit ».

Allocutions universitaires d'Oxford : *We believe because we love*, « Nous croyons parce que nous aimons. »¹⁷.

Communauté, union spirituelle, amour, – voilà de bien grands mots assurément. Et l'on pourrait peut-être se demander avec quelque inquiétude s'ils ne sont pas quelque peu emphatiques, puisqu'il ne s'agit, finalement, que de quelque chose d'aussi banal que la confiance mutuelle que s'accordent journallement les hommes dans leurs relations habituelles. Et cependant il n'est guère contestable que même le grand mot « amour » n'est pas inadéquat à cette réalité de fait. Pour s'en convaincre de façon claire, peut-être faut-il d'abord considérer la chose sur le fond obscur d'une image opposée, d'une réalité capable de faire contraste avec elle. Point n'est besoin pour cela de recourir à une difficile opération mentale ; cette réalité contrastante nous est tout à fait familière. Je pense à la vie en commun des hommes sous un régime de violence, où, selon la formule courante, personne ne peut plus se fier à personne, où il n'y a plus place, par conséquent, pour aucune communication entre esprits de bonne foi, où s'installe cette sorte de mauvaise taciturnité qui est celle plutôt d'hommes frappés de mutité que d'hommes qui se taisent. Il faut avoir fait de telles expériences pour s'apercevoir que, si les hommes peuvent entretenir entre eux des conversations ingénues, il n'y a rien là qui aille de soi et c'est, tout au contraire, une chose bien surprenante. Grâce à un contraste de ce genre on se rend compte tout à coup tout ce qu'il faut de véritable lien entre les hommes, de mutuelle acceptation, de vraie communauté pour que se réalise le simple fait que l'un écoute l'autre, se fie à lui, « croie » en lui. Bien entendu il ne faut pas succomber à la tentation du romantisme, et on ne doit jamais abuser des grands mots. Mais il ne faut pas non plus se dissimuler que quiconque parle loyalement à un autre, même s'il ne se confie pas encore intimement à lui, tend bien la main et fait l'offre d'une communauté, comme, d'autre part, quiconque l'écoute de bonne foi accepte l'offre et saisit la main tendue. Or c'est justement cette attitude par laquelle la volonté se tourne vers autrui – et pour laquelle « amour » est sans doute, on l'accorde, un terme un peu emphatique, mais bien loin d'être tout à fait inadéquat –, c'est cette acceptation confiante du partenaire qui permet que se réalise une communauté de possession impossible à obtenir par aucun autre moyen, et grâce à quoi celui qui écoute reçoit sa part des connaissances que possède celui qui sait.

¹⁷ J. H. NEWMAN, *Sermons universitaires. Quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843*, trad. de l'anglais par Paul Renaudin, Genève, Ad Solem, 2007, sermon XII, paragraphe 20, p. 262 [*Fifteen sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843*, London, Longmans, Green and co, 1918, p. 236 : « *We believe, because we love* »].

Le principe théologique selon lequel la foi met l'homme en contact avec le savoir même de Dieu¹⁸ désigne très exactement la chance qui s'offre à tous ceux – mais à eux seuls – qui croient en un Être digne de foi : celle d'être mis en état, grâce aux yeux de Celui qui voit immédiatement, d'apercevoir des réalités qui resteraient toujours inaccessibles à leur propre regard. Mais c'est là le fruit de cette offrande amoureuse qui est, non seulement la base sur quoi repose la foi, mais bien plutôt ce qui, tout simplement, fait d'elle une vraie foi.

Ainsi, aucun de ceux qui croient n'est *forcé* de croire ; la foi est, par nature, un acte libre. Comprendre qu'un témoin est digne de foi ne saurait jamais contraindre personne à croire, et cette réalité de fait, dont le caractère évident peut très bien s'imposer à celui qui sait, manque précisément à celui qui croit. En croyant, celui qui croit est, par conséquent, toujours libre. Au reste il suit de là que la foi est, dans une mesure très particulière, un phénomène difficile à scruter. Toute foi est par nature voisine du mystère, apparentée au mystère, non seulement la croyance religieuse en une Révélation, mais même l'acte mutuel par lequel les hommes s'accordent foi les uns aux autres, et cela parce que tout acte de cet ordre naît de la liberté.

Celui qui croit pourrait, par conséquent, prendre une autre attitude ; il pourrait ne pas croire. Mais comme, d'autre part, il n'est de « certitude » que là où toute autre possibilité semble exclue, il faut s'attendre, d'entrée de jeu, à ce que la notion même d'une *certitude de foi* n'aille pas sans graves difficultés.

On a défini la « certitude » de bien des façons ; il me semble qu'on peut réduire ces définitions à deux types fondamentaux. Les uns entendent par certitude « un assentiment ferme, c'est-à-dire qui exclut tout doute et est posé comme définitif »¹⁹. On voit immédiatement qu'il appartient à la nature même de la foi, et non pas seulement de la foi religieuse, d'être, en ce sens, parfaitement certaine. Il est conceptuellement exclu que foi et incertitude puissent coexister. – L'autre définition, également usuelle, assimile la certitude à un « assentiment ferme, fondé sur l'évidence de la réalité même des faits »²⁰ ; cette évidence signifie ici que la réalité des faits est patente et que le sujet, d'autre part, en a subjectivement la claire connaissance. En ce sens, il va de soi que le croyant ne possède jamais une

¹⁸ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 14, a. 8 : « Fides, quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum ».

¹⁹ Walter BRUGGER & Harald SCHÖNDORF (éd.), *Philosophisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1947, p. 132.

²⁰ *Ibid.*

telle certitude, car croire, c'est précisément accepter sans réserves, comme vraie et effective, une réalité de fait qui n'est aucunement patente.

Cette étonnante juxtaposition du certain et de l'incertain, qui non seulement caractérise, mais qui précisément constitue la situation intérieure du croyant, mérite d'être examinée de plus près. Saint Thomas résume cette réalité à double visage dans une formule concise, en disant que la foi possède *aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis*, un élément de perfection et un élément d'imperfection²¹, la perfection consistant dans la fermeté de l'assentiment, l'imperfection dans l'absence de vision, – d'où résulte chez le croyant la persistance d'une « inquiétude d'esprit »²².

Ce que nous traduisons ici par « inquiétude d'esprit », saint Thomas l'exprime, en latin, par le terme *cogitatio*. Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur le sens de ce mot, qu'on imagine ne faire guère difficulté. Mot si important que la tradition l'a retenu pour donner du concept « foi » la plus brève définition qui soit : *cum assensione cogitare*²³. La traduction « penser avec assentiment » ne serait pas seulement vague et incolore, elle laisserait évidemment échapper la véritable signification d'une formule précise qui, saint Thomas le déclare expressément, caractérise pour lui de façon *exhaustive*²⁴ la structure même de l'acte de foi. Il convient donc de déterminer avec autant de précision que possible le sens que prennent ici les termes *cogitare* et *cogitatio*. Ils signifient une attitude de quête et de recherche, une réflexion et une délibération qui précèdent la décision, une manière de suivre à la trace, de poursuivre par la pensée quelque chose qu'on n'a pas encore définitivement trouvé²⁵, – tout ce que nous voudrions exprimer d'une façon quelque peu adéquate par la formule « inquiétude d'esprit ».

Ce qui caractérise, par conséquent, de façon distinctive, celui qui croit, c'est la liaison entre un assentiment définitif et néanmoins la persistance d'une *cogitatio*, la juxtaposition d'un repos et d'une inquiétude. – Une seule

²¹ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 14, a. 1, ad 5 : « Fides habet aliquid perfectionis et aliquid imperfectionis : perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum ; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis in mente credentis. »

²² *Ibid.* : « Motus cogitationis in ipso remanet inquietus. »

²³ On trouve cette formule chez AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Prédestination des saints*, op. cit., II, 5, p. 988 ; THOMAS D'AQUIN appuie expressément son analyse de l'acte de foi sur cette formule : voir *Somme théologique*, op. cit., II-II, q. 2, a. 1.

²⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., II-II, q. 2, a. 1 : « In hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere. » ; *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombarid episcopi parisiensis*, édité par Pierre Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1933, livre III, d. 23, a. 2, q. 2, 1 : « Cum assensione cogitare separat credentem ab omnibus aliis. ».

²⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., II-II, q. 2, a. 1 : « Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. » et I, q. 34, a. 1 ad 2 : « Cogitatio [...] proprie in inquisitione veritatis consistit, quae in Deo locum non habet. ».

attitude est exclue par toute inquiétude d'esprit : l'assentiment qui se fonde sur un immédiat discernement ; lorsque la réalité de fait s'offre aux yeux, aucune incertitude n'est possible ; celui qui *voit* est parfaitement tranquille et sans inquiétude. Il est clair d'autre part que *douter* et *opiner* s'accompagnent d'inquiétude d'esprit. Mais qu'en est-il d'un *savoir* qui repose sur une inférence ? La conclusion d'une démonstration est « sue ». Pour elle le mouvement discursif d'allée et venue, l'« inquiétude » de l'argumentation appartiennent au passé, et cependant cette inquiétude reste latente dans le résultat du savoir, comme sa condition constante. Mais, dans la *foi*, les deux éléments – assentiment et inquiétude d'esprit – sont à égalité²⁶, avec la même justification, simultanés, aussi puissants l'un que l'autre : « Le mouvement [de l'esprit] n'est pas encore apaisé ; il reste toujours en lui, bien plutôt, une réflexion et une enquête sur ce qu'il croit, – encore que pourtant il accorde son assentiment de la façon la plus ferme (*firmissime*), à ce qu'il croit »²⁷. Le « encore que » indique le caractère explosif de la liaison. Il ne s'agit pas proprement d'une juxtaposition, mais bien plutôt d'une sorte d'affrontement : recherche inquiète qui se poursuit *en dépit* d'un assentiment inébranlable.

On est surpris de constater avec quelle franchise sans détours un théologien comme saint Thomas décrit, dans l'acte de foi, cet élément d'incertitude. Ce qui distingue, par sa nature même, la foi de la vision et du savoir, c'est précisément, dit-il, qu'elle puisse faire place au doute²⁸. Mais le doute n'est possible que parce que la puissance cognitive de celui qui croit n'a pas effectivement reçu pleine satisfaction, parce que l'esprit, lorsqu'il croit, se meut non sur son propre terrain mais sur un sol étranger²⁹.

« Doute » et *cogitatio* sont évidemment deux réalités distinctes. Le doute empêche l'assentiment d'être tout à fait sans réserve ; or ce qu'on entend ici par « inquiétude d'esprit » n'entre justement en jeu qu'à partir du moment où l'assentiment de foi est inconditionnel et illimité. Mais c'est ce qu'il faut préciser davantage, sur un exemple concret. Supposons qu'un homme qui revient au pays natal m'apporte une nouvelle concernant mon frère qui passe pour mort. Avant l'arrivée de ce témoin, je n'éprouvais proprement aucune inquiétude, car je m'étais résigné à ce que je croyais définitif. Tout change brusquement dès que je reçois la nouvelle ; désormais ce qui importe surtout, c'est de savoir si je dois y croire, ou non. Mais il s'agit d'une tout autre sorte d'inquiétude que celle que nous essayons ici de décrire. Dès que j'ai décidé de tenir pour vraie la nouvelle que je reçois, l'inquiétude que j'avais d'abord *disparaît* totalement. Dès le

²⁶ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 14, a. 1 : « In fide est assensus et cogitation quasi ex aequo. ».

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* : « In credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet. ».

²⁹ *Ibid.*

moment où je crois, je ne m'inquiète plus de la valeur du témoin ; et je ne m'inquièterais pas davantage si j'avais décidé au contraire de ne pas croire. Mais maintenant, c'est de l'assentiment de foi que naît une nouvelle inquiétude. Une fois que j'ai tenu inconditionnellement pour vraie la nouvelle qui m'est apportée, et précisément parce que je la tiens pour telle, je n'ai de cesse de me faire une image de la réalité que cette nouvelle me révèle, mais qu'en même temps elle me dissimule. Et, avec cela, je sais bien que jamais je n'y réussirai. Telle est, précisément, cette « inquiétude d'esprit », qui ne peut provenir que de la certitude où je suis que ce que je crois est vrai, et qui constitue, par conséquent, un concomitant – impossible à négliger – de l'acte de foi lui-même. Le croyant, en ce sens, est nécessairement un inquiet. Comme le dit saint Thomas, « la connaissance de foi, loin d'apaiser le désir, l'augmente bien plutôt »³⁰.

Et cependant il faut rappeler, une fois de plus, l'autre face de la médaille, qui n'est pas de moindre importance : dans la mesure où il s'agit bien d'une véritable foi, cette « inquiétude d'esprit » n'affecte aucunement ni ne limite la fermeté de l'assentiment donné par le croyant à la vérité de ce qu'il croit. Mais, en évoquant ici cette fermeté, nous ne songeons pas seulement au caractère inébranlable de la décision, une fois qu'elle a été librement prise, nous songeons également à la tranquille assurance avec laquelle l'esprit tourne son regard vers la réalité qui, sous l'énonciation qu'en donne le témoin, sans doute se dissimule mais aussi se révèle. Car c'est bien une réalité que vise l'acte de foi, non pas une nouvelle ou un message : « Il ne s'arrête pas à ce qui est dit, mais à ce qui existe »³¹. À cette réalité effective, la participation du croyant est, en un sens, totale ; il entre en contact avec elle, elle devient pour lui actuelle et présente, – toujours davantage à mesure que, parce qu'il s'identifie amoureusement au témoin, il peut connaître cette réalité par les yeux de ce témoin et de son point de vue même.

C'est pourquoi les grands maîtres ne se font aucunement scrupule de briser par instants les barrières verbales qu'ils ont eux-mêmes établies et d'appeler la foi « connaissance », « vue » et « savoir »³², ou encore de parler d'une « lumière de foi » par laquelle « on voit ce qu'on croit »³³.

Assurément il ne se peut point que la certitude du croyant dépasse celle des deux facteurs qui servent de base à sa foi : la faculté de discernement qui appartient au témoin, et la confiance que mérite ce

³⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, op. cit., III, q. 40 : « Cognitio [...] fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit. ».

³¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., II-II, q. 1, a. 2 ad 2 : « Actis [...] credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. ».

³² THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 14, a. 2 ad 15.

³³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., II-II, q. 1, a. 4 ad 3 : « Lumen fidei facit videre ea quae creduntur. ».

témoin. Aussi bien, lorsque les anciens maîtres qui ont écrit sur la foi ne cessent de redire que la foi apporte une certitude qui l'emporte infiniment sur celles du savoir et de l'intelligence³⁴, il ne faut pas oublier sur quel fondement repose une telle affirmation. Ce qui rend incomparablement plus assurée la certitude de foi, ce n'est point le fait qu'il s'agisse précisément d'une certitude *de foi*, mais c'est que le croyant se réfère à un Témoin dont le pouvoir de discernement et la véracité transcendent infiniment toute mesure humaine. Si la foi est plus sûre que tout discernement humain concevable, ce n'est pas en tant qu'elle est foi, mais en tant qu'elle se réclame à bon droit d'une *Parole de Dieu*.

³⁴ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombard episcopi parisiensis*, op. cit., III, d. 23, a. 2, q. 2, 3.

La difficulté de croire¹

Lorsqu'on évoque les raisons positives et négatives qui jouent dans le domaine de la foi, ce qui embrouille les choses est que la foi, au sens précis du terme, ne repose aucunement sur des raisons, en tout cas point sur des arguments de fait, susceptibles de formulation, et que, par conséquent, de tels arguments ne sauraient non plus l'ébranler. Cette manière de parler est naturellement très équivoque, mais précisément la chose elle-même est fort complexe. D'une part, lorsqu'elle concerne des réalités convenables, la foi, c'est évident, ne naît pas au hasard. Mais, d'autre part, la décision de croire n'est pas non plus simplement la conclusion d'une argumentation. On n'est jamais forcé de croire, par exemple, en vertu des lois de la logique. Par sa nature même la foi n'est pas une conclusion syllogistique contraignante. Au terme d'un calcul que j'opère je ne puis qu'adhérer sur le champ au résultat que j'obtiens. Il m'est absolument impossible, je ne suis d'aucune manière en état de m'opposer à la connaissance qui se manifeste ainsi à moi. Mais justement à celui qui croit, la réalité de fait à laquelle il adhère par la foi ne se manifeste point ; la vérité ici ne joue point un rôle nécessitant. Sans doute la véracité d'un autre – de celui qui m'assure que la réalité correspond bien à ce qu'il affirme – peut être, dans une certaine mesure, mise à l'épreuve ; il peut y avoir, en tout cas, tant de motifs d'admettre la véracité d'un témoin qu'il serait déraisonnable – et peut-être même par surcroît inconvenant – de ne pas lui faire confiance et de ne pas le croire. Et cependant, même en ce cas, je ne suis pas *nécessité* à le croire. Entre la claire évidence contraignante qui concerne la véracité d'un homme et, d'autre part, la confiance et la foi qui lui sont effectivement accordées, un acte volontaire intervient, parfaitement libre et auquel rien ni personne ne sauraient me contraindre. De même, on a beau me montrer, de la façon la plus persuasive, la plus convaincante, que quelqu'un mérite d'être aimé, cela ne rendra point pour autant nécessaire que j'aime cet homme. On peut accorder à contre-cœur qu'une chose est bien telle ou telle, on ne peut aimer à contre-cœur, ni croire à contre-cœur. C'est déjà ce que disait saint Augustin dans son commentaire de saint Jean : *nemo credit nisi volens*,

¹ Traduit par Maurice de Gandillac et publié dans *La foi aujourd'hui*, in Les cahiers de la revue *La Table ronde*, Paris, Société d'Éditions et de Publications Artistiques et Littéraires, 1968, p. 90-99 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Ce texte fut écrit par l'auteur en vue d'un débat télévisé avec le Dr. Lutz Besch, retransmis par la chaîne *Freies Berlin* en mai 1969. Il a été publié sous le titre « Über die Schwierigkeit, heute zu glauben », in *Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden*, München, Kösel, 1974 [1969], p. 11-24 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 7 : *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 177-187.

personne ne croit que de plein gré. Reposant par nature sur la liberté et issue de la liberté, la foi – comme d’ailleurs aussi déjà, dans les échanges quotidiens entre les hommes, en deçà même du plan religieux, la simple transmission des croyances – est un phénomène qui, en un certain sens, demeure réfractaire à toute explication ; qui, à tout le moins, est proche du mystère et possède avec lui des affinités.

C’est justement ce qui rend concevable, ou du moins plus concevable, sur le plan de la foi et aussi de l’incroyance, le caractère spécifiquement scabreux de tout renvoi à des raisons, à des arguments de fait. Dans toute croyance ce qui est décisif n’est point la réalité de fait, laquelle alors pourrait se fonder ou se réfuter de manière plus ou moins contraignante ; ce qui est décisif est l’élément personnel, la rencontre entre la personne du témoin, qui certifie que telle réalité de fait est vraie, avec la personne du croyant qui, en admettant cette réalité, fait confiance à la personne du témoin. Cela n’a rien à voir, si peu que ce soit, avec un irrationalisme. Il s’agit simplement de voir ; une personne et ses qualités, par exemple sa véracité, nous sont connaissables et saisissables de tout autre manière que, par exemple, un fait naturel que nous avons à mesurer avec exactitude.

Socrate a dit une fois qu’il se faisait fort de reconnaître infailliblement un homme qui aime. Comment se fait pareille reconnaissance ? À cette question personne, pas même Socrate, n’a pu donner une réponse rationnellement justifiable. Et néanmoins Socrate eût assurément convenu qu’il s’agit, non certes d’un simple sentiment subjectif, d’une impression purement irrationnelle, mais d’une vraie connaissance objective, née d’une rencontre avec le réel. À cet égard pourtant quelles raisons invoquer ? Des raisons, tout compte fait, qui paraissent plausibles à un autre, voire à tout un chacun ? Ainsi, comme on pouvait s’y attendre au plus haut point, en ce qui concerne la naissance de la foi – croire signifie d’abord et toujours croire en quelqu’un – il existe également des modes infiniment nombreux d’assurance, qui peut-être n’ont de signification que pour cet individu déterminé, alors que pour un autre, pour un troisième, ils ne signifient absolument rien. C’est pourquoi l’on conçoit fort bien, encore que ceci soit toujours derechef oublié, que la décision de foi se situe dans l’histoire personnelle du croyant lui-même. C’est en regardant la cathédrale de Rouen que tel homme brusquement reçoit la certitude que cette « richesse » doit être le signe de la Révélation divine, alors que tel autre, comme le raconte Simone Weil en ce qui la concerne elle-même, accepte la nécessité du Christ lorsque, sur le visage d’un jeune communiant, il voit briller, tout ému, la proche présence de Dieu. Qui donc entreprendrait de juger le poids, la valeur de pareilles raisons ? C’est à mon sens ce qu’il faudrait avoir clairement compris *avant* d’en venir – ce qui naturellement est sensé et possible – à évoquer des arguments formulables. À ce niveau

c'est avant tout de *contre*-arguments qu'il doit s'agir, d'objections, de difficultés.

Le commun dénominateur de toute une catégorie de difficultés qui s'opposent à la foi consiste, me semble-t-il, dans une certaine représentation qu'on se fait de la pensée critique, ou plutôt dans la conscience qu'on éprouve d'être nécessairement « critique » en un sens très déterminé, sous peine de se rendre coupable de malhonnêteté et d'improbité intellectuelles. Pour parler bref, penser de façon critique signifie ici ne rien admettre, ne rien accepter comme vrai et effectif qui ne soit exactement démontrable. Pour la conscience commune cette conception normative va désormais tellement de soi que je puis bien penser qu'en m'écoutant quelqu'un va se demander avec surprise comment un homme moderne, doué de pensée, pourrait jamais se dispenser d'une telle exigence. Quelle autre attitude pourrait-on lui conseiller ou lui suggérer ? À cette question je répondrais ainsi : aussi longtemps que quelqu'un interroge et cherche en tant que savant, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il explore, sous un aspect spécial, particulier, un domaine clairement défini du réel – lorsqu'il s'efforce, par exemple, de découvrir l'agent d'une certaine maladie infectieuse, ou lorsqu'il essaye de déterminer ce qui se passe à proprement parler, du point de vue physiologique, au moment précis où un homme meurt, – il est tenu de fait à cette notion normative de la pensée critique. S'il veut rester fidèle à ses responsabilités de savant, il n'a rien le droit d'admettre qui ne soit positivement vérifiable. Mais, pas plus qu'il ne peut se soustraire à ce mode de considération scientifique, pas davantage elle ne suffit à représenter tout entière la vie spirituelle de l'homme. Celui dont l'existence se situe sous la pleine impulsion vitale de l'esprit s'interroge insatiablement sur le *tout* du réel et sur la cohésion *intégrale* du monde. Même s'il se trouve d'abord en présence d'un phénomène ou d'un événement tout à fait spécial et concret, il veut savoir comment ce phénomène ou cet événement se situe en dernier ressort sous *tous* ses aspects pensables. Il ne lui suffit point, par exemple, d'apprendre ce qu'est la mort du point de vue *physiologique* ; il veut, autant que faire se peut, connaître le fait complet, *the complete fact*, selon la formule du philosophe de Harvard Alfred North Whitehead. Son souci est qu'aucun élément du réel ne soit dissimulé, négligé, oublié, subtilisé, – ce qui pourrait *aussi* fort bien advenir si de lui-même l'esprit se limitait à ce qui est susceptible d'exacte démonstration. C'est ici qu'intervient une autre forme d'attitude critique, où « être critique » signifie avant tout ne laisser échapper aucun élément dans la recherche du vrai et, par conséquent, préférer une assurance moins exacte à un manque possible de contact avec le réel.

Pareille ouverture à la totalité est assurément une entreprise ambitieuse et de réalisation malaisée, non qu'elle implique des exigences particulières de formation, mais parce qu'elle présuppose une impartialité

d'âme beaucoup plus rare que l'objectivité dite scientifique. Il faut, en effet, que s'ouvrent dans l'âme les plus secrètes facultés de réponse, et notre vouloir conscient n'est peut-être plus capable de cette ouverture. Pour désigner pareille attitude le terme qui convient le mieux est sans doute la *simplicitas* biblique, cette simplicité du regard par laquelle notre corps tout entier se trouve ensuite illuminé.

Il va de soi qu'une telle attitude n'a rien à voir avec une quelconque neutralité passive. Sa réalisation exige au contraire une énergie sans frein et, en même temps, la plus extrême sensibilité et vigilance sismographique du cœur. Car infiniment nombreuses et secrètes sont les possibilités de se fermer soi-même, assez souvent à peine accessibles à notre propre conscience. Il existe, par exemple, un défaut d'ouverture qui, sans aucun geste de dénégation expresse ou de refus, n'est au fond qu'une simple *inattention*. Gabriel Marcel pense qu'aujourd'hui la vie elle-même tend à favoriser, voire à imposer cette sorte d'inattention qui en fait, rend la foi, sinon impossible, du moins hautement problématique. Pascal a également souligné cette invitation à l'attention du cœur, qui nous est adressée, cette résistance à fournir face aux multiples possibilités de se fermer : « Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour vous laisser en repos. Mais si vous désirez de tout votre cœur la connaître ce n'est pas assez regardé au détail. »². On peut sans doute facilement, et presque avec bonne conscience, se tranquilliser auprès de ce que l'on sait déjà, mais celui qui cherche à saisir le *tout* et à le garder sous son regard espère toujours une lumière nouvelle. La vérité est le tout : celui-ci ne nous est jamais donné tel quel !

Qu'en est-il cependant de celui qui pense qu'il ne peut pas croire, ou de celui qui, tout simplement, ne veut pas croire ? Qu'en est-il de l'« incroyance » ? Alors que le discours chrétien use communément de ce vocable pour décrire la forme d'expression propre à l'esprit moderne, la grande théologie occidentale nous invite ici à la plus grande prudence.

Au sens strict du terme, l'incroyance est seulement cet acte de l'esprit par lequel, en toute réflexion, un homme refuse d'adhérer à une vérité qui, de façon suffisamment claire, s'offre à son regard comme Révélation, c'est-à-dire comme Parole de Dieu. On dira peut-être que c'est là un cas tout à fait exceptionnel et l'on demandera alors si l'incroyance existe, absolument parlant. En fait, le plus communément, ce qui s'oppose à la foi est, semble-t-il, cette profonde inattention que signale Gabriel Marcel, bien plutôt que l'incroyance résolue, laquelle peut-être s'interprète elle-même de façon tout à fait fausse.

Mais bien entendu l'on invoque aussi contre la foi toute une série d'objections et de difficultés intellectuelles, solides et clairement

² Blaise PASCAL, *Pensées* (1670), édition Brunschvig, Paris, Garnier, 1961, n°226, p. 133.

formulables, des difficultés spécifiquement modernes et qui à un homme d'aujourd'hui peuvent rendre, sinon impossible, du moins très malaisé de croire. L'un des contre-arguments les plus forts est, par exemple, celui-ci : pourquoi imposerait-on à l'homme empirique de ne point résoudre simplement ses problèmes à l'aide de ce qui lui est naturellement accessible, pourquoi faudrait-il nous renvoyer à des informations dont la vérité n'est pour nous jamais vérifiable et auxquelles, en admettant qu'elles doivent, absolument parlant, nous être communiquées, nous ne saurions donner, par conséquent, qu'une adhésion de foi ? À de pareilles interrogations l'on ne peut évidemment répondre qu'en évoquant l'essence de l'homme et sa véritable situation dans le tout du réel. Mais si cette situation est telle que l'homme se trouve par nature dans le champ de force d'une réalité purement et simplement supra-humaine, et qu'il puisse recevoir de cette réalité monition et information, en ce cas peut-on encore impunément prétendre que l'homme vive une fois pour toutes dans son monde clos ? Autrement dit, si l'homme est par nature un être aux frontières ouvertes, et si Dieu est un être capable de parole, la situation fondamentale de l'homme naturel implique justement par là même que Dieu l'interpelle. Sans doute, lorsqu'on en prend sérieusement conscience, pareille idée est choquante pour cet homme naturel. Comme l'écrit C. S. Lewis dans son livre sur le miracle, il est toujours effrayant de rencontrer une réalité vivante là où nous nous croyions tout à fait seuls :

Un Dieu impersonnel, bel et bien. Un Dieu du vrai, du beau et du bien, qu'on a derrière son propre front, mieux encore. Une force vitale informe à laquelle nous pouvons puiser, voilà qui nous satisfait parfaitement. Mais Dieu en personne, le Dieu vivant qui tire sur l'autre bout de la ficelle, qui s'approche peut-être de nous à une immense vitesse, le Chasseur, le Roi, le Fiancé, c'est tout autre chose. [...] Il vient un instant où les hommes qui ont touché vaguement aux problèmes religieux, qui ont, comme l'on dit, cherché Dieu, reculent, brusquement effrayés : L'aurions-nous trouvé ? Pis encore, nous aurait-il trouvés ? C'est alors une sorte de Rubicon. Tel le franchit, tel autre non. Mais, dès qu'on l'a franchi, l'on n'est plus à l'abri du miracle³.

À ces lignes de C. S. Lewis j'ajouterais seulement ceci : lorsque Dieu est réellement pensé comme un « qui » et non comme un « quoi », comme quelqu'un, par conséquent, qui peut parler, dès lors on n'est plus à l'abri de la Révélation. Et la seule réponse sensée que l'homme puisse faire à la Révélation, c'est la foi.

³ Voir Clive Staples LEWIS, *Miracles*, trad. de l'anglais par Suzanne Bray & Daniel Verheyde, Paris, Éditions Empreinte temps présent, 2018 [1947], p. 183 [*Miracles*, New York, MacMillan, Collier Books, 1978, p. 93-94].

Assurément l'on peut fort bien tenir la Révélation divine pour une chose en elle-même possible sans être pour autant forcé de penser qu'effectivement cette chose se soit produite. Bien entendu la foi n'a de sens que si Dieu a *effectivement* parlé. Mais sous quelle forme faudrait-il qu'absolument parlant se fît une telle communication divine ? « Une voix vint du ciel » : pour les contemporains de Dante, c'était là sans aucun doute encore une représentation intuitive qui ne posait aucun problème. Pour le contemporain d'Einstein, non seulement cette ingénuité est devenue impossible, mais elle n'est même plus permise. Il ne peut plus si facilement commettre l'erreur de penser Dieu comme un être intramondain qui vive pour ainsi dire dans l'espace, à côté ou même au-dessus des nuages. Par rapport à l'homme médiéval, nous avons la grande chance de nous représenter plus adéquatement la véritable transcendance de Dieu, laquelle n'implique cependant en rien que Dieu soit hors du monde, et cela même si le désarroi causé par la prétendue « absence de Dieu » s'est maintes fois compris lui-même comme un athéisme.

Soit, mais peut-on encore penser la Révélation, la Parole de Dieu adressée à l'homme, au sens absolu du terme, comme un événement concret, situé *hic et nunc* ? Saint Thomas, le dernier grand docteur de la Chrétienté occidentale encore unie, a décrit le devenir de la Révélation en des termes qui, je crois, peuvent survivre aux transformations de notre cosmologie. Ses formules, en tout cas, n'ont rien de « médiéval ». Pour lui la Révélation est la communication d'une lumière intérieure par laquelle la connaissance humaine devient capable d'apercevoir quelque chose qu'elle ne saurait encore apercevoir par sa propre lumière. Si claire soit-elle, cette image suggère en même temps que le tout premier instant de cette communication échappe nécessairement à toute représentation et à toute saisie. Le premier flamboiement, instantané comme l'éclair, que nous appelons inspiration, le surgissement originaire de la pierre sur la surface encore immobile de l'eau, ce caractère propre à la Révélation se situe au-delà de nos facultés de compréhension. Et la chose appartient presque au concept de Révélation. Mais pour que la Révélation soit achevée, point ne suffit qu'une Parole ait été dite. Il faut que cette Parole soit entendue et reçue par celui auquel elle s'adresse. Or la Révélation s'adresse à « l'homme », c'est-à-dire à *tous* les hommes. Mais ce rayonnement, cet achèvement de la Révélation, tel que l'entend la Chrétienté, s'effectue au fond de la manière la plus plausible du monde, de la même manière que, par ailleurs, l'humanité s'approprie de nouvelles vérités longtemps inconnues. Ce qui arrive toujours, en effet, c'est qu'un découvreur ou inventeur génial ou chanceux fait part aux autres d'un savoir qu'il vient lui-même tout juste de recevoir, par voie de communication, de publication, d'enseignement, de transmission, etc. Et il n'est en rien surprenant que nous rencontrions aussi ce même enchaînement et cette même structure chaque fois qu'une

tradition sacrée émet la prétention de percevoir et de présenter un message divin.

Encore ouverte reste naturellement la question décisive, mais de beaucoup la plus difficile, celle de savoir de quelle manière se pourrait démontrer cette prétention à être réellement une Révélation divine, une Parole de Dieu. À quoi reconnaît-t-on que ce qui se présente avec la prétention d'être Révélation divine est effectivement d'origine divine ? S'il est impossible de répondre à cette question de façon satisfaisante, on ne saurait alors s'attendre d'aucune manière à la présence d'une foi, c'est-à-dire de l'acte par lequel on tient pour vraie la Parole de Dieu. Disons plus : cette foi elle-même ne saurait en aucune manière se justifier.

Pour conclure je voudrais faire mention de quelques conditions et éléments de situation qu'il faut nécessairement considérer au préalable si l'on veut que la tentative même de répondre à ces questions ne soit pas d'entrée de jeu une entreprise désespérée.

Premier point : Il est assurément indispensable de discuter les arguments pour ainsi dire classiques (miracles, prophéties, authenticité des récits bibliques, Église en tant que phénomène historique, etc.), mais il est à peu près sûr que cette discussion ne conduira à rien si elle ne repose pas sur une méditation vivante, ayant pour objet la situation de l'homme dans le tout du réel.

Deuxième point : Il faut bien se convaincre que l'objectivité et l'ouverture ici exigées et dont nous parlions tout à l'heure ne s'instituent pas tout simplement d'elles-mêmes mais que, bien au contraire, l'on doit s'attendre au plus haut point qu'elles soient toujours menacées par les intérêts du sujet soucieux de son autonomie.

Troisième point : Il est en-deçà de toute vraisemblance que les moyens de connaissance dont dispose l'individu isolé, réduit à ses propres forces, suffisent à un éclaircissement solide quant à cette réalité de fait. Comme c'est aussi le cas dans les grandes circonstances du savoir, il s'agit là d'une tâche qui ne peut s'accomplir que *solidairement*, qui exige l'emploi et l'application de toutes les formes et ressources de l'effort cognitif accompli par les hommes participant au même travail, non pas seulement la puissance de progrès et de découverte, mais aussi la faculté de *mémoire*.

Un mot encore sur la situation intérieure de celui qui « sait », de l'homme cultivé, de l'intellectuel qui désire en même temps demeurer un croyant. Celui qui est arrivé à un certain degré de conscience critique ne saurait se dispenser de considérer à fond les *contre*-arguments. Il faut de toute nécessité qu'il prenne position à leur égard. C'est pourquoi, dans la grande théologie, cet homme qui pense de façon critique et qui, en même temps, croit, – on l'a comparé au martyr, à celui qui témoigne en versant son sang, qui tient ferme et, malgré les « contre-arguments » de la violence, n'abandonne point la vérité de la foi. Ce qui caractérise la situation interne

du croyant, c'est-à-dire ce qu'implique la nature même de la chose, c'est que la vérité de foi ne saurait être positivement démontrée par aucun argument rationnel. Elle ne peut être que *défendue*. Même contre les arguments de sa propre raison, la seule possibilité de résistance dont on dispose finalement est celle de la défense : non de l'attaque, par conséquent, mais de la résistance. Et l'on peut très bien se demander si, comme dans le cas du martyr, il ne serait pas inévitable qu'une fois aussi, et pour un certain temps, cette résistance prît la forme d'un silencieux désarmement. Non pas naturellement pour quelque obstination « pleine de caractère », non pas par « héroïsme », mais pour ne pas perdre et manquer ce qui nous est adressé par la Révélation, et que nous ne pouvons obtenir que par la foi : la participation non seulement à la connaissance de Dieu, mais également à sa vie même.

Sur l'espérance des martyrs¹

Les événements de l'histoire échappent aux pronostics. L'art du pronostic consiste à découvrir, dans les événements présents et passés, des points cachés sur lesquels s'appuyer pour pressentir l'avenir. Mais il est dans la nature de l'histoire concrète de laisser un rôle à la liberté, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de bases qui permettent de découvrir ce qui arrivera en fait. « Qui aurait eu », l'année des traités de Westphalie, « l'amitié du roi d'Angleterre, du roi de Pologne et de la reine de Suède, aurait-il cru manquer de retraite et d'asile au monde ? » Pascal écrit cet aphorisme en 1656 et, effectivement, huit années auparavant, rien ne permettait de prévoir que, entre ces deux dates, le roi de Pologne serait détrôné, que la reine de Suède aurait renoncé à son trône et que le roi d'Angleterre serait décapité. Ou encore : sur la base de la statistique, on aurait pu prévoir avec une grande certitude qu'en juin 1945, tel nombre d'accidents mortels de circulation se produiraient dans la ville de Dantzig, mais on ne pouvait pas prévoir, en se fondant, sur la statistique, que la ville de Dantzig n'existerait plus et qu'il n'y aurait plus là de circulation du tout.

Ainsi, donc, la forme concrète de l'avenir nous est cachée, à moins qu'elle n'ait fait l'objet d'une authentique prophétie. La prophétie est la seule manière dont le futur concret nous soit accessible. L'histoire ne peut pas être supputée, mais elle peut être prophétisée : de même que le concept d'événement historique veut que celui-ci ne se déduise pas nécessairement du passé, de même, on entend par « prophétie » une prédiction qui n'a pas besoin de points d'appui dans le passé.

C'est seulement parce qu'il existe une prophétie authentique, c'est-à-dire révélée, sur la fin de l'histoire, qu'il y a un sens à considérer quelle forme pourrait bien avoir cette fin. Cependant, les prophéties ne se déchiffrent que peu à peu, et, à vrai dire, au fur et à mesure qu'elles s'accomplissent. Le cardinal Newman a même dit : « La réalisation seule est la véritable clé d'une prophétie »².

Ainsi donc, bien qu'il existe une prophétie sur la fin de l'histoire et bien que, pour cette raison, nous sachions sur la fin des temps plus de choses que sur la forme concrète des dix prochaines années (parce qu'il n'y a sur

¹ Traducteur non mentionné, conférence tenue lors de la Semaine des Intellectuels Catholiques à Paris le 25 mai 1951 et publié dans *Espoir Humain et Espérance Chrétienne*, Paris, Horay, 1951, p. 76-84 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Il n'existe pas de version originale allemande.

² John Henry NEWMAN, *Grammaire de l'assentiment*, trad. de l'anglais par Marie-Martin Olive, Paris, Desclée de Brouwer, 1975 [1870], p. 527 [*An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 287 : « The event is the true key to the prophecy »].

ce sujet aucune prophétie authentique et digne de foi) – cependant, nous ne sommes pas en état de savoir absolument ce que sera la dernière époque de l'histoire humaine dans sa forme concrète. On pourrait peut-être dire qu'on nous demande là quelque chose de profondément paradoxal : « Si tu veux apprendre quelque chose sur la fin de l'histoire, tu dois t'en tenir à ce qu'énonce la prophétie, l'Apocalypse, mais, ce faisant, tu constateras qu'on ne peut saisir ce qu'elle renferme. ».

L'objection est de quelque poids. En outre, l'Apocalypse ne parle pas seulement de la fin de l'histoire, mais, presque davantage encore, il y est question de ce qui se produira après cette fin : de la Cité de Dieu, de la Jérusalem nouvelle, de la Vie éternelle. Cependant, cela ne signifie pas qu'il est absolument impossible de formuler ce qu'annonce l'Apocalypse sur la fin des temps.

Il est dit, par exemple, selon le mode de la clarté voilée, que l'histoire se terminera par une catastrophe. Et sur le caractère de cette catastrophe, il est dit qu'il ne s'agira pas seulement d'une catastrophe cosmique, mais aussi d'une catastrophe historique. C'est-à-dire que la catastrophe elle-même sera un événement historique, produit par le processus historique. L'histoire de l'humanité ne « cessera » donc pas simplement de la même manière que le coup tiré par la carabine d'un enfant réduit au silence le chant d'un oiseau, mais le chant sera chanté jusqu'à la fin, et cette fin sera une dissonance. Ainsi donc, le processus historique a une relation intérieure et essentielle avec sa propre fin. Sinon, il serait impossible qu'il y eût des préfigurations historiques de l'état final. Il n'y aurait pas de sens à considérer, par exemple, le tyran comme une préfiguration de l'état final, ce qu'a toujours fait la tradition chrétienne. Si la fin de l'histoire n'était pas autre chose qu'un événement qui s'accomplit dans le monde sidéral, elle ne pourrait pas être mise en relation de cette manière avec l'histoire du pouvoir politique, c'est-à-dire avec le processus historique proprement dit.

Or l'interprétation théologique de la prophétie sur la fin de l'histoire n'a pas coutume de considérer cette catastrophe finale simplement comme une corruption des formes historiques du pouvoir, non pas simplement comme un état d'anarchie universelle, comme un chaos. Non pas comme un chaos, précisément. Il n'y aura pas à la fin un chaos, mais un « désert créé par l'ordre », un pseudo-ordre maintenu par l'exercice du pouvoir. Une telle représentation n'est pas si loin de notre expérience, de l'expérience de notre génération. Non seulement parce que, à la différence de l'anarchisme du siècle précédent, c'est un rapport avec l'ordre, avec un pseudo-ordre, qui caractérise le nihilisme moderne. Dans une certaine mesure nous sommes familiarisés avec cette idée qu'il peut exister des structures sociales uniformément organisatrices, au sein desquelles tout ce qui est seulement « technique » (de la production jusqu'à l'hygiène) fonctionne parfaitement, et qui, cependant, au fond, sont une forme de désordre et d'injustice. C'est

précisément dans ce renversement de l'ordre, dans ce désordre réalisé au moyen du pouvoir politique, que consistera le caractère de catastrophe qu'aura la fin. La tradition l'a désigné sous le nom de « règne de l'Antéchrist », ce qui veut dire que le désordre sera réellement poussé jusqu'à la négation formelle du Logos incarné qui a eu sa place dans l'histoire humaine.

Cette représentation d'après laquelle la catastrophe finale elle-même aura un caractère historique, c'est-à-dire qu'elle naîtra de l'action libre des hommes, a en soi, pour celui qui réfléchit sur l'histoire, quelque chose de bien plus profondément effrayant, de bien plus profondément menaçant, quelque chose qui inquiète et irrite bien plus profondément l'homme dans la compréhension de sa propre nature. Cette représentation le concerne bien plus directement que la représentation d'une catastrophe exclusivement cosmique. Cependant, en raison des expériences de l'histoire la plus récente, de telles idées ont perdu pour nous le caractère impensable qu'elles possédaient encore pour l'homme du XVIII^{ème} siècle. Une déclaration très réfléchie, très modérée du Conseil ecclésiastique britannique, datée de 1946, sur la situation intérieure de l'époque atomique, dit textuellement : « Nous avons à compter avec la possibilité que les hommes préparent [...] la fin de l'existence de la race humaine. »³. Et personne d'entre nous ne pourrait tenir cette assertion pour fausse.

« Règne de l'Antéchrist » ne signifie pas une simple négation du Christ abstraite et de principe. Mais de même que l'Antéchrist, en tant que souverain temporel et se fondant sur le pouvoir séculier, est une figure éminemment historique et politique, comme l'explique saint Thomas d'Aquin (est, en aucune façon, un hérétique qui intéresse seulement l'Église ou quelque autre chose que le reste du monde n'aurait pas à prendre en considération), de même le combat contre le Christ prend la forme politique d'un combat du pouvoir contre l'Église, contre la chrétienté, et même, comme le dit encore saint Thomas d'Aquin, contre « tous les hommes de bien ». Mais le mot « combat » est une expression impropre. Il ne s'agit pas de deux partenaires qui « s'expliquent » et qui cherchent à établir un *modus vivendi* aussi favorable que possible. Il s'agit encore moins d'une transformation des structures politiques par l'Église. L'État de l'Antéchrist ne mènera pas, au sens propre du terme, un « combat » contre l'Église, mais il la persécutera. La persécution est l'oppression des faibles par le pouvoir.

Cette représentation aussi a acquis en vraisemblance intérieure par les expériences de notre génération. Au XIX^{ème} siècle, on pouvait peut-être encore s'imaginer qu'il y aurait un jour dans le monde une culture purement profane. Profane au sens de « neutre ». Il n'est pas alors question

³ *The Era of Atomic Power. Report of a Commission appointed by the British Council of Churches*, London, S.C.M. Press, 1946, p. 20 : « We have, therefore, to reckon with the possibility that men may [...] bring to an end the existence of the human race ».

de christianisme, ni au sens positif, ni au sens négatif. Peut-être, aujourd'hui encore, ne sera-t-on pas particulièrement troublé dans une telle opinion si l'on considère exclusivement les domaines de la culture qui engagent moins. Mais dès que ces domaines sont soumis à la catégorie beaucoup plus existentielle de l'exercice du pouvoir politique, on parle avec d'autant plus d'insistance et même presque exclusivement du christianisme. (C'est là simplement un fait d'expérience.) À vrai dire, on parle du christianisme comme d'une puissance de sabotage, de résistance ; dans la terminologie chrétienne, on parle du christianisme comme de l'Église des martyrs. Le tyran et le martyr sont des figures d'ordre politique dépendant l'une de l'autre.

Quand on pense qu'en outre, la tradition de la pensée historique occidentale considère l'Antéchrist comme un dominateur universel au plein sens du terme, et qu'on ne peut échapper à son pouvoir ni par l'émigration extérieure ni par l'émigration intérieure, la seule possibilité qui apparaisse en fait de se comporter à l'égard de l'Antéchrist et même d'en triompher, c'est la résistance, dont la forme extrême est le témoignage du martyr.

Ce sont là, sans aucun doute, des représentations et des perspectives très sombres.

Il n'est pas facile pour un non chrétien de comprendre comment ces représentations de la catastrophe finale de l'histoire ne sont pas l'expression du désespoir ou ne conduisent pas nécessairement au désespoir. Mais pour le chrétien aussi, qui croit que l'Antéchrist est déjà un vaincu lorsqu'il s'emparera du pouvoir, que cet Antéchrist sera jeté dans le lac de feu, que la fin suprême de l'histoire se situe au-delà du temps et porte le nom de « Nouveaux Cieux et Nouvelle Terre » – pour le chrétien aussi, l'image apocalyptique de la dernière époque de l'histoire renferme une tentation de désespoir. Mais par là, précisément, l'Apocalypse nous force à reconnaître en quoi réside l'essentiel de l'espérance du chrétien. Elle nous force à réaliser en nous-mêmes cet essentiel de l'espérance chrétienne – si du moins nous voulons continuer à exister l'esprit en éveil. C'est là précisément le bienfait douloureux des époques de catastrophe : il n'est plus possible d'ignorer la dimension apocalyptique de l'histoire, et comme l'a dit Donosa Cortez, on est contraint « de reconnaître où l'on en est avec le monde ».

Ainsi donc, la question que nous sommes tenus de discuter est celle-ci : Qu'en est-il de l'espoir de celui qui s'attend à donner le témoignage du martyr ? Il n'est personne au monde qui pourrait plus profondément savoir ce que signifie vraiment l'espérance, ce que signifie non seulement dire et penser que l'on possède l'espérance, mais vraiment ce que c'est qu'espérer. On ne peut donc pas demander de façon plus absolue ce qu'est la nature de l'espérance chrétienne qu'en demandant de quelle nature est

l'espérance des martyrs. À vrai dire, ceux qui seraient capables de répondre, ou bien ont été réduits au silence ou bien se taisent. Et ce n'est pas sans confusion que l'on cherche à formuler une réponse tirée de la tradition chrétienne où est incluse l'expérience des martyrs.

Pour finir, permettez-moi quelques mots sur un élément particulier de l'espérance chrétienne. Non pas du fait que l'espérance du chrétien tend à la vie éternelle, à quelque chose « qui n'est pas de ce monde ». Je ne voudrais pas non plus parler en détail de ce point très important, à savoir que l'espérance n'existe pas, en tant que vertu naturelle, que l'espérance du chrétien est une vertu théologale. Il y a, bien entendu, une espérance naturelle, mais elle n'est pas vertu du fait qu'elle est espérance, de la même façon que la justice est une vertu morale du fait qu'elle est justice. L'espérance devient vertu précisément par ce qui fait d'elle une vertu théologale. Ceci est, comme je viens de le dire, d'une importance capitale. Mais je voudrais attirer l'attention sur un autre point : à savoir que la véritable espérance chrétienne, qui est une vertu théologale, ne perd pas de vue la réalité historique de ce monde qui est le nôtre. Et ceci aussi est montré par le martyr chrétien.

Il y a, chez le confesseur de la foi chrétienne, quelque chose de vraiment incomparable. On ne peut pas le considérer simplement comme un homme qui va à la mort pour sa conviction, comme si la vérité de cette conviction n'entraînait pas en jeu. Le caractère distinctif et incomparable du confesseur de la foi chrétienne consiste en ceci que, en dépit de tout ce qui lui arrive, « il ne profère aucune parole contre la création divine »⁴, ainsi que le dit Peterson. Le caractère distinctif est que, malgré tout, le martyr chrétien ne méprise pas la réalité naturelle de ce monde, que, malgré tout, il trouve la création « très bonne ». Alors que, ainsi que Peterson l'a démontré, le gnostique, qui se dérobe au témoignage du sang, lui précisément, parle mal de la création et des choses naturelles.

Que l'attitude du chrétien à l'égard de l'histoire soit donc caractérisée, d'une part, par une espérance qui tend à la vie éternelle, et d'autre part, par l'attente de la catastrophe qui mettra fin à l'histoire temporelle – dans ces deux cas, le consentement à la création est un élément inaliénable de cette même attitude à l'égard de l'histoire. Il s'agit, il est vrai, d'une structure faite d'éléments en contradiction interne, en danger d'éclater. Il reste que c'est une tâche indispensable et tout aussi constante de la réaliser en unité vivante, tâche qui peut affecter pour chaque époque un autre visage.

Un christianisme enclin au libéralisme peut s'effrayer de la vision apocalyptique qu'est le règne universel du mal et il peut dire que de telles représentations doivent nécessairement paralyser l'activité historique des

⁴ Erik PETERSON, *Témoin de la vérité*, trad. de l'allemand par Eric Iborra avec la collaboration de Pierre Lane, Genève, Ad Solem, 2007 [1937], p. 109 [*Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, Hegner, 1937, p. 52].

chrétiens. Mais, chez le chrétien de ce temps, une pensée peut prendre racine et porter des fruits : c'est là sa tâche et sa chance précisément ! L'attitude chrétienne à l'égard de l'histoire incluant en même temps deux éléments, d'une part, consentement à la création, d'autre part, attente résolue du triomphe universel du mal et martyr, pour celui qui vit dans cette attente résolue, et pour celui-là seul, il peut y avoir encore, au sein de la catastrophe, une possibilité d'activité historique, même politique, d'une activité ayant pour but la réalisation de la justice, et ceci non pas par une désappropriation « héroïque » et convulsive de soi-même, mais par une inclination intérieure véritable.

Attente de la catastrophe finale et consentement à la création, ces deux choses paraissent mal s'accorder et surtout paraissent mal se rattacher l'une à l'autre. Il semble même impossible de comprendre comment ces éléments peuvent s'unir ou même être en étroite dépendance l'un de l'autre, à moins qu'on ne l'entende en partant de « l'œuvre de notre salut », tout simplement, qui est en même temps une lamentable défaite et l'accomplissement de la création, en quoi réside précisément la structure fondamentale de toute l'histoire. Celui qui n'est pas initié à ce mystère est incapable de comprendre la structure faite d'éléments en contradiction interne, de l'attitude chrétienne à l'égard de l'histoire. On peut, de l'extérieur aussi, saisir, comprendre et formuler maintes thèses d'une « philosophie chrétienne ». Mais l'attitude existentielle du chrétien à l'égard de l'histoire est si intimement unie aux arcanes les plus intimes que cette attitude, elle aussi, doit rester mystérieuse, semble-t-il. Cela signifie que le non chrétien ne la comprend pas ; et que, pour la réaliser dans sa pureté, le chrétien lui-même doit renouveler sans cesse sa participation au mystère fondamental.

La situation actuelle de l'homme me semble caractérisée par le fait que la possibilité d'une catastrophe finale ne paraît pas exclue même à une considération laïcisée de l'histoire. Et chacun sait à quel point un nihilisme désespéré qui pénètre jusque fort avant dans la chrétienté s'attend à l'anéantissement de l'homme. Mais l'homme ne peut pas vivre ainsi ! Dans ce que l'on a coutume de nommer « les époques de sécurité », il peut être plus facile de se faire illusion sur les conditions d'une vie véritablement humaine. Mais l'époque de catastrophe qu'est la nôtre révèle au grand jour que seul l'initié aux mystères est capable d'exister en tant qu'homme dans la sphère de l'histoire réelle : le regard fixé sur ce qui arrive réellement dans le monde réel, ne négligeant rien, n'ayant pas d'illusion, et cependant ne vivant pas contre sa propre nature qui ne cesse pas, même au sein du désespoir, de posséder par sa propre nature la structure de l'espérance.

Où en sommes-nous ?¹

Où en sommes-nous aujourd'hui ? La question même a quelque chose de problématique. Dans la mesure où l'on ne peut y répondre en renvoyant, par exemple, aux progrès de la technique, au développement des villes ou à la décolonisation, mais où, bien plutôt – tout le laisse prévoir – la question concerne une totalité et évoque – *d'abord* – l'image d'une route dont nous avons parcouru une plus ou moins grande portion. Sur cette route, sommes-nous au début ou peut-être déjà à la fin ? On sait qu'à cet égard on répond de bien des façons, et que ces réponses sont contradictoires. L'une d'entre elles consiste à dire que nous avons déjà atteint, en réalité, une étape « vespérale », mais, d'un autre côté, on nous assure que, biologiquement, l'humanité est encore très jeune, qu'elle vit tout juste son « aurore ». Ces deux affirmations, qui l'une et l'autre ont été soutenues depuis fort longtemps, n'ont de sens, bien entendu, que si notre route est analogue à l'écoulement d'un jour ou au cours d'une vie humaine ; elles présupposent que nous connaissions déjà plus ou moins l'ensemble du trajet. Mais c'est là justement qu'est le hic. L'échelle qui nous permettrait de mesurer la distance entre notre situation présente et les deux points *alpha* et *oméga* – surtout ce dernier – nous reste absolument inconnue.

Ensuite : que signifie « nous » ? La réalité historique du monde occidental ? L'humanité dans son ensemble ? La personne individuelle ? Dans cette troisième hypothèse, la question resterait légitime et présenterait encore un sens. Et si quelqu'un répondait par exemple, que « nous », c'est-à-dire les individus humains considérés dans leur singularité, ne sommes guère éloignés « aujourd'hui » et à chaque instant concevable, de la mort, d'un événement, par conséquent, que personne ne connaît du dedans – il n'aurait pas si tort. Assurément il faudrait ajouter que nous sommes en même temps les *viatores* d'une tout autre route, sur laquelle chaque pas en avant est une décision, que la mort signifie aussi le terme de cette route, mais ne signifie pas nécessairement qu'on ait atteint le but, et que, cette fois-ci encore, aucun regard humain ne peut saisir les limites de la randonnée ; en sorte qu'aucun homme ne peut dire « où nous en sommes aujourd'hui ». Je ne me dissimule pas que ces réflexions laissent échapper, de façon déjà presque irritante, l'objet même de notre question

¹ Traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, oct. 1962, n°177, p. 131-136 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page aussi bien en français qu'en allemand. Publié en allemand sous le titre « Wo stehen wir heute? », in *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, München, Kösel, 1963 [1960], p. 326-335 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 8.2 : *Miszellen*, Hamburg, Felix Meiner, 2008, p. 459-465.

initiale. Et cependant je soutiendrais fermement qu'en gros il n'y a aucun devenir historique sur le fond duquel ne se déroule continûment cette double marche de l'individu humain. Et il ne me semble pas non plus sans importance de se rappeler que, comme nous l'avons vu, « terminer le voyage », et « atteindre le but » ne sont pas nécessairement la même chose, en d'autres termes, que fin ici peut signifier échec. Mais, si la question de notre situation présente est référée, comme c'est évidemment le cas, à notre civilisation européenne et occidentale – dont le destin tend de plus en plus à se confondre avec celui de l'univers entier – on peut *en troisième lieu* se demander si nous nous trouvons effectivement quelque part. Le voyage que nous accomplissons est de telle sorte qu'il ne comporte pas d'étapes et que sa vitesse, au contraire, ne cesse de s'accroître. L'équipage d'un engin astronautique peut-il vraiment se poser la question : Où en sommes-nous aujourd'hui ?

Ces réserves préliminaires suffisent déjà à réduire singulièrement la prétention qu'on pourrait émettre quant à un essai de diagnostic sur le monde présent. Ceux qui tentent aujourd'hui un tel diagnostic ont coutume de souligner, comme le fait le plus essentiel, la conquête des espaces interplanétaires. La chose est assurément justifiée, ne fût-ce que parce que les deux puissances mondiales participent l'une et l'autre également à cette conquête. Il est cependant fort vraisemblable que cet événement technique, de considérable importance, ne modifie pas plus les fondements mêmes de notre existence que ne l'ont fait jusqu'à présent toutes les extensions, devenues familières, du champ d'action humaine. Ce qui ne signifie aucunement que nous sous-estimions la valeur de cet exploit ni que nous méconnaissions le fait que, dans l'ensemble, il manifeste un progrès constant et accéléré dans la domination par l'homme des forces de la nature.

Sans doute, des progrès de ce genre ont toujours un certain caractère de « chance ». Or toute chance peut être saisie, mais elle peut être aussi manquée, gaspillée, inversée au point de devenir destructrice. Chaque fois qu'on s'efforce d'énumérer les éléments de la situation présente, on est frappé par cette inévitable ambivalence de toutes les conquêtes humaines – et tout d'abord de la liberté elle-même. Tantôt c'est leur aspect positif qui apparaît davantage, tantôt c'est leur aspect négatif ; tantôt les deux ensemble s'imposent et le tableau alors devient très confus. On ose à peine répéter, tant c'est devenu un lieu commun, que tel est le cas pour l'exemple typique de l'énergie atomique ; personne ne peut dire si le danger de destruction physique et d'abus politique est ou non compensé par les possibilités, aussi peu contestables, d'une raisonnable utilisation.

Dans cet embarras même se manifeste une structure à renversement. C'est ainsi, par exemple, que les recherches dans le domaine psychosomatique nous ont ouvert des horizons thérapeutiques absolument

nouveaux (interventions chirurgicales, médicaments, psychothérapie) ; mais elles nous ont fourni aussi, sur les mêmes bases et avec les mêmes moyens, des possibilités vigoureusement inouïes de dénaturation violente de l'homme par l'homme, d'esclavage et de corruption. Jamais jusqu'à présent l'individu n'avait eu comme aujourd'hui, un accès facile au trésor de la sagesse commune ; mais jamais non plus, en raison justement de cette même chance, ce même individu n'avait couru pareil danger de se considérer lui-même et de considérer autrui « d'un point de vue purement historique », ce qui revient à se perdre lui-même et, en même temps, à perdre autrui. Jamais l'unité de la nature n'a été mise en évidence de façon aussi certaine que par les recherches modernes concernant l'évolution ; mais jamais non plus on n'a mis en avant d'arguments aussi forts pour contester la dignité de l'esprit humain.

Mais, puisque la question « Où en sommes-nous ? » concerne très évidemment l'avenir, qui donc osera, compte tenu de cette ambivalence, entreprendre d'y répondre ? Saurions-nous même si l'humanité est « jeune » ou « vieille » (ce qui est, du reste, parfaitement exclu), nous ignorerions encore si elle atteindra, ou non, son « âge naturel ». À cette ignorance fondamentale, personne n'échappe.

Il est temps de signaler ici la situation particulière dans laquelle se trouve, à cet égard, le chrétien. Non certes que le chrétien puisse donner une réponse simple et claire à la question posée. Ce n'est aucunement le cas.

On sait que ce qui définit le chrétien est le fait qu'il accepte comme vérité indiscutable, concernant l'homme et le monde, un certain nombre de renseignements qui ne peuvent être accessibles par des voies naturelles. (Je parle ici du christianisme comme d'un fait, sans poser la question de savoir si on a tort ou raison d'être chrétien.) Or certains de ces renseignements concernent aussi la fin de l'histoire humaine, en sorte que l'homme qui, à titre de chrétien, réfléchit à la marche de l'histoire ne saurait le faire sans tenir compte de ces renseignements concernant cette fin. Ils ne le mettent certes pas en mesure de se représenter concrètement comment les choses finiront. Il n'est pourtant pas négligeable qu'il ait reçu à cet égard quelques indications. Il sait, par exemple, que la fin de l'histoire, considérée à l'intérieur même du temps, ne coïncidera pas simplement avec la « victoire » de la raison, du bien, de la justice voire du christianisme et de l'Église ; l'époque dernière, immédiatement avant le bouleversement de l'ordre temporel dans sa totalité, sera, au contraire, caractérisée, en gros, par quelque chose comme un faux-ordre, fondé sur la violence et dominant la terre entière.

Il était inévitable que cette vision prophétique des temps derniers favorisât ou précisément provoquât, tant chez les non-chrétiens que chez les chrétiens, un très grand nombre de malentendus, que ce n'est pas le lieu ici d'énumérer... Disons seulement qu'on aurait le plus grand tort de

considérer la conception chrétienne de l'histoire comme foncièrement « pessimiste, fataliste » ou « quiétiste ». Et aussi qu'elle n'implique pas nécessairement que la période que nous vivons soit « terminale ». On sait qu'un analyste aussi lucide qu'Alexandre Rüstof a considéré un « fait », susceptible d'être établi de façon « purement empirique », que notre situation présente est « eschatologique au sens pleinement apocalyptique du terme ». Et Reinhold Schneider, qui s'était efforcé toute sa vie de déceler les formes secrètes qui commandent l'histoire, notait à la veille de sa mort sa conviction d'une fin prochaine de cette histoire : « Notre temps, écrivait-il, est la période intermédiaire entre la fin du Royaume et le dernier soubresaut de l'aiguille. » Ces déclarations méritent qu'on y réfléchisse, leur sérieux et leur poids sont incontestables ; et bien des gens les approuveront sans réserve. Et pourtant, pour éviter une simplification fréquente mais illégitime, il faut souligner qu'on peut parfaitement être convaincu du caractère véridique de la prophétie apocalyptique et considérer néanmoins qu'elle ne s'applique pas aux temps que nous vivons.

D'autre part, celui qui, comme chrétien, s'est habitué à concevoir une fin catastrophique de l'histoire à l'intérieur du temps ne sera pas surpris d'en découvrir les signes avant-coureurs. C'est ce qui le distingue, à son avantage, des libéraux qui croient au progrès et que l'apparition (« en plein ^{xx}^{ème} siècle » !) d'un régime de terreur exerçant une violence criminelle sur des peuples entiers devait nécessairement plonger dans un abîme de perplexité. Cet avantage tient à un flair en éveil, capable de sentir cette « odeur de fin des temps » qui émane de certains phénomènes historiques. Des phénomènes comme la puissance partout croissante des pseudo-réalités fabriquées de toutes pièces (aussi bien dans le domaine de la publicité commerciale et des « divertissements » que dans celui de la propagande politique), comme l'invasion croissante de la réalité naturelle par l'artificiel ; comme la banalisation, de plus en plus manifeste, des grandes puissances d'ébranlement, Amour et Mort, comme la mise en place d'un immense appareil destiné à orienter les masses de telle sorte qu'elles ne puissent y échapper, et qui n'a en général d'autre but, semble-t-il, que de satisfaire la curiosité du public et de tromper son ennui – tout cela révèle à un regard aiguisé pour les renseignements eschatologiques dont nous parlions, une marque secrète qui échappe nécessairement à toute considération purement positiviste.

Sans doute ces avertissements ne nous précisent aucunement le caractère proche ou lointain de l'événement. Ils ne sont sans doute qu'un pressentiment, une conjecture, une inquiétude ; ils ne nous permettent donc pas de donner une réponse précise – voire une quelconque réponse – à la question posée quant à notre « situation » présente. Leur rôle peut être plutôt de forcer leur homme à considérer comme la forme la plus humaine de l'action historique le souci effectif de chaque nécessité immédiatement

présente, dans le sens d'une simple « amélioration », provisoire, sur le plan de l'assistance. Cet homme consacrera toutes ses forces à utiliser toutes les chances qui s'offrent présentement à nous de connaître le monde et de lui donner forme, comme aussi de nous donner forme à nous-mêmes – riches d'une espérance qui va bien au-delà du monde que l'histoire offre à nos yeux, mais qui cependant dit oui à ce monde et le tient sous son regard. Ainsi, en ce qui concerne la question de savoir « où nous en sommes aujourd'hui », le chrétien assurément, dans la mesure même où il se sent concerné par la prophétie apocalyptique, aura tendance à réserver sa réponse.

On ne connaît que trop le tableau que présente une attitude exactement inverse. Je pense à cette prétention qui s'étale partout, non seulement à connaître « scientifiquement » le plan général de l'histoire humaine, mais aussi, comme organe seul compétent de la raison universelle, à le mettre soi-même à exécution. Là, en toute logique, on se refuse à la moindre hésitation et l'on prétend savoir « où nous en sommes aujourd'hui ». Nulle part ailleurs dans le monde, on ne trouve à cet égard une si parfaite assurance. Et à cette attitude catégorique dans l'ordre de la pensée correspond, sur le plan de la pratique politique, un dogmatisme autoritaire fondé sur la violence.

Cela déjà suffirait à nous rendre méfiants, non seulement à l'égard de cette réponse particulière, mais à l'égard de *toute* tentative pour fixer l'image définitive d'une humanité « achevée » et pour vouloir, à partir de cette image, terminer sa situation présente.

Là-dessus, au demeurant, que personne ne se trompe : la puissance de séduction de la thèse communiste repose sur le fait qu'en dépit de toutes ses proclamations elle dépasse le domaine de l'empirique et de toute expérience et qu'elle fait, elle aussi, intervenir une prophétie sur l'histoire, non seulement dans le sens d'une simple utopie, mais également dans celui d'une fausse, d'une inauthentique théologie. Contre une pareille prétention, les moyens de la « science » demeurent naturellement impuissants, qu'il s'agisse de la sociologie ou de la *political science*. Une pseudo-théologie ne peut être vaincue que par une vraie théologie. Par là nous sommes entraînés inévitablement vers des horizons que la pensée ne peut plus envisager ni limiter. Mais il serait vain de vouloir considérer le problème à moindre frais. Ce n'est qu'à partir de cet horizon que saurait apparaître l'instance qui peut seule finalement nous renseigner de façon ultime et total, sur nous-mêmes et qui peut seule nous mettre dans une telle disposition que nous « nous entendions » à *ne pas* savoir où va l'humanité historique et non point davantage, par conséquent, où « nous en sommes aujourd'hui ».

Espérance et histoire¹

I

Dans la dernière décennie du XIX^{ème} siècle, celle de la Révolution française, quelqu'un s'est demandé « si l'espèce humaine est en constant progrès vers le mieux ». Ce quelqu'un – qui n'est autre qu'Emmanuel Kant² – s'est efforcé de répondre à sa propre question. Il a posé le problème de façon très systématique, sans le considérer comme résolu d'avance. Pour lui, trois réponses sont possibles : « ascension continue », « incessant déclin » ou stagnation à un niveau plus ou moins constant. D'entrée de jeu, et sans la discuter, il exclut la seconde, c'est-à-dire ce qu'il appelle le « retour au pire ». Théoriquement possible, l'hypothèse, pense-t-il, ne correspond à rien de concret et le philosophe la juge purement et simplement inconcevable, car, en cas de régression continue, il viendrait un moment où l'espèce humaine se détruirait elle-même, ce qui semble à Kant absolument exclu.

À cet égard, depuis un demi-siècle, et surtout depuis une trentaine d'années, nous venons d'assister à un total changement de perspective. Jusqu'alors l'humanité se sentait justifiée à partager l'avis de Kant ; il en va tout autrement depuis Hiroshima. Que l'humanité puisse se détruire elle-même, non seulement l'hypothèse est concevable, et thème normal de discussion, mais elle est même aujourd'hui d'une immédiate acuité.

Lorsque nous considérons rétrospectivement l'opinion de Kant, comment n'évoquerions-nous pas l'amère formule de Kierkegaard, pour qui l'homme dupé est toujours plus sage que celui qui ne l'est pas ? Il serait sans doute inconvenant d'appliquer aux hommes du XVIII^{ème} siècle l'épithète péjorative de « dupes » et de reprocher à Kant un défaut de discernement ou une insuffisante rigueur méthodique.

¹ Traduit par Maurice de Gandillac et publié dans la *Table Ronde*, Paris, mai 1968, n°244, p. 7-27 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. L'original constitue les deux premiers chapitres du livre *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München, Kösel, 1967, p. 15-58 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 6 : *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 375-440, p. 376-401.

² Ce traité, même s'il était déjà écrit en 1792, ne put paraître qu'en 1798 (à Halle) à cause du refus de l'autorisation d'imprimer [à Berlin] ; Kant l'a inséré dans son texte « Der Streit der Fakultäten », in *Gesammelte Schriften*, Édition de la Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 7, Berlin, 1917, p. 79ss. [Emmanuel KANT, *Le conflit des facultés*, in *Oeuvres philosophiques*, trad. de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1986 [1798], p. 803-930, p. 887-890].

À son époque, l'hypothèse d'une humanité en voie de se détruire elle-même se situait, en effet, au-delà de toute possibilité concrète et, si l'on ose dire, restait techniquement irréalisable. Dans sa perspective historique, dirons-nous que Kant avait raison ? Je dirais plutôt qu'il avait de bonnes raisons, mais en réalité il avait tort car, en fin de compte, l'humanité n'a pas subi de radicale mutation depuis Kant, disons même depuis Adam (ou depuis Caïn). Il était normal assurément que Kant s'illusionnât plus que nous quant à la puissance de l'homme (fût-ce pour sa propre destruction), mais il s'agit bien d'une illusion, d'une erreur. Il est vraisemblable que nous commettons aujourd'hui d'autres erreurs en ce qui concerne l'homme ; du moins avons-nous échappé à celle de Kant. En présence des trois hypothèses qu'il formule sur le cours de l'histoire, il nous serait impossible d'éliminer d'emblée la plus négative.

Il suffit pour s'en assurer d'évoquer les innombrables écrits, de caractère critique, historique, philosophique, sociologique consacrés dans les dernières décennies à la situation actuelle de l'humanité. « Aujourd'hui pour la première fois – for the first time – l'existence même de l'homme est menacée », ainsi commence l'un des exposés présentés en 1962 au colloque scientifique international de Londres, sur le thème « L'Avenir de l'homme »³ – avenir qui d'ailleurs y fut généralement envisagé par les participants de manière plutôt trop optimiste. Le fait, bien entendu, qui saute le plus souvent aux yeux est cette indiscutable possibilité technique d'une ipso-destruction de l'homme au moyen de ses propres armes, de celles qu'il produit lui-même. À une enquête de 1960 sur la question de savoir « où nous en sommes aujourd'hui », Karl Jaspers répondait : « La situation est irréversible ; l'homme est en mesure d'éteindre par ses propres forces l'humanité entière et toute vie sur terre ». Il ajoutait même : « La pure raison lui dit que cette fin se produira vraisemblablement dans les prochaines décennies ». Un autre diagnostic parfaitement fondé sur le plan de la philosophie historique se résume dans cette phrase : « Nous sommes les premiers hommes à être maîtres de l'Apocalypse »⁴. On peut naturellement contester la formule, mais la pensée est tout à fait claire ; ici encore il s'agit de montrer que quiconque s'interroge aujourd'hui sur l'avenir historique de l'homme prend nécessairement en considération la possibilité de la catastrophe. Et la situation est à cet égard d'autant plus grave qu'en posant cette question, en réfléchissant sur elle, nous ne pouvons plus nous bercer de l'illusion d'une sorte d'immunité « académique » qui nous laisserait tout le temps que nous voudrions pour

³ Gordon WOSTENHOLME (éd.), *Man and his Future. A Ciba Foundation Volume*, London, Churchill, 1963, p. 315.

⁴ Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme*, trad. de l'allemand par Christophe David, Paris, Éditions Ivrea et Éditions de l'encyclopédie des Nuisances, 2001 [1961], p. 269 [*Die Antiquiertheit des Menschen*, München, Beck, 1961, p. 242].

examiner le problème de fond en comble et soumettre à discussion les réponses les plus convenables. « Ce ne sont point là des problèmes à longue échéance » (« These are no long-term problems »), la phrase est revenue comme un leitmotiv au colloque de Londres⁵. Konrad Lorenz déclare qu'on ne saurait prophétiser pour l'homme une « longue vie » dès lors qu'on le considère sans prévention, « tel qu'il se présente aujourd'hui, ayant en mains cette bombe H dont l'a doté sa raison, et au cœur cet instinct agressif que ladite raison est impuissante à maîtriser ». Au demeurant nous extrayons cette formule d'un livre que son auteur a intitulé *Les Espérances de notre temps*⁶.

Ainsi retrouvons-nous, sous une forme quasi-provocante, l'un des deux termes fondamentaux que réunit le titre même de cette étude. Quelque sens qu'un examen plus attentif nous conduise à attribuer à la question qu'il suggère, il est clair, en tout cas, dès l'abord, que par lui-même le simple rapprochement de ces deux notions est, dans la situation présente, d'une actualité inouïe ; ici encore l'on pourrait dire : « pour la première fois », car il semble bien que jamais jusqu'alors on ne se fût interrogé avec une si pressante insistance sur le sens et le fondement de l'espérance humaine. Mais pour savoir exactement sur quoi porte cette interrogation, il faut examiner de plus près les concepts d'« espérance » et d'« histoire ».

On sait que, dans son gros livre intitulé *Principe Espérance*⁷, Ernst Bloch déclare dès le début, sur un ton agressif, que le thème de l'espérance aurait été jusqu'ici à peu près inconnu des philosophes et qu'on n'en trouverait aucune mention dans l'histoire des sciences. Bloch y voit un domaine aussi inexploré « que le continent antarctique » et son propre projet est d'introduire la réflexion philosophique dans cette *terra incognita*. À quoi l'on pourrait objecter que précisément Emmanuel Kant⁸, parmi les quatre questions fondamentales auxquelles on peut ramener, selon lui, « le champ de la philosophie », cite très clairement celle-ci : « Qu'ai-je le droit d'espérer ? » Il est vrai qu'il ajoute aussitôt que la réponse ne peut venir que

⁵ G. WOSTENHOLME (éd.), *Man and his future*, op. cit., p. 363.

⁶ Konrad LORENZ, « Die Hoffnung auf Einsicht in das Wirken der Natur », in K. LORENZ, et al., *Die Hoffnungen unserer Zeit. Zehn Beiträge*, München, Piper, 1963, p. 141-159, p. 147ss. Les pensées de la contribution de Konrad Lorenz reviennent presque mots pour mots dans son livre *L'agression. Une histoire naturelle du mal*, trad. de l'allemand par Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 2018 [1963] [*Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1963].

⁷ Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance*, trad. de l'allemand par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976 [1944-1959], p. 12ss [*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959, p. 4ss].

⁸ E. KANT, *Logique*, trad. de l'allemand par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2007 [1800], p. 25 [*Lokig, Ein Hanbuch zu Vorlesungen*, in *Werke in zehn Bänden*, édité par Wilhelm Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 5, p. 417-482, p. 448].

de la religion et il est piquant d'observer que tel est justement le reproche qu'on a fait valoir contre Ernst Bloch au nom de cette orthodoxie marxiste dont il se veut pourtant le représentant. Les critiques que le Parti lui a adressées, lorsqu'il enseignait encore à Leipzig, se résument dans cette formule : « La philosophie de l'espérance est religieuse »⁹ (et le marxisme ne peut laisser aucune place « à des problèmes religieux, quels qu'ils soient »)¹⁰. Il semble effectivement qu'en raison de la dimension religieuse qu'il implique inévitablement, le concept d'espérance ne puisse échapper à la contestation. Même l'interprétation historique porte la marque de cette fondamentale mise en question. C'est ainsi que le théologien protestant Conzelmann prétend que le groupe sémantique correspondant à la notion d'« espérance » n'aurait dans le monde grec « aucune signification religieuse »¹¹, ce que l'exemple seul de Platon¹² suffirait d'ailleurs à démentir. Mais, quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse ou non, en fin de compte, d'un phénomène religieux, l'espérance est une réalité empiriquement saisissable et concevable, un acte humain dont on ne peut méconnaître la présence immédiate au sein de notre expérience concrète ; quiconque réfléchit sur l'existence dans son ensemble, quiconque, par conséquent, philosophe, est forcé d'envisager cette réalité, à titre de phénomène, et de l'étudier, bien entendu, en philosophe, c'est-à-dire sous tous ses aspects pensables.

Mais, encore une fois, qu'est-ce donc que l'espérance ? À quoi songent les hommes lorsqu'ils parlent d'espérance et d'espoir ? Il s'agit d'abord pour nous d'atteindre le contenu effectivement visé par ces termes dans le langage vivant des hommes et ce qu'ils entendent communiquer. Pareille exégèse linguistique ne doit pas être prise à la légère et nous verrons qu'elle peut conduire à des résultats assez étonnants. Il n'est d'ailleurs aucun autre moyen d'atteindre à une caractérisation qui possède un certain degré de rigueur. Si précises qu'elles puissent sembler au premier examen, les définitions arbitraires ne nous servent ici à rien, et notamment celle de Spinoza, pourtant célèbre, qui réduit l'espérance à « une joie non constante, née de l'image de quelque chose dont l'issue nous paraît douteuse »¹³.

⁹ Manfred BUHR, « Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk. Das Prinzip Hoffnung », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1960 (8), p. 365-379, p. 366.

¹⁰ *Ibid.*, « Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1958 (6), p. 576-598, p. 590.

¹¹ Hanz CONZELMANN, « Hoffnung », *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG], Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 1959³, vol. 3, colonne 417.

¹² Par exemple, l'expression des « espérances suprêmes » [discours d'Aristophane dans *Le Banquet*, trad. du grec ancien par Luc Brisson, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 105-158, 193d, p. 126] tire son origine de la langue des cultes des mystères : voir Gerhard KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1948² [1939], p. 315.

¹³ SPINOZA, *L'Éthique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954 [1677], partie III, proposition 18, scolie 2, p. 487.

Pareille formule saisit-elle ce que l'espérance en général présente de décisif ? Le simple bon sens n'y retrouve guère ce qu'il entend par espérance, et par exemple cette notion d'*attente* qui en est évidemment dans l'usage linguistique vivant l'un des constituants essentiels. Assurément je puis « attendre » aussi des choses dont je ne dirais jamais que je les espère ; c'est le cas de celles qui me sont indifférentes, mais aussi de celles qui m'effraient. Je ne parle d'espérance que lorsque j'attends une chose qui est « bonne » pour moi – « bon » étant pris dans un sens très large (et pouvant désigner le beau temps ou l'opportunité d'une visite, tout ce qui est désirable)¹⁴. Attente, nostalgie, désir, souhait, faim, soif, tout cela doit entrer en jeu pour qu'on parle d'espérance, encore que rien de tout cela ne soit encore à lui seul espérance. Je peux rêver d'une chose dont je sais en même temps que je ne l'obtiendrai jamais, d'une chose par conséquent que je n'espère pas. L'espoir implique une certaine assurance ; il ne se conçoit pas sans quelque forme de certitude (au demeurant fort difficile à décrire). Il existe sans doute de « vaines » espérances, des espérances déçues et qui s'écroulent par la suite, mais on ne peut imaginer un homme qui serait certain de cette vanité et qui, au même instant, continuerait à espérer ; on n'espère point ce qu'on sait impossible et personne n'use en ce sens du mot espoir. On n'espère que ce qui est bienvenu, désiré, aimé, quelque chose de bon qui peut apporter quelque avantage réel à celui qui espère. Toute espérance inclut donc quelque élément de joie. Il ne faut pas dire peut-être, en toute rigueur, que la joie appartiendrait, comme caractère conceptuel, à la définition de l'espérance ; il est sûr en tous cas qu'elle l'accompagne de façon constante, car l'espérance est dirigée vers l'accession à quelque chose de bon, à quelque chose qu'on aime, et, par nature, la joie répond toujours au fait que l'on ait part à ce que l'on aime¹⁵. C'est pourquoi la première définition que donne de l'espérance le *Dictionnaire philosophique*¹⁶ de Hoffmeister – comme une « joyeuse attente » – va bien au cœur des choses.

Elle ne suffit pas cependant – et de loin – à épuiser le contenu effectif de la notion d'espérance dans son usage linguistique courant. Car il arrive fort bien qu'on attende avec joie et confiance quelque chose qu'on souhaite et à quoi l'on aspire, et que pourtant l'on refuserait de parler alors d'espérance. On peut dire, par exemple, avec Eichendorff, et de tout son cœur : « Viens, consolatrice du monde, ô toi, paisible nuit ! », mais dira-t-on jamais qu'on « espère » la tombée de la nuit ? On n'espère pas ce qui se

¹⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. du grec ancien par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1972, livre I, 1904a3. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, I, q. 5, a. 1.

¹⁵ Voir Josef PIEPER, *Glück und Kontemplation*, München, Kösel, 1962² [1957], p. 43ss et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 6 : *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 152-216, p. 175ss.

¹⁶ Johannes HOFFMEISTER, « Hoffnung », *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner, 1955² [1954], p. 304.

produira nécessairement et en toute hypothèse. Celui par exemple qui tient la société sans classes comme une réalité qui succédera à la nôtre, en vertu d'une loi inexorable liée à la nature même du social, ne saurait y voir, cela va sans dire, l'objet d'une espérance humaine au sens rigoureux du terme. Mais il serait prématuré d'explicitier déjà ce point ; il ne s'agit encore pour l'instant que d'analyser les éléments mêmes du concept d'espérance tel qu'il apparaît dans l'usage linguistique vivant. On a vu que nous ne parlions pas d'espoir à propos d'un événement qui se produit à coup sûr et quoi qu'il advienne. Ajoutons tout de suite qu'il en va de même pour quelque chose qu'on peut obtenir facilement et pour ainsi dire « sans frais ». Assurément je puis espérer obtenir cette chose sans frais et sans effort, mais à condition qu'il n'aille pas de soi qu'elle s'obtient sans frais ! Les Anciens parlaient à ce propos d'un *bonum arduum*¹⁷, d'un bien « escarpé », qui ne soit pas déjà simplement à portée de la main, d'un bien tel que, sans que je mette proprement en doute son accessibilité, je puisse penser cependant qu'il me soit refusé.

C'est ici qu'apparaît un autre élément de l'espoir : à strictement parler l'objet espéré échappe au travail même de celui qui l'espère. On ne dit jamais que l'on espère ce qu'on peut faire ou produire soi-même. Il suffit pour s'en convaincre d'interroger l'usage linguistique commun : « Espérons qu'il fera beau demain », – « j'espère que le train sera à l'heure », – « espérons que nous ne serons pas malades ». Les hommes espèrent qu'il n'y aura pas de nouvelle guerre mondiale, que la moisson sera bonne, que leurs enfants réussiront dans la vie, qu'ils vivront longtemps, etc. Il est clair que toutes ces formules présentent un caractère commun : tout ce qui est ainsi espéré échappe aux prises de celui qui espère ; il peut sans doute y ajouter à l'occasion un coup de pouce, mais pour l'essentiel la chose se fait sans lui ; il ne peut ni produire, ni engendrer, ni instituer, ni créer, sinon personne de bon sens ne parlerait d'espoir. Lorsque l'artiste entreprend de traduire son projet dans la pierre ou sous forme de poème, et qu'il déclare : « J'espère réussir » – il suggère ainsi, à très bon droit, que cette réussite ne dépend pas entièrement de lui. Lorsqu'un ébéniste me dit qu'il espère terminer dans le délai fixé le bureau que je lui ai commandé, il me laisse entendre – ici encore en termes parfaitement adéquats – que la chose dépend de maintes circonstances et de maintes personnes dont il ne dispose en rien. Si le même artisan, une fois que nous avons décidé ensemble du modèle à réaliser, m'assurait qu'il espère avec confiance que le bureau sera conforme à ce modèle, j'aurais alors quelque motif de me méfier et de me demander si je n'eusse pas mieux fait de confier la commande à un autre ébéniste ; car personne n'utilise effectivement du mot espoir pour désigner ce qui est réellement en son propre pouvoir.

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., I-II, q. 40, a. 8.

Assurément un père de famille soucieux peut dire à son fils lycéen : « J'espère que désormais tu travailleras mieux », mais si le potache répondait alors : « Je l'espère aussi », il s'agirait d'une pure et simple insolence. Ce caractère de l'espérance est, lui aussi, très sérieux et riche en conséquences ; Gabriel Marcel¹⁸ l'a fort bien exprimé en disant que la seule authentique espérance est celle qui porte sur ce qui ne dépend pas de nous.

Mais nous pouvons demander encore quelques autres renseignements, d'abord difficilement perceptibles, à l'analyse de ce langage, non seulement parlé mais immédiatement compris, grâce auquel nous voyons apparaître en pleine lumière une vérité dont nous reconnaissons que nous l'avons toujours sue. Dans le *Banquet*¹⁹ de Platon, Diotime parle de cet étrange usage qui, en grec, réserve au seul « poète » un terme qui désigne en droit quiconque « fabrique » ou « fait » (*poiétès*), après quoi elle ajoute qu'il existe maintes sortes d'amour – amour de la patrie, des parents, des amis, etc. – et que pourtant, lorsqu'on parle simplement d'« amants », on ne songe pas à ceux qui aiment leur patrie ou leurs parents, mais seulement à ceux qui aiment au sens érotique du terme. – On trouverait, ce me semble, une particularité analogue dans l'usage linguistique du terme « espérance ». On peut espérer d'innombrables choses ici-bas, depuis le beau temps pour les vacances jusqu'à la paix dans le monde, et cependant c'est à propos d'un seul et unique objet qu'un homme pratique réellement l'espérance. Pour mieux saisir ce qu'est cet objet, il vaut mieux recourir à une formulation négative en remarquant que de mille façons l'espoir des hommes peut être déçu et ruiné sans que pourtant ils soient, au sens propre du terme, « désespérés ». Il est au vrai une seule espérance, l'espérance d'une seule et unique chose dont la perte signifierait qu'on n'ait plus aucun espoir. Le problème est de savoir en quoi consiste cette seule et unique chose, à propos de laquelle on peut dire en toute rigueur que quelqu'un, en la perdant, ou en y renonçant, a perdu par-là même tout espoir et se trouve proprement désespéré.

Pour résoudre, et même déjà simplement formuler ce problème de façon adéquate, il faut d'abord, me semble-t-il, opérer une distinction difficile à marquer en allemand, faute de mots appropriés, alors que le français dispose de deux termes : « espérance » et « espoir », dont la différence, malaisément définissable, ressort notamment lorsqu'on les emploie au pluriel. « Espoir » va très bien au pluriel et désigne alors les mille choses qu'on peut espérer, tandis qu'« espérance » semble plutôt exclure le pluriel. Effectivement, dans son petit livre (malheureusement presque oublié) sur *L'Expérience de la mort*²⁰, Paul Landsberg a proposé,

¹⁸ GABRIEL MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, Vrin, 1949, p. 73.

¹⁹ PLATON, *Le Banquet*, op. cit., 205b-d, p. 139.

²⁰ PAUL LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Seuil, 1993 [1951], p. 50.

pour rendre mieux la réalité sémantique, de distinguer entre « l'espérance » et « les espérances ». Mais l'importance et la fécondité de cette distinction n'ont apparu pleinement qu'à la suite des découvertes récentes de l'anthropologie médicale. Je pense avant tout aux analyses phénoménologiques effectuées à Heidelberg par Herbert Plügge²¹, avec grand soin, concernant la situation interne d'hommes pour lesquels l'espérance était devenue un problème tout à fait unique en son genre : des malades incurables et des sujets qui avaient essayé d'attenter à leur vie. Cette observation, d'abord tout empirique, révèle, elle aussi, une double structure de l'espérance ; à côté des innombrables espoirs quotidiens dont on a parlé plus haut, on voit apparaître inopinément « une autre espérance »²² (et le texte même de Plügge laisse deviner sa surprise devant une telle découverte). Cette « autre espérance », Plügge l'appelle « fondamentale » ou encore « authentique », par opposition aux « espérances » (au pluriel !) « communes » ou « quotidiennes », qui concernent un « avenir mondain », un « objet qui appartient au monde », quelque chose qui doit nous advenir du dehors, qu'il s'agisse d'une nouvelle, d'un succès, d'une chose usuelle ou même de la santé physique. Au contraire l'espérance « fondamentale » ne correspond, dit-il, à rien d'objectivement décelable dans le monde, à aucune chose déterminée et concrète qu'on puisse désigner du doigt, mais plutôt à une réalité « indéfinie, nébuleuse, sans forme et anonyme » – si bien qu'il est beaucoup plus malaisé de décrire en elle-même cette espérance fondamentale²³. Gabriel Marcel (lui aussi) oppose expressément au « j'espère que... » ce qu'il nomme le « j'espère tout court »²⁴. Il donne à entendre que cette espérance « absolue » serait rigoureusement sans objet, que, du moins, elle tendrait à transcender tous les « objets particuliers » et qu'on ne saurait proprement la saisir qu'en renonçant d'abord à se représenter ce qu'on espère²⁵. Mais il s'agit bien en vérité, naturellement, de « quelque chose d'espéré », encore que ce « quelque chose » soit d'une toute autre structure ontologique que n'importe quel bien objectal ou n'importe quelle modification pensable dans le monde extérieur. Interprétant les déclarations de ses malades, Plügge écrit que l'espérance fondamentale (au singulier) ne vise rien de ce qu'on peut « avoir », mais bien ce que l'on « est », l'être-soi de l'homme ; ce qui est ainsi espéré, le même auteur tente de le définir en parlant de

²¹ Herbert PLÜGGE, *Wohlbefinden und Missbefinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1962. Deux chapitres intéressent directement notre propos : « Über suizidale Kranke » (p. 17-37) et « Über die Hoffnung » (p. 38-50).

²² *Ibid.*, p. 44.

²³ *Ibid.*, p. 44ss.

²⁴ G. MARCEL, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier Montaigne, 1944, p. 43.

²⁵ *Ibid.*, p. 43, 60.

« réalisation de soi-même dans l'avenir » et de « bonheur de la personne »²⁶.

Dans cette observation, ce qui me semble surtout mériter réflexion (et qui est peut-être aussi le plus surprenant), c'est que l'espérance véritable ne se développe et n'apparaît qu'à partir du moment où « les espoirs » ont été définitivement déçus, se sont écroulés, ont perdu leur sens. C'est alors, en effet, qu'on peut « saisir de la manière la plus convaincante... l'espérance fondamentale » ; la chance de la déception serait précisément la « purification par rapport à toute espérance illusoire » et c'est de la « perte de l'expérience quotidienne commune » que naîtrait « l'espérance authentique »²⁷. La déception est bien littéralement ici une « désillusion », car elle délivre d'une illusion. Il est peut-être inévitable que nous nous persuadions d'abord que, par l'obtention de certains biens du monde objectif, y compris la santé physique, nous pourrions accéder – ou, du moins, contribuer – à la réalisation de notre bonheur. La désillusion nous met inopinément en état d'apprendre par expérience et de « réaliser » ce que peut-être nous avons déjà pressenti : que le véritable bonheur n'est pas seulement quelque chose d'autre, mais que, du fond de notre âme, avec une force encore beaucoup plus vitale, réellement invincible, nous espérons – et avons toujours espéré – cette « autre chose ». La désillusion signifie ici, par conséquent, bien plus que la simple correction apportée à une fausse opinion, elle signifie une libération entendue dans un sens qui dépasse de loin le plan intellectuel. Plügge déclare qu'une fois qu'il se sait définitivement incurable le malade connaît, par rapport à la maladie, une libération qui « était impossible avant la catastrophe »²⁸. Tout porte à croire que cette découverte ne s'applique pas exclusivement à la situation particulière étudiée par l'auteur : en face de la mort nous sommes tous, en fin de compte, des malades incurables. Eu égard à un espoir orienté vers quelque réalité intra-mondaine, toute désillusion recèle peut-être la chance que – sans aucune démission – l'espérance (au singulier) s'oriente désormais vers son véritable objet et que, dans un processus de libération, une atmosphère plus large s'offre pour la première fois à l'existence. C'est cette désillusion précisément, et sans doute elle seule, qui nous presse d'entrer dans la sphère plus faste de l'espérance (au singulier).

À cette invitation rien assurément ne nous impose d'obéir. Personne n'est « contraint » d'espérer. On peut renoncer à soi, on peut perdre et abandonner l'expérience fondamentale. Mais, entendue au sens rigoureux, jamais cette expérience ne saurait être déçue ; par elle-même elle n'est pas moins inébranlable que l'existence²⁹. La désillusion repose sur une

²⁶ H. PLÜGGE, *Wohlbefinden und Missbefinden*, op. cit., p. 44ss.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹ G. MARCEL, *Homo Viator*, op. cit., p. 62.

expérience ; elle signifie qu'un espoir s'est brisé, s'est révélé comme vain, n'a pas été rempli³⁰. Mais par rapport à l'espérance existentielle fondamentale, cette expérience est impossible, car l'instant où se manifeste le vrai résultat de la vie reste en suspens aussi longtemps que dure cette vie même. À aucun moment de l'existence, pas même au seuil de la mort, l'homme ne peut dire : Je suis maintenant hors de course, l'avenir m'est fermé à tout accomplissement. Ainsi le désespéré – celui qui écarte de lui l'espérance fondamentale et qui est de la sorte purement et simplement « sans espoir » (encore qu'en surface pour ainsi dire il puisse encore espérer toutes sortes de choses – ce qui est désormais sans aucune signification finale) – le désespéré n'est pas au sens propre un désillusionné ; il n'a pas fait l'expérience de l'échec ; il anticipe cet échec. Le désespoir est l'anticipation de l'échec³¹.

Naturellement il y a aussi une anticipation de l'accomplissement ; mais elle contredit tout autant à la réalité de notre existence de pèlerins. L'homme qui espère – et lui seul – n'anticipe rien ; il reste disponible pour un accomplissement non encore présent, un accomplissement à venir, dont il n'ignore pas moins, il en a pleine conscience, la mesure que le temps. Au terme de cette première étape de notre réflexion, si nous envisageons de nouveau le titre même de cette étude, *Espérance et Histoire*, il nous semble que l'une des questions qui se posera nécessairement à cet égard est celle de savoir si l'espérance de l'homme est, généralement parlant, de telle sorte qu'elle puisse trouver satisfaction dans le champ de l'histoire. Pour y répondre sérieusement, il faut d'abord y voir clair sur ce que nous devons entendre par histoire.

II

Chacun sait qu'en allemand le mot *Geschichte*³² vient du verbe *geschehen* (advenir) ; mais il est clair que tout ce qui advient n'est pas histoire ; certains événements ne sont pas historiques. La chute de la foudre, un glissement de terrain, l'écoulement de l'eau, les marées, autant de choses qui adviennent, mais qui ne sont pas *stricto sensu* des événements historiques. Un peu plus historiques sont déjà l'ensemencement, la pousse, la floraison, des plantes et, à plus forte raison, le fait qu'un animal naisse, grandisse, cherche sa proie et devienne peut-être ensuite lui-même la proie

³⁰ On ne veut naturellement pas nier que le désespoir aussi est susceptible de donner lieu à des expériences analogues. Simplement il ne s'agit pas de l'expérience que l'espérance existentielle a été positivement déçue.

³¹ Voir J. PIEPER, *De l'espérance*, trad. de l'allemand par Denis Ducatel, le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2001 [1935], p. 51, 71.

³² Lequel signifie l'histoire qui se fait, tandis que *Historie* renvoie (conformément au sens du grec *historia*) au récit qu'en font les hommes [Note du traducteur].

d'un plus puissant ravisseur. Chaque fois que nous parlons de « devenir », nous avons sans doute quelque droit à parler d'« histoire ». L'usage linguistique autorise à définir comme « histoire naturelle » et comme « histoire du cosmos » la « formation des espèces », la montée de la vie et même la genèse de l'univers dans son ensemble. Il semble pourtant qu'ici le mot « histoire » ne soit pas pris encore dans sa signification spécifique, celle, par exemple, qui fait d'un processus l'objet d'un récit historique, l'introduit dans une « historiographie ». On a dit qu'un événement, fût-ce un coup de tonnerre, deviendrait « historique » au sens propre du terme dès l'instant où il se « rapporte à l'homme »³³. Mais tout ce qui nous advient et même tout ce que nous faisons n'est pas *ipso facto* histoire. Notre naissance, notre croissance, notre vieillissement, notre mort, tous ces faits physiologiques ne constituent pas proprement notre « histoire ». Ni davantage les événements objectifs qui surviennent tout au long de notre vie, acquisition ou perte de biens, santé, beauté, ni notre dotation native d'intelligence, de tempérament, de constitution, ni même le fait que certains hommes croisent notre route, un maître, un adversaire, un ami ; par elles-mêmes ces conjonctures et ces rencontres ne sont pas encore notre histoire. Ce qui importe, c'est ce que nous faisons nous-même de tout cela. L'union de ces deux facteurs détermine seule la pleine mesure du véritable historique. La véritable « histoire humaine », l'« histoire » tout court au sens complet, au sens propre, au sens exact du terme, commence donc avec la réponse personnelle que nous donnons à tout ce qui nous advient de façon fortuite, et qui s'entrelace avec ces événements eux-mêmes. Un événement n'est historique qu'à partir du moment où entre en jeu le facteur spécifiquement humain : liberté, responsabilité, décision, et, en même temps, possibilité de chute volontaire et de faute. Tel est d'autre part le fondement de la singularité essentielle de l'historique comme tel, de son caractère irrépérable, irremplaçable, et surtout de son imprévisibilité foncière.

Il faut dire un mot ici de la différence entre histoire et évolution. Il me semble que le caractère des discussions actuelles est que l'on risque trop d'y oublier cette importante distinction. Au cours d'une conférence que je fis à Paris en 1951, je crois bien avoir eu l'honneur de compter Pierre Teilhard de Chardin parmi mes auditeurs. Malheureusement je ne l'ai su que dix ans plus tard, après sa mort, et j'ai appris d'ailleurs en même temps qu'il s'était vivement opposé aux thèses que j'avais défendues. J'avais parlé de « l'Espérance des Martyrs », au cours de la Semaine des Intellectuels consacré au thème « Espoir humain et Espérance chrétienne »³⁴. Mon

³³ Walter BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1947, p. 122.

³⁴ Dans *Espoir humain et espérance chrétienne*. Semaine des Intellectuels Catholiques [24 au 31 Mai 1951], Paris, édité par Pierre Horay, 1951, p. 76-84 et repris dans ce volume à la p. 99-104.

propos était de montrer qu'il est parfaitement inutile de parler sérieusement d'espérance s'il n'est aucune espérance pour le martyr, c'est-à-dire pour l'homme dont les attentes intra-mondaines ont été entièrement anéanties, qui n'a aucune perspective de survie pour combattre ici-bas en faveur de la justice et qui se trouve, par conséquent, à première vue, dans une situation purement et simplement désespérée : dans la cellule du condamné à mort, dans le camp de concentration, privé de tout droit, ridiculisé, abandonné, livré au mépris des privilégiés. Au reste – comme l'a rappelé Erik Peterson³⁵ – il n'est écrit nulle part que, du point de vue chrétien, le martyr devrait être considéré, de façon rassurante, comme une figure exceptionnelle, qui ne se présenterait ici où là que dans des circonstances particulièrement adverses ; c'est là un point que j'avais également souligné dans ma conférence. Mais ma thèse était essentiellement : Mieux vaut ne pas parler d'espérance s'il n'en est aucune pour les martyrs. – Or c'est justement contre cette problématique défaitiste, contre ce qu'il appelait un « christianisme d'évasion » que Teilhard s'était dressé avec toute sa fougue. Dans une lettre du 2 juin 1951, le jésuite écrivait :

On a parlé d'« espérance humaine » sans songer à la question préalable et préjudicielle de savoir ce que l'Homme (objectivement – en dehors de toute sentimentalité, philosophie et mystique) est en droit, bio-cosmiquement, d'espérer. Expérimentalement, *hic et nunc*, dans l'Homme, avons-nous affaire à un bébé, à un jeune homme, à un adulte – ou à un vieillard ? Autrement dit, quel est évolutivement, en 1951, le potentiel humain probable ? – Je le crierai jusqu'à mon dernier souffle à tous les sourds d'un pseudo-existentialisme et d'un pseudo-christianisme : toute la question est là³⁶.

Ce qui est ici affirmé, c'est, en bref, que l'humanité est objectivement jeune, riche en forces d'avenir – et que nous avons, par conséquent, des raisons d'espérer. Mais c'est là justement ce que j'appelle confondre histoire et évolution. Les choses, bien entendu, sont passablement complexes, mais il vaut la peine de s'y arrêter un instant, car rien ne permet mieux, je crois, de saisir la spécificité de l'historique que de le confronter à l'évolutif. Il va de soi qu'on ne saurait envisager l'homme en dehors de l'évolution cosmique qui se poursuit depuis des millions d'années ; la place qu'il occupe dans cette évolution est même unique en son genre ; d'après tout ce que nous savons il ne pouvait apparaître sur cette Terre ni plus tôt ni plus tard qu'il n'est effectivement apparu. On peut également penser

³⁵ Erik PETERSON, *Témoin de la vérité*, trad. de l'allemand par Eric Iborra avec la collaboration de Pierre Lane, Genève, Ad Solem, 2007 [1937], p. 107 [*Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, Hegner, 1937, p. 49].

³⁶ Claude CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Paris, Plon, 1958, p. 316.

qu'avec cette apparition le processus évolutif n'a pas cessé de se poursuivre. Quoi qu'il en soit, Teilhard est fondé à définir d'abord l'homme comme un « phénomène cosmique »³⁷. Au reste ce qui est spécifiquement humain connaît aussi une évolution, un développement du donné d'abord implicite. Les premiers efforts de l'homme préhistorique pour dominer les forces de la nature, la plus ancienne utilisation des énergies naturelles (feu ou eau) recèlent déjà ce donné implicite qui s'est logiquement développé, presque au-dessus de la tête de l'homme, – jusqu'à la domestication de l'énergie atomique. Et nous n'avons aucune raison de douter que, sur ce plan, l'humanité poursuivra à l'infini ses conquêtes et ses réalisations ; sur le progrès, entendu en ce sens, nous pouvons être rassurés et considérer l'avenir en toute confiance. Mais c'est ici que le bât me blesse – car précisément les raisons ne manquent pas de nous méfier (notamment en ce qui concerne le progrès des armes atomiques). Ici entre en jeu un nouvel élément, qui ne peut être envisagé dans le langage de l'évolution. Notre inquiétude ne tient pas à un doute quelconque quant au potentiel évolutif de l'intelligence technicienne ; sur ce point comment nourririons-nous l'ombre même d'un doute ? Ce qui nous inquiète est tout autre chose, c'est la manière dont l'homme – en tant qu'être responsable, capable de libres décisions – utilisera effectivement l'immense puissance qui est désormais en son pouvoir. À cet égard la différence entre évolution et histoire saute aux yeux. Dans son grand livre sur *le Phénomène humain*³⁸, Teilhard écrit cette phrase qui mêle les deux aspects : « Disposant de l'énorme durée qui lui reste à vivre, l'Humanité a devant elle des possibilités immenses ». Certes, ce potentiel d'une énorme durée, ces possibilités immenses (l'humanité est encore jeune !), voilà l'aspect évolutif des choses. Mais le « si » impliqué par l'usage du participe « disposant », cette incertitude quant à l'utilisation et la réalisation effectives de ces possibilités, voici l'aspect historique du problème. – Ce qui advient en effet (et ce qui adviendra dans l'avenir) ne se décide pas sur le terrain de l'évolution, mais sur celui de l'histoire. Or ce qui nous importe de façon immédiate, ce qui concerne notre existence, c'est bien ce qui advient effectivement, et cela seul. Si quelque chose nous empêche de dormir, ce n'est certes pas la question biologique de notre potentiel génétique, mais celle de notre avenir historique. L'américain Müller³⁹, qui a travaillé dans le domaine de l'évolution et reçu le Prix Nobel pour ses recherches sur la génétique humaine, intitule l'un de ses mémoires *L'Avenir de l'homme*. Décrivant la « future victoire de l'homme sur la nature extérieure et intérieure », il termine lui aussi son exposé par une formule hypothétique : « Nous voyons

³⁷ Aussi dans une lettre communiquée par Cuénot [p. 428].

³⁸ Teilhard de CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 317.

³⁹ Hermann-Joseph MULLER, « The Human Future », in Julian HUXLEY (éd.), *The Human Frame*, London, George Allen & Unwin LTD, 1961, p. 399-414.

ainsi s'ouvrir devant nous un avenir auquel l'homme lui-même peut donner forme, à condition seulement qu'il le veuille »⁴⁰. Mais si l'homme ne le veut pas, les choses tourneront tout autrement. Cet autre avenir, et déjà simplement d'ailleurs l'action planificatrice de l'homme pour diriger les forces évolutives – tout cela évidemment n'est plus de l'ordre de la pure et simple évolution, mais bien de l'ordre de l'histoire.

Or, dans le domaine de l'histoire, on ne peut plus se tenir tout bonnement à cet optimisme qui, sans être sans doute par lui-même un élément constitutif de la notion même d'évolution, en constitue du moins un phénomène concomitant naturel – dans la mesure même où évolution implique montée, développement, progrès. Il y aurait, ce me semble, pur et simple sophisme à dire : Jette un regard sur l'évolution qui a conduit à l'homme, vois comme elle a poursuivi sans bavures sa route – et tu seras sûr que l'histoire humaine elle non plus ne connaîtra pas une fin catastrophique. Ne dissimulons pas que c'est Teilhard lui-même qui parle de la sorte⁴¹. Mais l'argument est sans portée et sa consolation ne nous touche pas. Une fois encore c'est méconnaître la différence fondamentale entre évolution et histoire. L'histoire dépend essentiellement de la liberté et de la décision, elle fait donc place au mal, c'est-à-dire à une notion qu'il serait naturellement absurde d'appliquer au domaine évolutif. Sans doute la liberté n'est pas seulement, ni même d'abord, liberté pour le mal et pour la destruction – encore que cette thèse ait été soutenue, et justement par Kant ; dans son opuscule sur les *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*⁴², il écrit, en effet : « L'histoire de la nature commence donc par le bien, car elle est œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est œuvre de l'homme ». Je l'ai déjà dit, je considère comme une simplification induite, pour fautive par conséquent, cette égalité : « liberté-œuvre de l'homme-faute ». Il reste qu'en tout cas c'est cette « histoire de la liberté » qui contient en elle la possibilité de la faute, et que seule cette « œuvre de l'homme » mérite en toute rigueur le nom d'« histoire ». Le problème du mal, de la négation, de la faute, constitue, par conséquent, d'une certaine manière, le critérium, le test, qui nous permet de constater si nous avons ou non affaire à ce qui caractérise proprement le phénomène « histoire ». Lorsqu'on traite l'abus de la violence politique comme une « excroissance accidentelle »⁴³ (au même titre que les bonnets à poil des soldats de la Garde britannique, ou que la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 414 : « Thus we see the future for man as one of his own making, if only he will have it so. ».

⁴¹ T. de CHARDIN, *Le phénomène humain*, op. cit., p. 306.

⁴² E. KANT, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, trad. de l'allemand par Luc Ferry & Heinz Wismann, in *Oeuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1985 [1786], p. 495-520, p. 511 [*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 9, p. 83-102, p. 93].

⁴³ Bernhard RENSCH, *Homo sapiens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, p. 112.

« taille de guêpe » dans la mode féminine) – la question pour le critique n'est pas de savoir si un tel jugement ne minimise pas le rôle du mal dans l'histoire, mais bien plutôt si celui qui le porte n'en méconnaît pas la pure et simple présence à titre de phénomène. Dans un bref résumé qu'il a donné lui-même de toute sa philosophie⁴⁴ (en 1948), Teilhard s'est efforcé d'interpréter le mal comme une « nécessité statistique » : chaque fois, dit-il, qu'un grand nombre de réalités individuelles sont sur le point de s'organiser pour former une unité, il se manifeste nécessairement une certaine quantité de résistances à l'ordre (de même que dans une masse de lettres à trier on doit s'attendre à trouver quantité régulière d'enveloppes insuffisamment affranchies et d'adresses incomplètes). Encore une fois je ne pense pas qu'une telle exégèse, parfaitement logique et peut-être inévitable du point de vue évolutionniste, permette de saisir le phénomène du mal comme tel.

Il faudrait, en effet, refuser l'existence de ces légalités englobantes qui concernent également l'action purement individuelle de l'homme et qui en permettent une saisie statistique. J'oserais plutôt dire ceci : au sein même de l'évolution cosmique, qui conditionne aussi la situation ontologique de l'homme, à côté et en dehors des divers autres « développements » de l'esprit humain (plus ou moins prévisibles dans leur direction et leur durée) dans les domaines de la vie intellectuelle, scientifique et artistique, dans la conquête et l'utilisation technique des forces naturelles – abstraction faite de tout cela et *au* milieu de tout cela (telle est la thèse que je propose), il existe, irréversible et incomparable, un autre devenir totalement différent et qui est « historique » au sens rigoureux du terme ; ce devenir naît de la libre décision des hommes, se réalise par elle et, de son côté, participe à la structure ontologique des actes volontaires humains, en ce sens, notamment, qu'on ne saurait ni le prévoir ni compter sur lui à partir de légalités évolutives ou tirées de l'historiographie, et surtout que, par-delà sa présence comme pure réalité de fait, il possède la qualité d'être nécessairement assumé sur le plan de la responsabilité, et, par conséquent, bon ou méchant.

Au demeurant, dès que l'on médite sur ce jeu infiniment complexe ou qu'on tâche seulement de considérer cette coopération imprévisiblement variée entre des événements qui ne sont que de l'ordre de la nature et, d'autre part (avec toutes sortes d'échelons intermédiaires), la libre action de l'homme, dès qu'on envisage cette dynamique, riche, semble-t-il, d'un beaucoup trop grand nombre de variables et d'inconnues, et cela avec l'intention de pénétrer plus à fond dans la structure intelligible de l'ensemble, ou simplement de se le représenter de façon plus précise – dès

⁴⁴ T. de CHARDIN, « La pensée du Père Teilhard de Chardin, par lui-même », *Les Études philosophiques*, Paris, 1955 (10), n°4, p. 580-581.

l'abord on est tenté de déclarer forfait et d'admettre que toute question posée, non seulement sur le « sens » ultime de tout le devenir historique, mais même déjà sur ce qui advient « en vérité » ici et maintenant, exclut d'avance toute réponse possible. Cette tentation ne me surprend aucunement, mais je le suis bien davantage qu'on puisse juger plus difficile de tirer au clair la composition chimique d'un corps organique, ou de résoudre n'importe quel problème scientifique concernant la nature, que de se faire une idée adéquate de l'homme et d'un quelconque phénomène de l'existence humaine, – ce qui ne peut être qu'incomparablement plus malaisé ! J'ai entendu en Amérique cette admirable formule : comparée à celle d'un jeu d'enfants, la compréhension de l'atome n'est qu'un jeu d'enfants.

Il est d'ailleurs singulier que ce soient les théologiens, et non les chercheurs empiriques dans le domaine de l'histoire, qui concèdent le plus facilement notre impuissance à connaître le vrai visage du processus historique, des événements qui se déroulent sous nos yeux. « Ce qui advient en vérité, ... l'histoire seule ne nous permet pas de le déchiffrer »⁴⁵ ; « L'histoire dissimule fondamentalement son sens »⁴⁶ ; elle se déroule comme un mystère, elle ne peut « jouir elle-même » de sa « teneur d'éternité »⁴⁷ ; « l'histoire du monde n'est pas le tribunal du monde »⁴⁸ ; l'histoire n'est « donnée que d'une façon fragmentaire » ; « nous ne pouvons savoir ce qui, parmi les forces historiques, travaille en fin de compte pour le Royaume »⁴⁹. Toutes ces citations sont empruntées à des théologiens actuels : Heinrich Schlier, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar. Ils sont tous d'accord pour protester contre la prétention de résumer le sens de l'histoire et la véritable signification de n'importe quel événement au moyen d'une formule simple et maniable – que cette formule soit théologique, évolutionniste ou sociologique, qu'elle se fonde sur une interprétation idéaliste ou matérialiste des légalités historiques. On sait bien cependant qu'aucun de ces auteurs ne se représente l'histoire comme obscure et embrouillée, comme une « jungle » au sens où l'entend tel représentant⁵⁰ de la sociologie contemporaine, lorsqu'il déclare que, pour s'orienter de façon définitive dans le mouvement de l'histoire, on ne peut « malheureusement » plus user aujourd'hui des « moyens de l'ancienne sociologie », on ne peut plus gravir la « montagne » ou même la « colline »

⁴⁵ Heinrich SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1956, p. 265.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Karl RAHNER, « Weltgeschichte und Heilgeschichte », in *Schriften zur Theologie*, vol. 5, Einsiedeln, Benzinger, 1962, p. 115-135, p. 121.

⁴⁸ Renversement d'un jeu de mot intraduisible, qui est l'une des plus célèbres formules de Hegel : *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [Note du traducteur].

⁴⁹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, Benzinger, 1963, p. 13.

⁵⁰ Helmut SCHELSKY, « Zur Standortbestimmung der Gegenwart », in H. Walter BÄHR (éd.), *Wo stehen wir heute?*, Gütersloh, Bertelsmann, 1960, p. 181-196, p. 196.

de la « compréhension », mais qu'à cet égard il faut bien convenir qu'on se trouve « en pleine jungle ». Effectivement cet acte de modestie s'impose, me semble-t-il, à quiconque se situe dans une perspective purement sociologique ; même dans un autre temps rien ne l'autorisa jamais à gravir la montagne ou la colline de la compréhension. Les théologiens eux-mêmes ne prétendent pas se situer à ces hauteurs. Les formules qu'on a citées n'indiquent cependant de leur part aucune démission. Leur combat se situe visiblement sur deux fronts. D'un côté, ils luttent, on l'a dit, contre la possibilité de déduire du cours de l'histoire quelque chose comme une formule structurelle qui rendrait tout explicable, non seulement le passé, mais aussi l'avenir (et finalement ce n'est point là une supposition fictive, car il existe bien des philosophies de l'histoire qui émettent cette prétention). D'un autre côté cette thèse théologique s'oppose à un certain nihilisme existentialiste qui dénie toute signification au processus historique et emmure l'homme dans le pur factuel, dans la jungle de sa dynamique fortuite et arbitraire. Assurément la théologie parle du mystère de l'histoire, mais un mystère n'est pas une jungle. Et les autres représentations fondamentales, « tribunal de l'histoire », « teneur d'éternité », « Royaume » signifient tout le contraire d'une démission. En pratiquant dans le domaine de l'histoire empiriquement accessible une ouverture vers une région qui dépasse la réalité empirique, ou, pour parler plus précisément, en annonçant la certitude que l'histoire telle qu'elle s'offre à l'expérience ne peut en être précisément l'objet que par son insertion dans un ensemble plus vaste, universel, où trouvent place les notions d'« éternité », de « Royaume », de « tribunal du monde », – en levant les yeux au-dessus des événements dans leur immédiat donné confus pour atteindre au supra-empirique, la théologie donne la chance à son propre regard, sinon de savoir, du moins de comprendre ce qui advient véritablement ici et aujourd'hui. Le mérite essentiel de cette conception théologique, qui, on l'a vu, ne supprime en rien le caractère indéchiffrable de l'histoire concrète, est d'abord, me semble-t-il, sa positivité. Si elle mérite d'être mentionnée, c'est parce qu'elle prend les choses au sérieux et qu'elle existe vraiment à titre de structure mentale. Mais sa pleine signification n'apparaît qu'à partir du moment où l'on pose le problème de l'avenir historique.

Cet avenir reste indéchiffrable de façon toute particulière ; eu égard justement à la trame de l'« historique » proprement dit, l'avenir exclut toute computation et tout pronostic. Une fois encore nous constatons tout ce qui sépare histoire et évolution. Dans tel cas déterminé il suffit, en effet, de connaître le « potentiel évolutif » pour être capable de prévoir une évolution à venir ; et il se peut qu'on soit en mesure d'affirmer, avec une suffisante précision que l'humanité, en tant qu'espèce, « bio-cosmiquement », est encore jeune. Mais, si jeune soit-elle, comment assurer si, oui ou

non, elle court à sa perte ? Ici entrent en jeu liberté et décision, ici nous avons affaire à l'« historique » entendu dans son sens le plus rigoureux, à moins, bien entendu, qu'on accepte d'interpréter l'ipso-destruction de l'humanité par les armes atomiques comme un simple « raté » de l'évolution, à moins qu'on l'interprète sur le modèle que fournit l'extinction de certaines espèces animales préhistoriques, par exemple comme la conséquence de « l'hypertrophie d'un organe, en ce cas du cerveau » (hypothèse qui me paraît tout à fait absurde mais qui a été effectivement soutenue par un important biologiste allemand). De toute manière, en ce qui concerne l'avenir historique proprement dit, toutes les méthodes de prévision sont vouées à l'échec – même si les machines électroniques et les progrès de la statistique prospective permettent de les perfectionner considérablement. Les spécialistes de bon sens le savent très bien. Ainsi Wilhelm Fucks, dont les *Formeln zur Macht*⁵¹, tant discutées, ont été si souvent mal comprises, déclare lui-même, en parlant de ses propres thèmes, que « tout calcul s'effondre » si une guerre mondiale éclate et si elle est conduite au moyen des armes dont on peut disposer aujourd'hui. J'avais moi-même autrefois proposé à la réflexion ce cas typique : assurément, en s'appuyant sur la statistique, on pouvait prévoir plusieurs années à l'avance combien il se produirait d'accidents de circulation mortels dans la ville de Danzig en avril 1945. Mais qu'à cette date la ville de Danzig elle-même n'existerait plus et que par conséquent il ne s'y produirait aucun accident de circulation, personne ne pouvait le prévoir, du moins par des moyens statistiques⁵². On lit dans les *Pensées* de Pascal un aphorisme à cet égard tout à fait remarquable, encore qu'à première vue passablement énigmatique, et qui ne se comprend que si l'on réfléchit à l'année où il fut écrit. Voici la phrase : « Qui aurait eu l'amitié du roi d'Angleterre, du roi de Pologne et de la reine de Suède, aurait-il cru manquer de retraite et d'asile au monde ? »⁵³. Elle fut certainement écrite en 1656, date où le roi de Pologne Jean II Casimir fut dépossédé de son trône ; deux ans plus tôt, à l'âge de vingt-huit ans, Christine de Suède avait librement abdicqué ; et, moins de sept ans s'étaient écoulés depuis que Cromwell avait fait exécuter le roi d'Angleterre Charles I^{er}. Plus d'asile, par conséquent, pour l'homme qui se fût confié à l'amitié de ces trois souverains, mais conjoncture *a priori* hautement improbable, que ne laissait prévoir aucune loi biologique ou historique et que le meilleur connaisseur des affaires politiques n'aurait pas su annoncer ; les trois événements, en effet, ont dépendu de décisions

⁵¹ Wilhelm Fucks, *Formeln zur Macht. Prognosen über Völker, Wirtschaft, Potentiale*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1965, p. 158.

⁵² J. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, München, Kösel, 1953² [1950], p. 38ss. Ce passage a été supprimé dans la version de 1980 et dans sa traduction française *De la fin des temps*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2013.

⁵³ Blaise PASCAL, *Pensées*, édition Brunschvicg, Paris, GF Flammarion, 1976, n°177, p. 97.

humaines et il s'agit, dans les trois cas, d'événements « historiques » au sens rigoureux du terme, c'est-à-dire qui échappent à tout pronostic, entendu de façon précise.

Tout pronostic se fonde sur des « points d'appui » tirés du passé, et avant tout de ce très proche passé que nous appelons le « présent ». L'art du pronostiqueur est justement de découvrir et d'interpréter, à partir de la situation présente, à partir de l'histoire déjà réalisée, les indications qui annoncent l'avenir et qui échappent à la moyenne des intelligences. Si c'est après coup qu'il étale ses cartes, il prendra bien soin de montrer sur quels indices il a fondé sa prévision. Mais jamais le véritable événement historique ne s'infère d'une situation préalable ; par définition même, il met en jeu une décision libre, spontanée, en sorte que la chose la plus hautement improbable devient nécessaire et que l'invraisemblable devient vrai. Il échappe, par conséquent, à tout pronostic. S'il se peut que l'avenir historique doive être jamais prévu, ce ne saurait être que par une sorte de voyance qui déjà se distingue du pronostic par le seul fait qu'elle n'a besoin d'aucun appui dans le passé. On a reconnu la définition de la prophétie.

La seule question est de savoir si l'on est fondé à admettre l'existence d'un tel pouvoir prophétique concernant l'avenir historique de l'homme. Si la réponse est négative, il faut dire – et c'est bien ma conviction – que nous ne disposons d'aucun moyen de prévoir sérieusement ce qu'il adviendra de l'histoire humaine et comment elle se terminera.

Le concept de tradition¹

1. Préambule : tradition ou modernité : la thèse de Pascal

Qu'est-ce que la tradition ? Quelle en est la nature, quel en est le fondement ? Quelle est son autorité, et jusqu'où s'étend-elle ? Ces questions ont été formulées avec une impeccable précision au début des « temps modernes », au cours d'un épisode curieux – et en fait assez dramatique – de l'histoire des idées. Parmi les protagonistes de ce débat figurent plusieurs personnalités marquantes de cette époque : Galilée, Descartes, Pascal. Ce dernier y joua sans doute le rôle particulier d'instigateur quand, à vingt-quatre ans, il entreprit de dresser le bilan de l'Histoire. Il rédigea une thèse fort claire, s'attachant à définir le domaine dans lequel la tradition a toute sa validité, et à en préciser les limites. On trouve cette thèse dans un court opuscule au titre de prime abord déroutant : *Préface sur le traité du Vide*². (Le traité annoncé par cette préface ne fut jamais écrit.)

Pourquoi donc un tel titre ? C'est que le *vide* est bien le personnage principal de l'Histoire³. Le vide, ou plus exactement son *horreur* – est d'une densité telle qu'on peut la voir comme une « figure mythologique ». Les concepts fondamentaux de l'époque, en sciences naturelles, tenaient en effet l'horreur du vide pour une des forces primordiales de la réalité matérielle de l'univers. Dans une lettre de 1647, Pascal écrit :

Vous savez quel sentiment les philosophes ont eu sur ce sujet : tous ont tenu pour maxime que la nature abhorre le vide, et presque tous, passant plus avant, ont soutenu qu'elle ne peut l'admettre, et qu'elle se détruirait elle-même plutôt que de le souffrir⁴.

¹ Traduit par Claire Champollion, publié dans la *Table Ronde*, juin 1960, n°160, p. 74-100 ; revu par Pierre Blanc avec la collaboration de Pierre Lane pour la présente publication. Le texte a été publié avec quelques notes de bas de page. Elles ont été ajoutées d'après la version allemande. Il s'agit d'une conférence prononcée en 1957 dans le cadre de « Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften », publiée en 1958 sous le titre *Über den Begriff der Tradition*, cahier 72, Cologne/Opladen, Westdeutschen Verlag et repris dans *Tijdschrift voor Philosophie*, mars 1957 (19), n°1, p. 21-52. Ce texte n'a pas été repris dans la publication des *Werke* car il se recoupe en partie avec *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Münschen, Kösel, 1970 et *Werke*, vol. 3, 2004, p. 236-299.

² Blaise PASCAL, *Préface sur le traité du vide*, in *Œuvres complètes*, édition Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1970 [1949], vol. 2, p. 777-785.

³ Voir pour les détails Johann Samuel ERSCH, Johann Gottfried GRUBER & Hermann BROCKHAUS (dir.), *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*, Leipzig, Brockhaus, vol. III, 1839, p. 486 s.

⁴ Lettre à M. Périer du 15 nov. 1647, publiée dans le *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, 1648. Voir B. PASCAL, *Œuvres complètes*, op. cit., vol. 2, p. 678.

Descartes se range assurément au nombre de ces philosophes. Son livre sur *Les principes de la philosophie*, paru trois ans avant la lettre de Pascal, débute par de fortes considérations sur l'obstacle que constituent les « jugements précipités », dont il nous est impossible de nous délivrer « si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude »⁵. Or, et la chose ne manque pas de piquant, l'idée traditionnelle de l'horreur du vide apparaît dans la suite du même ouvrage comme une intuition irréfutable de la raison⁶. Pascal dit lui-même, au moment où il s'attache, précisément, à réfuter ce dogme par l'expérience :

Je n'osai pas alors (et je n'ose pas encore) me départir de la maxime de l'horreur du vide. [...] En effet, je n'estime pas qu'il nous soit permis de nous départir légèrement des maximes que nous tenons de l'Antiquité, si nous n'y sommes obligés par des preuves indubitables et invincibles⁷.

(Au passage, nous devons noter ce que cette déclaration a de remarquable pour le sujet qui nous intéresse : c'est, sur la tradition, un point de vue fort différent de la formule cartésienne. Alors que Descartes semble nous inviter à rejeter tout ce qui n'est pas absolument certain, Pascal au contraire nous suggère de garder tout, tant que nous n'avons pas la preuve assurée que c'est faux.)

Galilée lui-même fut incapable de se soustraire à l'emprise de la tradition quant à l'horreur du vide. Certes, elle paraissait confirmée par les premières expériences (par exemple dans le fonctionnement des pompes et autres machines hydrauliques), mais c'est pourtant bien l'argument *métaphysique* qui en était le garant : puisque le « néant » ne pouvait exister, il était également impossible qu'il y eût un espace dans lequel il n'y eût « rien »⁸. Et les doutes sur la validité de cet argument vinrent du

⁵ René DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, in *Œuvres et lettres*, « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1953 [1644], p. 571.

⁶ Nous trouvons par exemple dans *Les principes de la philosophie* de Descartes : « Nous concevons manifestement (*perspicue intelligimus*) que la matière, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables. [...] Nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière. » (II, 22 ; *idem*, p. 623). De même dans les *Météores*, 1^{er} discours « De la nature des corps terrestres » (1637).

⁷ Lettre à M. Périer, *op. cit.*, p. 679.

⁸ La possibilité du « vide » est déjà discutée dans la philosophie présocratique (Anaxagore, les Éléates). PLATON la nie dans un de ses derniers dialogues, le *Timée* (trad. du grec ancien par Luc Brisson, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 1979-2050, 79b1, 79c1, p. 2037), de même qu'ARISTOTE dans la *Physique* (trad. du grec ancien par Pierre Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, 213a-217b, p. 226-245). Au Moyen Âge, les commentateurs d'Aristote ont accordé à cette question une place importante. Ainsi saint THOMAS D'AQUIN (*Sententia super Physicam*, édition M. Maggìolo, Marietti, 1965, 4, 13, p. 535s.), qui cite également les arguments d'Averroès.

développement expérimental : les fabricants de fontaines de Florence, en 1640, allèrent demander à leur vieux et célèbre concitoyen (Galilée avait alors soixante-quinze ans) pourquoi l'aspiration de la pompe ne faisait monter l'eau que jusqu'à un certain niveau (de sorte que, par conséquent, le « vide » n'était pas entièrement rempli). Galilée, à court de réponse, tenta alors d'apporter un correctif au dogme de l'horreur du vide. Ce fut seulement son élève Torricelli qui, toujours par la voie expérimentale, trouva la solution, en dépit de la prétendue impossibilité métaphysique, en trouvant le vide (en l'occurrence dans un tube rempli de mercure, bouché, puis retourné dans une cuve : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui encore l'« expérience de Torricelli »). Pour comprendre le déchaînement des passions que suscita cette expérience (et qui se reflète dans les ouvrages scientifiques et littéraires du temps, comme dans les lettres de Pascal), il faut bien voir qu'elle bouleversait la conception de la structure fondamentale du réel, en même temps qu'elle mettait en branle toute une discussion de principe sur la méthode scientifique. Cette discussion était certes amorcée depuis des siècles en Occident, au moins depuis Albert le Grand (qui déclarait dans son *De animalibus*⁹ : « Je passe sous silence les indications des Anciens, car elles ne s'accordent pas avec celles de ceux qui ont de l'expérience », et dans son *De vegetalibus*¹⁰ : « *Experimentum... solum certificat in talibus* », « sur ces questions, l'expérience seule apporte de l'assurance ») ; mais c'est Pascal, comme nous l'avons dit, qui en ce désarroi entreprit de formuler de manière nouvelle le problème plus général de la tradition ; c'est lui qui, au-delà de la polémique, posa le problème qui se trouvait latent au fond de tout ce questionnement.

La première phrase de la *Préface* semble encore toute empreinte d'agacement envers la stérile controverse qu'il mène contre les tenants des idées aristotélico-scolastiques sur la nature :

Le respect que l'on porte à l'antiquité étant aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir le moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités ; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons¹¹.

⁹ ALBERT LE GRAND, *De animalibus libri*, édité par Hermann Stadler, Münster, Aschendorff, vol. 15 et 16, 1916 et 1920, vol. 1, p. 310, 861.

¹⁰ ALBERT LE GRAND, *De vegetalibus libri VII, historiae naturalis*, édité par Ernst Meyer & Carl Jessen, Berlin, 1867 (édition critique), p. 340. Réimpression chez Minerva, Frankfurt am Main, 1982.

¹¹ B. PASCAL, *Préface sur le traité du vide*, *op. cit.*, vol. 2, p. 777. Voir également sur ce point les lettres de Pascal au P. Noël (29 oct. 1647) et à Le Pailleur (fév. 1648), *idem*, p. 523, 564.

De prime abord, ce jugement paraît se situer dans le droit fil du refus radical de la tradition, dans le sillage de Montaigne et Francis Bacon ; mais Pascal s'empresse de préciser qu'il se démarque de cette voie :

Ce n'est pas que mon intention soit de corriger un vice par un autre, et de ne faire nulle estime des anciens, parce que l'on en fait trop. Je ne prétends pas bannir leur autorité pour relever le raisonnement tout seul, quoique l'on veuille établir leur autorité seule au préjudice du raisonnement...¹²

Les réflexions de Pascal sont exemplaires en ceci qu'elles s'efforcent de parvenir à une vue d'ensemble de la question, de « sauver » son contenu entier. On peut essayer de les résumer ainsi : il y a manifestement deux modes de connaissance humaine ; l'un est basé sur l'autorité et la tradition, l'autre sur l'expérience et la raison. Le meilleur exemple du premier est la théologie¹³ : c'est le mode dans lequel seule peut nous guider la parole transmise par la tradition. Le second est représenté par la physique ; l'autorité de la tradition y est sans utilité. Dans le domaine des sciences fondées sur l'expérience et la raison, l'autorité des anciens n'a donc aucune place légitime. Selon Pascal d'ailleurs, à y regarder de près, c'est nous, les « Modernes », qui sommes les anciens, par rapport aux hommes des époques passées :

Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres¹⁴.

C'est à partir de cette distinction entre les deux modes de connaissance que Pascal considère la situation intellectuelle de son époque :

L'éclaircissement de cette différence doit nous faire plaindre l'aveuglement de ceux qui rapportent la seule autorité pour preuve dans les matières physiques, au lieu du raisonnement ou des expériences, et nous donner de l'horreur pour la malice des autres, qui emploient le raisonnement seul dans la théologie, au lieu de l'autorité de l'Écriture et des Pères. [...] Cependant le malheur du siècle est tel qu'on voit beaucoup d'opinions nouvelles en théologie, inconnues à toute l'antiquité [...] au lieu que celles qu'on produit dans

¹² B. PASCAL, *Préface sur le traité du vide*, op. cit., vol. 2, p. 777.

¹³ Du côté de la théologie, Pascal range également l'histoire, la géographie, la jurisprudence et les langues, et du côté de la physique, il cite aussi la géométrie, la musique et l'architecture. Dans la suite de l'argumentation, il ne sera cependant plus question que de la théologie d'une part, et de la physique d'autre part.

¹⁴ B. PASCAL, *Préface sur le traité du vide*, op. cit., vol. 2, p. 782-783.

la physique, quoique en petit nombre, semblent devoir être

convaincues de fausseté dès qu'elles choquent tant soit peu les opinions reçues¹⁵.

Telle est donc, schématisée, la conclusion qu'a tirée Pascal de son expérience personnelle dans la controverse sur l'horreur du vide. La dernière phrase de la *Préface* est splendide :

[...] quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait en ignorer la nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue¹⁶.

2. Difficultés des premières recherches

Les problèmes que soulève notre sujet sont tout sauf faciles à résoudre. La tradition engage-t-elle la totalité de ce qui a trait à l'existence humaine ? Ou n'oblige-t-elle que certains secteurs de la vie de l'esprit ? Peut-on en ce cas trouver des restrictions à son autorité ? Qu'est-ce qui fonde et justifie cette autorité ? Et comment se manifeste-t-elle ? Ces questions ne sont assurément pas de celles auxquelles on répond une fois pour toutes ; elles se posent constamment à la réflexion philosophique de l'esprit humain, comme une tâche toujours nouvelle, d'autant plus que la « confusion du siècle » n'est jamais la même. Et pourtant, le concept de tradition semble ne trouver dans la thématique philosophique de ces dernières décennies qu'une place étonnamment réduite, même si la sociologie ou la politique culturelle commencent à revenir vers lui.

Le chercheur qui, en quête d'une première orientation, ouvre un dictionnaire philosophique (par exemple, en allemand, ceux de Eisler, de Hoffmeister ou de Brugger), constate vite qu'on n'y trouve pas même le mot « Tradition ». Ces trois dictionnaires, curieusement, disposent d'articles assez complets sous l'entrée « Traditionalisme », mais de « Tradition », point. La raison en est peut-être que la « tradition » est considérée comme étant du domaine réservé de la théologie. Si donc, poursuivant cette recherche de premiers éléments, on se tourne vers les grands dictionnaires théologiques, on trouve de fait des informations... mais peu satisfaisantes : le plus souvent, le concept de tradition y est en effet étriqué, arbitrairement limité à la signification spécifique qu'il a en théologie. Comme si ce sens particulier n'avait rien de commun avec ce que veulent dire les gens quand

¹⁵ *Ibid.*, p. 779-780.

¹⁶ *Ibid.*, p. 784-785.

ils parlent de tradition, de transmission de la tradition – alors qu'on pourrait au contraire s'attendre à voir ce sens commun du langage courant pris comme base, à partir de quoi pourrait apparaître par contraste la spécificité du concept théologique de tradition, et en quoi ce concept est original et s'adresse à tous, comme une exigence et un défi. Et quand, dans un dictionnaire de théologie qui fait référence¹⁷, la première phrase de l'article « Tradition » commence par : « La tradition en général est... », on peut nourrir quelque espoir légitime d'y trouver enfin une définition du concept en ce qu'il a de général. Or, il n'en est rien ; la phrase continue ainsi : « La tradition en général est la somme des vérités et des institutions surnaturelles qui nous ont été transmises *sous la garantie de l'autorité de l'Église catholique* » ... Et c'est loin d'être un cas isolé¹⁸. Notons que sur le plan théologique lui-même, cette tendance restrictive est discutable, comme nous le verrons. Si l'on poursuit, on trouve encore une autre définition, qui assigne à la tradition le sens exclusif de transmission *orale* de doctrines : « La tradition doctrinale : enseignement oralement transmis des vérités chrétiennes »¹⁹, ce qui correspond à la formule de Bellarmin : « [nomen traditionis] *accommodatum est a theologis ad significandam tantum doctrinam non scriptam* »²⁰, Cette « accommodation » en elle-même entérine une séparation entre le langage et la terminologie, et l'on ne voit plus guère de rapport entre ce sens particulier et celui de l'usage courant du langage et de la pensée. Il est également un peu décevant que le *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel, par ailleurs si remarquable, n'offre pour le terme de *paradosis* qu'une information exceptionnellement maigre²¹, sans comparaison aucune avec la riche documentation et les amples études qui sont d'habitude consacrées à de tels concepts fondamentaux (sans parler du fait que l'article *Paradosis* paraisse sous l'entrée *Didômi*, ce qui, sur le plan objectif comme sur le plan de la technique de recherche, est à peu près aussi sensé que de ranger l'article « Tradition » sous la rubrique « livraisons et fournitures »²²). Pour l'exhaustivité, ajoutons que ceux qui auront la curiosité de consulter

¹⁷ En l'occurrence, le *Lexikon für Theologie und Kirche*, édité par Michael Buchberger, Freiburg in Breisgau, Herder, 1938², vol. 10, colonne 243.

¹⁸ Il en va ainsi dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, édité par Albert Hauck, Leipzig, Hinrichs, 1908³, vol. 20, p. 9. Le manuel *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen, Mohr, 1931²) renonce quant à lui à toute définition du concept de tradition (vol. 5, colonnes 1247-1250).

¹⁹ *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903, vol. 15, I, colonne 1253.

²⁰ Robert BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, 3 vol., Ingolstadt, 1586-1593.

²¹ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, édité par Gerhard Kittel, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, vol. 2, p. 174-175.

²² Le sens particulier de *Überlieferung* (tradition) dérive du sens général de *Lieferung* (livraison), de même qu'en grec *paradosis* (tradition) vient de *didômi* (livrer, transmettre) [Note du Traducteur].

l'excellente *Encyclopédie de l'Antiquité classique* de Pauly-Wissowa²³ y trouveront, au mot *Traditio*, un article clair et complet... mais qui n'a rien à voir ni avec l'usage courant, ni avec le concept théologique : il s'agit uniquement, et, ici encore, sans qu'aucune relation entre sens général et sens particulier ne soit indiquée, de la transmission d'une propriété dans le droit romain privé ; de même, selon la définition de Rudolf Sohm dans ses *Institutions*²⁴, la tradition est « la transmission d'un bien avec la volonté d'en transmettre aussi le droit de propriété ».

3. Les éléments du concept de tradition

Donc, reprenons la question, et cherchons les éléments constitutifs de l'idée de tradition, bien vivante dans l'usage courant du langage et de la pensée. Une première constatation s'impose : ce concept implique simultanément au moins deux sujets, deux personnes : l'un qui transmet, et l'autre à qui est transmis quelque chose. Ce « quelque chose », transmis ou à transmettre, le *traditum* ou le *tradendum*, peut appartenir à n'importe quel domaine de l'existence humaine. On peut transmettre une connaissance, mais aussi un métier, une règle de vie, une coutume, un principe de droit, un chant, une prière, une institution. Dans ce qui suit, il sera certes surtout question de la transmission de la *vérité* : le *traditum* ou le *tradendum* concerneront donc la réalité sous la forme de l'énoncé d'une doctrine, d'un enseignement ; mais il faut se hâter de préciser qu'une coutume, un texte juridique, un rite²⁵, peuvent eux aussi comporter une assertion sur la réalité, une doctrine. Cependant il faut d'abord ajouter quelque chose au sujet des deux personnes en présence dans l'acte de la transmission. Leur rapport n'est évidemment pas celui de la réciprocité. Il ne s'agit pas d'une discussion, d'une recherche menée en commun, d'un dialogue. Ce n'est pas un échange ; l'un parle tandis que l'autre écoute, et les deux ne se situent pas sur le même plan. Ce caractère distinctif apparaît très nettement chez Platon, où l'on voit les modalités, ou même les règles du dialogue se transformer, pour ainsi dire changer d'état morphologique, à certains moments ; ainsi, par exemple, à la fin du *Gorgias*, lorsque Socrate expose le mythe du jugement après la mort, ou encore dans le *Banquet*, lorsque Diotime initie Socrate aux mystères de l'ascension vers le Beau originel. La structure du dialogue est ici radicalement différente de celle des

²³ *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, édité par August Friedrich Pauly & Georg Wissowa, Stuttgart, Metzler, 1937 [1894], vol. 6, A. 2, colonnes 1875-1892.

²⁴ Rudolf SOHM, *Institutionen. Geschichte und System des Römischen Privatrechts*, Leipzig, Duncker et Humblot, 1905¹² [1884], p. 309.

²⁵ Voir par exemple PLATON, *Phédon*, trad. du grec ancien par Monique Dixsaut, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 1172-1240, 108a6, p. 1230.

discussions de Socrate avec ses amis, ou adversaires, auxquelles chacun participe, malgré les évidentes différences de niveau entre les personnes, sur un plan d'égalité ; tous parlent ensemble, chacun à son tour donne son avis, reçoit celui des autres. Mais face à Diotime, Socrate est celui qui reçoit, et non celui qui donne. Il n'y a point là de dialogue, mais transmission d'une tradition.

Un nouvel élément du concept de tradition se dessine alors : celui de la succession dans le temps. L'échange dans la réciprocité se produit certes lui aussi dans le temps ; la réponse suit la question, et la réplique l'objection. Cependant, les amis qui parlent ensemble se considèrent mutuellement comme appartenant au même moment, un peu, en somme, comme étant du même âge. Or, une telle simultanéité n'existe pas dans la tradition. Celui qui transmet voit en celui qui reçoit un successeur – un fils, un disciple, un héritier – qui devient le dépositaire de cette tradition pour l'avenir, pour la génération future. Mais n'est-on pas alors en droit de se demander si cette transmission ne serait pas, tout simplement, l'enseignement ? Enseigner implique en effet à la fois différence de niveau, et succession dans le temps ; celui qui enseigne n'est pas seulement vu comme supérieur, mais aussi comme appartenant à une génération précédente. De fait, il n'est pas rare de trouver ces deux termes, enseignement et tradition, employés l'un pour l'autre ; c'est le cas en latin et en grec. « Celui qui transmet une tradition, nous disons qu'il enseigne », dit Platon dans le *Thééthète*²⁶. Et depuis Cicéron jusqu'au *Codex juris canonici*, *tradere* est employé à maintes reprises comme synonyme de *docere*²⁷. Ainsi donc, en quoi la tradition de la vérité ne serait-elle pas identique à la communication de connaissances par l'enseignement, de génération en génération ? Je répondrai à cela qu'il existe sans nul doute un genre d'enseignement qui est bien, au sens strict, un acte de tradition ; mais qu'à l'inverse l'idée de tradition recèle nécessairement un élément – encore un – qui peut très bien être absent dans le cas de l'enseignement.

On peut rendre tangible cet élément complémentaire en considérant la composition même du mot. Le préfixe *trans*, clairement articulé dans *transmettre*, est également présent dans *tradition*. Associé à un verbe qui exprime un mouvement orienté vers un but, il me paraît indiquer trois points dans l'espace : d'abord celui où l'on va chercher ce qui est à transmettre, puis celui où on le transporte, et enfin celui où se situe le transmetteur. *Transporter* ne signifie pas apporter quelque chose en un certain lieu, mais apporter quelque chose d'un lieu, où le « transporteur » ne se trouve pas forcément lui-même, en un autre lieu. On ne peut

²⁶ PLATON, *Thééthète*, trad. du grec ancien par Michel Narcy, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1893-1975, 198b, p. 1960 : *kaloumen... paradidonta didaskein*.

²⁷ Voir August DENEFFÉ, *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1931, p. 8.

considérer comme un acte de tradition, au sens strict, que la forme de communication dans laquelle est transmis quelque chose qui a été reçu « d'ailleurs ». Quand un savant communique à ses élèves ses propres découvertes, c'est bien un enseignement, mais non la transmission d'une tradition. Le concept de tradition n'a de sens propre et entier que lorsqu'on communique quelque chose qu'on a reçu préalablement. Ce sens est nettement indiqué dans le verbe par lequel la langue anglaise traduit *tradere* : *to hand down* (l'anglais ne disposant pas de verbe étymologiquement issu de *tradere*). La particule adverbiale *down* à elle seule mériterait certainement un exposé, mais ce qui me paraît le plus instructif dans ce *phrasal verb*, c'est qu'il peut s'accompagner encore de deux prépositions, qui introduisent des compléments indiquant des « lieux » différents : *to hand down from*, pour dire d'où vient la chose reçue par le transmetteur, et *to hand down to*, pour dire vers où, à qui la transmettre ; le *trans* se trouve ainsi précisé : il ne s'agit pas de « donner », d'« apporter », de « communiquer », de « remettre » quelque chose ; au contraire, quelque chose est ici transmis qui a été reçu d'ailleurs. « Pour moi, en effet, j'ai reçu [...] ce qu'à mon tour je vous ai transmis » ; « *Quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt* » : c'est dans des phrases de ce genre – la première est de saint Paul²⁸, la seconde de saint Augustin²⁹ – que s'exprime la structure interne de l'acte par lequel se transmet la tradition.

Il convient aussi de prendre en considération l'attitude de celui qui reçoit : sans lui, il ne peut y avoir de tradition en son sens entier. Le *tradendum* doit bien sûr être accepté par celui qui va le transmettre, mais il doit l'être de la même façon par celui qui se trouve au bout de la chaîne, et qui appartient à la génération présente. Il est clair que cela suppose une forme de transmission qui favorise l'acceptation, qui la rende possible, qui tout au moins ne l'entrave pas. Car il n'est pas exclu de trouver de « mauvais dépositaires », qui négligent de maintenir véritablement présent le dépôt reçu. L'exigence, ici, concerne donc celui qui transmet. Mais elle existe aussi pour celui à qui s'adresse la tradition ; il n'y a pas de tradition, nous l'avons dit, si le *tradendum* n'est pas reçu. Or, recevoir le *tradendum*, c'est autre chose qu'en « prendre connaissance ». Il peut arriver que quelqu'un connaisse fort bien les *tradita* (un historien par exemple), mais se trouve pourtant en dehors de la tradition : c'est ici que se pose, dans son principe, le problème – aux multiples aspects – qu'on peut nommer « histoire et tradition ». (On a pu dire, très sérieusement, que la prise de conscience

²⁸ « Egô gar parelabon [...] ho kai paredôka humin » : 1 Co 11, 23 ; et dans l'ordre inverse en 15, 3.

²⁹ « Ce qu'ils avaient reçu de leurs pères, ils l'ont transmis à leurs descendants » : saint AUGUSTIN, *Contre Julien*, II, x, 34, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Paris, Vivès, 1873 (t. XXXI), p. 203.

historique a consacré la perte de la tradition³⁰ – mais c’est là un problème impossible à traiter en passant.) « Avoir part à une tradition », « être dans une tradition », cela signifie qu’on accepte le contenu transmis *en qualité* de tradition. Cela veut dire : j’accepte ce qui m’est transmis comme vrai et valable, bien que je ne puisse en vérifier la valeur selon la méthode critique³¹ ; il s’agit de recevoir, d’écouter, d’accepter ce qui est dit, et non pas de voir, de savoir par soi-même. Quelque chose m’est donné par quelqu’un d’autre ; cela implique que je ne l’ai pas trouvé moi-même. En d’autres termes, recevoir le *traditum*, c’est quasiment la même chose que ce qu’en général on appelle *croire*. Dès lors que j’accepte un *traditum* pour l’avoir par moi-même vérifié et passé à l’examen critique, il perd son caractère de tradition. Il n’y a naturellement pas le moindre blâme à cela : c’est au contraire tout à fait souhaitable – dans la mesure où une telle vérification est possible. Il faut simplement comprendre que dès ce moment, on n’est plus du tout dans le registre de la tradition. Dans la *République* de Platon³², Socrate relate l’histoire de l’étrange Pamphylien Er, tué dans une bataille, dont la dépouille fut retrouvée intacte au bout de douze jours, et placée sur un bûcher, quand soudain il revint à la vie. Cet homme raconta ce qu’il avait vu dans l’au-delà, *ekei*, de l’autre côté de la mort ; et s’il a bien de ses yeux vu « là-bas » les juges des enfers, la récompense et la punition des âmes, il ne pouvait alors plus être question pour lui de considérer le *traditum* de l’immortalité de l’âme et du jugement après la mort *comme* une tradition. C’est que la « foi » peut disparaître de deux manières : premièrement, bien sûr, par le refus de l’assentiment, l’« incrédulité » ; et deuxièmement par la vérification, où l’on voit de ses propres yeux. Celui qui a vu n’a pas besoin qu’on lui transmette une tradition. Ce que je sais, je ne puis en même temps le croire ; je ne le « reçois » pas, je l’ai acquis moi-même et le possède en propre.

Il est donc inhérent au concept de tradition que les *tradita* ne puissent être acquis par l’expérience et la raison. Mais il y a bien entendu des degrés dans cette impossibilité : certaines choses peuvent échapper à la vérification par examen ou raisonnement pour une raison fortuite, extérieure, ou pour cause d’ignorance, ou encore dans le cas du débutant parce que l’esprit n’est pas suffisamment entraîné. Tant qu’on apprend, il

³⁰ « [...] la conscience historique [...], qui rendit inéluctable la perte de la tradition et la pensée sans tradition. » Gerhard KRÜGER, « Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung », in *Studium generale*, 1951 (4), p. 321-328, p. 325, voir p. 322. Voir aussi Joachim RITTER, « Aristoteles und die Vorsokratiker », in *Felsefe Arkivi*, Istanbul, 1954, p. 17-37, p. 21.

³¹ Mais cela ne signifie certes pas qu’on accepte une tradition uniquement parce qu’elle est « traditionnelle » ! Voir Gerhard GLOEGE, *Offenbarung und Überlieferung*, Hamburg-Volksdorf, Reich, 1954, p. 27s.

³² PLATON, *République*, trad. du grec ancien par Georges Leroux, in *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 1484-1792, 614b-621b, p. 1785-1791.

faut croire (comme dit Aristote³³), mais quand on a fini d'apprendre, on est apte à posséder par savoir personnel ce que l'on avait jusqu'alors accepté sans critique : c'est ainsi que le caractère traditionnel de notre rapport avec la vérité disparaît au fur et à mesure que croît notre savoir personnel. Cela entraîne sur le plan général une conséquence qui a son importance : celui qui est convaincu qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir de vérités qui, dans leur principe même, échappent à l'investigation critique de l'esprit humain, celui-là doit, en toute logique, considérer toute tradition comme quelque chose de provisoire. Quant à la tradition en son sens absolu, c'est-à-dire celle qui ne sera jamais supprimée ni remplacée par un progrès de la science, elle ne peut être envisagée que si l'on suppose qu'il y a des *tradita* qui, par leur nature même, ne peuvent être vérifiés, « authentifiés », par l'expérience et le raisonnement. Existe-t-il ou non des *tradita* de cet ordre ? Sur cette question nous devons revenir, car l'étude des éléments formels du concept de tradition ne suffisent pas à le dire.

Pour nous résumer, transmettre une tradition signifie donc donner à un autre ce qu'on a reçu, afin que cela soit à nouveau reçu. C'est là une définition toute formelle ; il n'a pas encore été question de contenu (bien que ce que nous avons dit de la forme se rapporte à une certaine représentation du contenu). Pourtant ce concept formel lui-même n'est pas admis par tout le monde. Gerhard Krüger formule par exemple, dans plusieurs essais remarquables, un concept de tradition assez différent (il faut noter cependant que ses formules ne prétendent pas obligatoirement être des définitions). Krüger dit ceci : « Nous entendons par tradition la continuité de la vie, avec ses formes spécifiquement humaines, qui demeure par delà le changement des phases de la vie, et par-delà le changement des générations »³⁴, et il parle également de la « répétition du même à travers le temps »³⁵. Dans ces propositions, la tradition apparaît donc comme l'humain qui demeure le même à travers la diversité historique ; « l'histoire n'est possible que sur le fondement de la tradition »³⁶.

J'aurais ici plusieurs remarques à faire. D'abord je ne vois pas bien, dans cette idée de tradition, ce qui pourrait représenter le *traditum*. Qu'est-ce qui est transmis ? Si c'est l'humain permanent, comment l'homme pourrait-il, dans un acte propre, transmettre sa propre essence ? De plus, chacun de ceux qui auraient à la recevoir ne la possède-t-il pas déjà depuis toujours ? Ce qui par contre me semble juste dans la définition de Krüger,

³³ ARISTOTE, *Les réfutations sophistiques*, trad. du grec ancien par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1995, chapitre II. THOMAS D'AQUIN a repris cette phrase dans son traité *De la foi*, in *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1985, II-II, q. 2, a. 3.

³⁴ G. KRÜGER, *Geschichte und Tradition*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1948, p. 22.

³⁵ ID., « Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung », *op. cit.*, p. 321.

³⁶ ID., *Geschichte und Tradition*, *op. cit.*, p. 23 ; voir aussi p. 13.

c'est l'accent mis sur l'immutabilité du contenu transmis ; cela est certainement l'un des éléments fondamentaux du concept de tradition.

Et sur ce point, précisément, une autre définition récente est particulièrement problématique : c'est celle qu'a proposée Alexandre Rüstow. Par tradition, Rüstow entend « la transmission, par héritage, de qualités et de conquêtes acquises » ; c'est précisément cela qui distinguerait l'homme de la bête. Pour Rüstow,

ce qui manque aux bêtes, et qui les oppose à l'homme, ce n'est pas, en vérité, l'esprit, mais la tradition – la tradition en tant que possibilité de répandre, de transmettre, de léguer un produit de l'esprit, et ainsi de l'augmenter et de l'enrichir tout en le conservant de génération en génération³⁷.

Au premier abord, l'idée paraît plausible, et le sens commun lui donnerait plutôt raison. Cependant, le caractère distinctif de la tradition ne s'y exprime pas assez clairement ; il est même caché. La transmission des acquis culturels au fil des générations est bien, en apparence, la transmission de ce qu'on a reçu, afin que cela soit de nouveau reçu, donc une tradition au sens propre. Pourtant cette apparence est trompeuse : il ne s'agit pas véritablement ici de recevoir des *tradita*, mais d'apprendre ; c'est-à-dire qu'après avoir d'abord simplement reçu des connaissances, on se les approprie par la réflexion critique, par l'expérience personnelle et le travail intellectuel, pour qu'ensuite – corrigées, augmentées, enrichies – elles soient transmises à nouveau, et de nouveau apprises, c'est-à-dire d'abord reçues, puis critiquées, corrigées, enrichies. Cette aptitude à recevoir la somme des connaissances et des capacités acquises par les devanciers, et de plus à les pénétrer par la critique pour en dépasser le niveau antérieur, est sûrement la marque de supériorité d'un peuple culturellement indépendant. Mais la tradition, elle, est totalement en dehors de cela. L'élément distinctif par lequel elle se définit est que, dès le début, c'est exclusivement ce qui a été reçu qui se transmet : exclusivement ce qui a été reçu, et reçu dès la première origine ; par conséquent rien de nouveau, aucun enrichissement ne doit ni ne peut lui être ajouté. C'est bien le propre de la philosophie du progrès que de mettre la tradition sur le même plan que le progrès de la culture. Selon cette perspective, il y aurait, au commencement, un minimum, ou même... rien, et, à la fin, la plénitude de l'épanouissement humain. Mais le *traditum* au sens strict n'est pas quelque chose qui croît à mesure qu'il est transmis ; il me semble d'ailleurs que ce point n'a jamais été complètement perdu dans l'usage courant du mot, surtout quand on parle de « tradition sacrée » : il nous est impossible de penser la « tradition sacrée » comme la transmission de connaissances

³⁷ Alexander RÜSTOW, « Kulturtradition und Kulturkritik », in *Studium generale*, juin 1951 (4), p. 307-311, p. 308.

acquises, comme le legs de conquêtes. Ce qui est essentiel, c'est précisément qu'il n'y a pas d'accumulation ; il n'y a ici aucune place légitime pour l'idée de progrès, pas plus que pour l'originalité personnelle dans les représentations qu'on peut en faire. La participation à la tradition peut bien être plus ou moins forte, mais c'est toujours une participation à une même réalité, qui demeure identique à travers le temps.

Tout ceci est plus convaincant encore quand nous considérons diverses idées ou représentations qui ont toujours été fondamentalement associées au concept de tradition. En premier lieu vient l'idée de *conserver*, de *garder pur* : le contenu originel doit être transmis à travers tous les temps, sans adjonction ni diminution, sans mélange ni adultération. En hébreu, le mot est le même pour dire « recevoir une tradition » et « répéter »³⁸. Les Indiens désignent cet acte d'appropriation par le verbe qui signifie « redire ». Dans les deux langues, l'idée essentielle est que rien ne doit être omis, rien ajouté. Il faut encore rappeler ici l'image du trésor qu'il faut garder, et aussi l'idée de dépôt, de « bien confié », qui est inviolable, et soustrait à la disposition de celui qui en a la garde. Ce qu'on a appris, on le possède ; mais la tradition demeure un prêt. S'apparente également à l'idée de tradition celle de souvenir : en tant que processus collectif, souvenir et tradition ont ceci en commun qu'ils maintiennent présente et manifestent leur origine. « La tradition », dit Joachim Ritter, « est la Mnémosyne, la conservation par la mémoire, qui ne permet pas que le présent et l'avenir perdent la plénitude de l'essence »³⁹. De plus, souvenir et tradition excluent non seulement l'oubli, mais aussi toute idée de progrès et d'augmentation. Le souvenir ne peut receler rien de plus que ce qui était déjà dans l'expérience primitive. Se souvenir est une chose ; apprendre quelque chose de nouveau en est une autre. La nécessité vitale de la tradition vient de ce que l'homme, comme dit un vieux proverbe, a plus besoin de se souvenir que d'apprendre.

4. L'autorité des « Anciens »

Le lien entre l'idée de tradition et celle d'origine est particulièrement mis en lumière par le mot « autorité ». Au sens propre, l'autorité est le fait d'être l'auteur de quelque chose, et ce mot est effectivement employé comme synonyme de tradition : *auctoritas et ratio* équivaut, à travers tout le moyen âge, à « tradition et argument rationnel ». Dans ses « Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs », Goethe a lui aussi exprimé le rapport entre ces deux aspects : « Quand nous parlons de tradition, nous

³⁸ Wilhelm BACHER, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien*, Leipzig, Fock, 1914, p. 20.

³⁹ J. RITTER, « Aristoteles und die Vorsokratiker », *op. cit.*, p. 31.

sommes immédiatement invités à parler en même temps de l'autorité. Car à y regarder de plus près, toute autorité est une sorte de tradition. »⁴⁰. La tradition étant la transmission de ce qui est reçu sans être critiqué, celui qui la reçoit s'appuie et se fie, par définition, sur la force d'un autre, plus proche de la source ; pour participer au contenu de la tradition, il a besoin de la médiation de celui qui l'a reçue avant lui, donc avec moins d'intermédiaires. De là naît l'idée de l'autorité de celui qui a été le premier à la transmettre ; on comprend alors que l'esprit avide d'autonomie trouve si difficile, voire impossible de reconnaître une valeur absolue à la tradition.

Comment envisager une telle autorité, qui garantit la validité de ce qui est transmis, c'est-à-dire une affirmation sur l'univers qui échappe à la vérification humaine ? Sous quelle forme historique pourrait-on la rencontrer ? L'un des noms sous lequel on l'a rencontrée depuis toujours, c'est *hoi palaioi*, les Anciens, *Antiqui*, *majores*. Qui sont les Anciens ? Il ne s'agit pas des *senes*, des vieillards, des gens âgés et expérimentés ; – en employant le terme en ce sens, au détriment d'un autre plus profond, le jeune Pascal a fait une certaine confusion. Anciens sont ceux qui sont proches de l'origine, qui sont au commencement ; ils ne s'opposent pas aux jeunes sans expérience, mais à ceux qui sont venus plus tard. Le nom d'Anciens est laudatif ; il ne désigne pas ceux qui sont dépassés, ou dont le temps est révolu. Selon Platon, dont les éclairages en la matière pèsent d'un poids particulier, « les Anciens savent la vérité (*to d'alèthes autoi isasin*) ; si nous trouvions celle-ci, nous n'aurions pas à nous préoccuper des opinions des hommes »⁴¹.

La sagesse des Anciens est pour Platon ce qui est toujours actuel, et nullement passé ; elle vit, comme il le dit, « dans les paroles de tout le monde »⁴². On voit là ce qui distingue les Anciens des pionniers et précurseurs du monde de la science : on peut certes tenir ceux-ci en honneur, mais ils sont dépassés et corrigés par le progrès qu'ils ont eux-mêmes déclenché, et leurs découvertes n'ont plus finalement qu'un intérêt historique. Par rapport à eux, les Anciens doivent au contraire être mis, dans le domaine du savoir par tradition, à un rang analogue à celui qu'occupent les auteurs des plus récentes découvertes dans le domaine des sciences.

⁴⁰ Goethes *Farbenlehre*, édité par Gunther Ipsen, Leipzig, Inselverlag, 1926, p. 553.

⁴¹ PLATON, *Phèdre*, trad. du grec ancien par Luc Brisson, in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1242-1297, 274c1, p. 1291.

⁴² PLATON, *Lois*, trad. du grec ancien par Luc Brisson & Jean-François Pradeau, in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 682-1008, 881a2, p. 924.

Qui sont donc les Anciens, et sur quoi se fonde leur préséance ? Chez Platon, qui si souvent les cite comme autorité⁴³, ils restent anonymes ; ils s'appellent *hoi palaioi* ou *hoi arkhaioi*, mais n'ont pas de noms propres. La plupart du temps, ils sont encore plus secrètement cachés par l'expression *palai legetai* : « on a dit depuis toujours ». Cela nous renvoie dans le temps primordial du *palai*, une époque si reculée qu'on ne peut se la représenter ; mais ce n'est pas le dessein de Platon de nous laisser dans le vague au moyen de cette formule, et il lui arrive également de parler des Anciens et du sens de ce qu'ils ont su faire de manière très précise. On trouve cela dans un passage assez connu du *Philèbe*. Le dialogue traite du problème de l'un et du multiple, et examine comment ils s'unissent dans l'être des choses ; nous ne dirons rien ici de l'importance de cette question en elle-même (il s'agit en fait de la structure ultime de la réalité, et il n'est pas fortuit que l'ontologie⁴⁴ médiévale traite ce problème en relation immédiate avec celui de la création). Ce qui nous intéresse ici, c'est que Socrate considère l'origine de cette doctrine d'une manière tout à fait radicale, contrairement à son habitude, et la nomme avec précision :

Un don des dieux (*theôn dosis*) a été apporté par un certain Prométhée (un inconnu : *dia tinos Promètheôs*) dans un feu lumineux, et les Anciens (*hoi palaioi*), meilleurs que nous, et demeurant plus près des dieux, nous ont transmis (*paredosan*) cette connaissance (ce qui a été dit : *tautèn phèmèn*)⁴⁵.

Que dit Socrate ? Que la préséance et l'autorité des Anciens se fondent sur le fait qu'ils ont reçu d'une source divine un certain savoir, qu'ils ont transmis à leurs descendants. C'est par là qu'ils sont les « Anciens ».

Dans l'article déjà cité⁴⁶, Joachim Ritter nous dit que, selon Aristote, les « Anciens des Anciens » (*hoi pampalaioi*) étaient les poètes. Dans la mesure où Platon se fût lui-même rangé à cet avis, je placerais quant à moi l'accent de manière un peu différente, car il me semble que ce qu'il dit à ce sujet est plus décisif : les Anciens peuvent parfaitement être aussi des poètes (il faut bien noter ici que Platon distingue les « poètes divins »⁴⁷ de ceux qui n'ont pas droit à ce titre), mais ce n'est en aucun cas leur don

⁴³ Il me paraît assez symptomatique que dans son *Platon-Index als Gesamtregister* (Leipzig, Felix Meiner, 1923² [1920]), Otto APELT ne cite qu'une seule référence (*Philèbe*, 16c), alors qu'on peut facilement en énumérer une trentaine. J'ai consulté fort utilement à ce propos le travail (non publié) d'un étudiant berlinois où sont rassemblés tous les passages de Platon où se trouve le mot *palaioi* (Heinrich RUMPHORST, *Überlieferung bei Platon*).

⁴⁴ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., I, q. 47. *Abrégé de théologie* [*Compendium theologiae*], trad. du latin par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2007, p. 234-237.

⁴⁵ PLATON, *Philèbe*, trad. du grec ancien par Jean-François Pradeau, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1300-1365, 16c5-9, p. 1306.

⁴⁶ J. RITTER, « Aristoteles und die Vorsokratiker », op. cit., p. 35.

⁴⁷ PLATON, *Ménon*, trad. du grec ancien par Monique Canto-Sperber, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1052-1089, 81b1, p. 1065.

poétique qui les élève au rang d'Anciens. C'est uniquement le fait qu'ils ont reçu un don divin et le transmettent.

Les Anciens s'identifient naturellement bien moins encore avec les « nobles esprits » dont parle Hegel, et qui, « grâce à l'audace de leur raison, ont pénétré dans la nature des choses, dans celle de l'homme et dans celle de Dieu. [Ils] nous en ont révélé la profondeur et ont élaboré pour nous le trésor de la connaissance suprême »⁴⁸.

Ce n'est ni l'originalité ni l'audace de leur pensée qui fondent la préséance des Anciens, mais le fait qu'ils ont reçu, d'une manière tout à fait inhabituelle, un don tout aussi inhabituel.

Qu'est-ce que cela signifie pour la question qui nous occupe, celle de l'autorité, c'est-à-dire la garantie de la tradition ? En un tel questionnement, il est naturel de tourner les yeux vers le commencement de la transmission, vers le premier maillon de la chaîne, car il ne s'agit de rien d'autre que de savoir ce qui fonde et légitime cette origine, où s'est constituée la tradition, tout au début⁴⁹. En d'autres termes, la question se pose ainsi : s'il est inhérent à la tradition que chacun de ceux qui en sont un maillon, y compris le premier de la chaîne, ne transmettent que ce qu'ils ont d'abord reçu – et qu'on ne peut acquérir par soi-même –, alors, d'où vient le *tradendum* pour la première fois reçu, et qui désormais sera transmis, et comment cela s'est-il produit ? C'est à cette question que répond Platon dans sa phrase sur les Anciens⁵⁰ ; et ce que nous retenons d'essentiel dans sa réponse (car notre dessein n'est pas d'expliquer Platon lui-même !), c'est qu'elle est dans une large mesure identique à ce que nous dit la théologie chrétienne sur la même question. Considérons les aspects de la définition platonicienne des *Anciens* : ils sont plus proches du divin que les hommes actuels ; ils sont « meilleurs que nous » (*kreittones*) – ce qui paraît signifier une plus haute plénitude d'être et de vie, plutôt qu'une supériorité morale ; mais surtout : les Anciens transmettent une connaissance reçue d'une source divine. En examinant ces divers points l'un après l'autre, on en vient à se demander si vraiment il y a une différence de nature entre la description platonicienne des Anciens et celle que donne la théologie chrétienne d'un auteur

⁴⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. de l'allemand par Jean Gibelin, Paris, Gallimard, 1954 [1832], p. 15-16. Ce texte est tiré de l'« Introduction du cours de Heidelberg » de 1816 [*Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, édité par Johannes Hoffmeister, Leipzig, Reclam, 1940, p. 6].

⁴⁹ Il faut rappeler ici la distinction classique entre « tradition constitutive » et « tradition continuative ». Voir A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff*, op. cit., p. 132s.

⁵⁰ Cette réponse de Platon a eu une influence durable dans l'Antiquité. Cicéron semble bien se référer à cette idée quand il dit : « "Conserver les rites de la famille et des ancêtres", cela revient (étant donné que les anciens sont ceux qui touchent de plus près aux dieux) à pratiquer la religion qui nous a été en quelque sorte remise par les dieux. », CICÉRON, *Traité des lois*, trad. du latin par Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1968, livre II, XI, 27, p. 54.

« inspiré » (au sens propre : l'auteur d'un livre sacré)⁵¹. Une communauté de vue se manifeste en pleine lumière, et sur un point décisif : l'auteur inspiré comme les Anciens sont tenus pour les premiers dépositaires⁵² d'un *theios logos*, d'une parole divine.

5. Révélation et tradition

Ici entre évidemment en jeu ce qui porte un autre nom : la « Révélation divine ». Il n'est pas possible de discuter ici de ce sujet en lui-même, et d'ailleurs, cela n'est pas nécessaire dans le cadre de cet essai. (Je ne voudrais cependant pas manquer de remarquer, en passant, que le concept de révélation divine est de ceux qu'on ne devrait pas, me semble-t-il, abandonner aux seuls théologiens. Car si l'on entend par « philosophie » ce que Platon et Aristote ont entendu par là, une réflexion philosophique sur la réalité du monde en sa totalité ne peut guère – même si c'est un travail difficile et extrêmement exigeant – éluder la question suivante : compte tenu de tout ce que nous savons, de manière critique, sur le monde et sur l'homme, y a-t-il un sens, et quel sens y a-t-il, à dire que « Dieu a parlé d'une manière compréhensible pour l'homme » ?)

Pour autant, envisager la tradition en ce qu'elle a de définitif implique nécessairement que l'on accepte que ce qu'elle transmet remonte à une parole divine, c'est-à-dire à une révélation, au sens strict. (De ce point de vue, la définition théologique ordinaire⁵³ n'est donc pas fausse ; mais nous verrons qu'elle est incomplète sous un autre aspect.) Reprenons : c'est dans la tradition sacrée que l'idée de tradition se réalise en toute sa pureté ; et toute tradition qui se rencontre dans l'histoire recèle en son cœur le caractère sacré de la tradition, par lequel une parole divine est gardée présente à travers le temps. Quiconque est convaincu qu'il n'y a pas, et qu'il ne peut y avoir de « parole de Dieu » regardera nécessairement la tradition non seulement comme chose provisoire, mais également facultative. La tradition n'a de caractère obligatoire que si à son origine se trouve une

⁵¹ Une telle mise en rapport ne peut se faire avec quelque raison que lorsque le concept d'« Anciens » possède le sens précis qui a été défini plus haut. On trouve cependant couramment, et également chez Platon, un concept plus large, qui englobe tous les penseurs du passé dont l'enseignement et la pensée ont été nourris, dans une mesure plus ou moins grande, par la tradition de vérité qui renvoie à une origine divine.

⁵² Monzel parle de « dépositaires originels » : voir Nikolaus MONZEL, *Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre*, Bonn, Hanstein, 1950, p. 129.

⁵³ « Au niveau de leur contenu, de leur matière, de leur objet, [...] tradition et Révélation coïncident. Tout ce qui est objet de Révélation, et uniquement cela, est également objet de tradition. », A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff*, op. cit., p. 114. Voir aussi G. GLOEGE, *Offenbarung und Überlieferung*, op. cit., p. 14, 27 et 40.

révélation⁵⁴. Cela suppose de plus que la personne humaine n'ait pas la possibilité d'accéder directement à cette révélation, et qu'ainsi les Anciens aient reçu un dépôt auquel les générations suivantes ne puissent avoir part que par leur intermédiaire, en l'entendant de leur bouche. Si l'on reconnaît la validité de ces deux conditions, on est amené à considérer que le caractère obligatoire de la tradition sacrée a la même portée et la même profondeur que celui de la parole divine.

Il n'est cependant guère possible d'élucider ce caractère d'obligation sans parler du contenu de la tradition. Que sont donc ces *tradita* ? Une exigence si absolue, et formulée d'une manière si « autoritaire », ne peut évidemment pas concerner quelque chose d'approximatif ou de superflu. L'acte de « croire », en somme si coûteux puisque par lui on donne tout de bon, malgré l'impossibilité d'une vérification critique, son assentiment : « c'est ainsi » –, un tel acte serait vraiment disproportionné si son objet ne concernait pas le cœur du monde, le tout de l'existence ; or, dans la « sagesse des Anciens », c'est bien de cela qu'il est question. Les Anciens disent, lisons-nous chez Platon, que Dieu tient en ses mains le commencement, le milieu et la fin de toutes choses⁵⁵ ; que l'esprit est souverain sur la totalité du monde⁵⁶ ; qu'après la mort, ce qui attend les bons est bien meilleur que ce qui attend les mauvais⁵⁷ ; que l'âme est immortelle⁵⁸. Et nous trouvons chez Aristote, dans la *Métaphysique* : « ceux du commencement, les Anciens des Anciens, nous ont transmis (*paradedotai de para tôn arkhaiôn kai pampalaiôn*) que le divin entoure toute la nature »⁵⁹. La sagesse des Anciens concerne donc, pour le dire brièvement, la garantie divine du monde et du salut de l'homme. Elle a le même contenu que la tradition doctrinale chrétienne, encore que celle-ci le présente d'une manière entièrement nouvelle. Voilà donc de quelle nature sont les *tradita*, reçus, et transmis à nouveau, dans une tradition qui tient son origine d'une révélation divine.

⁵⁴ « C'est lorsqu'une révélation relève de la parole divine que la connaissance religieuse se trouve liée à la tradition de la manière la plus forte ; un tel lien n'a dans aucun autre cas la même force. », Nikolaus MONZEL, *Die Überlieferung*, op. cit., p. 128.

⁵⁵ PLATON, *Lois*, op. cit., 715e, p. 775.

⁵⁶ PLATON, *Philèbe*, op. cit., 30d, p. 1321.

⁵⁷ PLATON, *Phédon*, op. cit., 63c, p. 1178.

⁵⁸ PLATON, *Ménon*, op. cit., 81b, p. 1065.

⁵⁹ ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. du grec ancien par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1974, 1074b1, vol. 2, p. 698.

6. Le caractère obligatoire de la tradition

Nous sommes à présent en mesure d'examiner de façon très concrète s'il existe une obligation de tenir pour valable, et par suite de recevoir et de transmettre comme tel, quelque chose qui a été dit et fait « depuis toujours ». Pourquoi, en vertu de quoi y serions-nous obligés ? Quelle faute commettrions-nous si nous laissons de côté ce qui nous vient de la tradition pour agir ou parler d'une manière qui lui soit radicalement étrangère ? Il faut répondre tout d'abord qu'il y a naturellement des degrés d'obligation : certaines choses sont indispensables pour atteindre un but déterminé ; certaines autres sont « convenables » sans pour autant faire l'objet d'un devoir absolu. Une nation ne peut conserver son patrimoine culturel que si la jeune génération commence par en recevoir le legs de celle qui la précède, sans le remettre d'abord en question, en répétant seulement ce qui lui est transmis : « L'autorité, l'estime, la confiance et le respect sont les fondements de la transmission d'une culture dans une société donnée, de génération en génération [...] ; celui qui sape ces sentiments[...] ébranle le fondement dernier de la culture humaine. »⁶⁰.

Assurément, l'obligation proclamée ici n'est déjà pas mince ; on hésitera pourtant à parler d'un devoir absolu vis-à-vis de la tradition culturelle – sans compter que la phase de réception n'est pas l'ultime : chaque génération s'approprie la tradition culturelle, l'enrichit et l'augmente. On pourrait avec quelque raison estimer que, dans la vie d'un peuple, la permanence et la continuité sont en elles-mêmes des valeurs absolues ; pourtant le maintien de la continuité n'est pas du même registre que la sauvegarde du *traditum*, et d'ailleurs, il peut arriver que l'on défende la continuité sans pour autant reconnaître la valeur de ce qui est transmis⁶¹. De plus, je ne crois pas que l'on puisse trouver à l'intérieur même du champ purement culturel quelque chose qui permette de fonder l'obligation absolue d'en conserver et d'en transmettre le patrimoine reçu. Dans l'ensemble de ce qui est reçu et transmis, seul ce qui est central, seule la tradition sacrée, le cœur de toute tradition – cela seul doit obligatoirement être reçu et transmis sans aucun changement. Pourquoi ? On peut répondre ici en toute précision : parce qu'elle est issue d'une source divine, parce que chaque génération humaine en a besoin, parce qu'aucune génération, aucun individu, si génial soit-il, ne peut rien y ajouter de valable de son propre fond. C'est uniquement si ce noyau central cesse d'être transmis que l'on peut parler de rupture, de perte de la tradition.

⁶⁰ A. RÜSTOW, « Kulturtradition und Kulturkritik », *op. cit.*, p. 309.

⁶¹ Dans la *Somme théologique*, THOMAS D'AQUIN discute (et tranche négativement) la question : La loi humaine doit-elle toujours être changée quand il se présente quelque chose de meilleur ? (I-II, q. 97, a. 2).

Du temps de mes grands-parents, il était de « tradition » dans les familles paysannes que le père coupe le pain du repas ; et quand il entamait une nouvelle miche, il y faisait le signe de croix à la pointe du couteau ; j'ai souvent vu faire ce geste – machinalement, ou à la dérobée, mais on n'y manquait pas. Tout cela a changé. On ne fait plus guère de ces énormes miches de pain noir, telles qu'il fallait la force d'un homme adulte pour les couper ; souvent, à présent, le pain arrive en tranches de la boulangerie ; bref, cette belle « tradition » n'existe plus. On peut avoir quelque raison de le regretter ; mais il me semble qu'on ne saurait parler de véritable perte de tradition que si tout l'ordre familial avait en même temps été perdu, et surtout perdue la signification du signe de la croix, c'est-à-dire ce qui est en rapport plus ou moins immédiat avec le *traditum*, qui seul doit être absolument conservé. Lorsque Gerhard Krüger affirme qu'en présence d'« une ontologie fondée en théologie, on est en présence de la tradition » – en un sens analogue à la tradition de Platon et d'Aristote –, et que le refus du fondement théologique de l'être, qui est le fait de la philosophie moderne, représente une perte de tradition au sens plénier du mot⁶², il a donc parfaitement et précisément raison. Tant que la volonté de conservation est dirigée de toute son énergie sur ce qui est à sauvegarder absolument, on peut supporter et digérer un maximum de changements extérieurs sans qu'il y ait véritablement rupture dans la tradition.

C'est pour cette raison qu'une conscience authentique de la tradition nous rend libres et indépendants vis-à-vis du conservatisme de ceux qui s'en prétendent « les gardiens »⁶³. Il peut arriver que ces fameux « tenants de la tradition », du fait qu'ils s'en tiennent à des formes historiques, entravent la véritable et nécessaire transmission (qui ne peut s'opérer qu'à travers des formes historiques changeantes). Par ailleurs, il existe une transmission authentique des traditions essentielles que le simple conservatisme n'est pas à même de concevoir. De manière générale, ce qui sans doute importe le moins à la véritable tradition est ce qu'on appelle couramment « les traditions ».

Cela ne veut pas dire que le bouleversement soit souhaitable dans le domaine social et culturel, pas plus qu'il n'est bon de cultiver le goût immodéré des expériences et des réformes. Le noyau du dépôt qu'il faut

⁶² G. KRÜGER, « Die Bedeutung der Tradition », *op. cit.*, p. 325-327.

⁶³ Le moyen âge, qu'on prétend, si injustement, entièrement inféodé à la tradition, a très bien su en distinguer les différences de niveau (voir par exemple Thomas d'Aquin), comme l'a très bien formulé Jean RIMAUD, *Thomisme et méthode*, Paris, Beauchesne, 1925, p. XXXVII. On comprend ainsi que l'« argument d'autorité » – tiré de la tradition – puisse d'une part être considéré comme la preuve la plus faible possible, alors que, d'autre part, il est tenu pour le plus fort quand il peut s'appuyer sur une tradition ayant pour origine une révélation. « Si l'argument d'autorité fondé sur la raison humaine est le plus faible, celui qui est fondé sur la révélation divine est de tous le plus efficace », THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, *op. cit.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

conserver est trop intimement lié aux formes concrètes de la vie historique, par trop de fils enchevêtrés. Et d'ordinaire, un changement extérieur est aussi une menace pour la conservation du noyau – de sorte que celui qui rejette à la légère les traditions extérieures, ou les traite avec désinvolture, agit dangereusement. Néanmoins il me paraît important de bien souligner, surtout en des temps troublés, qu'à travers tous les bouleversements politiques et techniques peut être maintenue la permanence essentielle de l'histoire humaine, comme aussi l'unité dernière, fondamentale, de l'humanité. Au sein des variations des formes extérieures, cette permanence et cette unité demeurent effectives tant que et dans la mesure où, pour parler comme Platon, le message descendu comme un don des dieux, transmis par les Anciens, est toujours reçu, et transmis à nouveau pour être encore reçu.

7. Les formes historiques de la tradition sacrée

Nous en venons donc à nous demander où se trouve effectivement, dans la réalité historique, ce genre de tradition (au sens plein), ce genre de *tradita*. Cette question ne nous conduira nullement à rédiger la préface à un *De vera religione* ; elle est de celles qui demandent une réponse empirique. Où peut-on sérieusement prétendre qu'il existe une transmission d'une tradition qui concerne la totalité du monde et le cœur de l'existence, et qui a pour caractéristique qu'on soit obligé, si l'on veut y avoir part, de l'accepter tel quel ? Où réellement trouve-t-on cela ? J'essaierai d'indiquer trois « lieux » ; le second est un peu moins certain que le premier ; le troisième n'est guère plus qu'une supposition – mais qu'il ne me semble pas licite d'éluder.

Le premier : dans la *tradition doctrinale chrétienne*. C'est une donnée d'expérience, évidente aux yeux de tout un chacun, qu'il n'existe, du moins pour ce qui est de la civilisation occidentale, aucune autre « tradition sacrée » – en laquelle on croie réellement, qui informe la vie, qui soit conservée dans une communauté ordonnée, et transmise régulièrement – que la tradition doctrinale chrétienne (et aussi sans doute la tradition juïdique ; mais, sous plusieurs aspects, elle doit être considérée comme un cas particulier). Mais cette réponse ne suffit pas.

Il me paraît incontestable que les *mythes*, c'est-à-dire les récits de ce qui survient entre les dieux et les hommes, et que se sont transmis les peuples antérieurs ou extérieurs au christianisme, contiennent une authentique « tradition ». Ce propos ne vise aucunement à attribuer sans distinction à tout mythe une valeur quasi absolue, comme l'a fait Léopold Ziegler dans son interprétation passablement romantique et nettement « gnostique » des mythes. Ce que j'ose prétendre ici, c'est seulement que le

contenu de ce qu'on appelle « la tradition mythique », dans son ensemble protéiforme et donc difficilement définissable, recèle sous un faisceau d'éléments hétéroclites des *tradita* au sens strict. Voilà donc un second « lieu » où se transmet véritablement une tradition sacrée. Cela veut dire qu'il y a réellement dans les mythes de l'humanité quelque chose qu'on ne peut saisir tant qu'on les tient pour des « poèmes » ; et bien moins encore lorsque, comme Prümm, on définit le mythe comme « un récit religieux dont on sait parfaitement qu'il a été créé par des hommes, et qui peut par conséquent toujours être modifié par eux »⁶⁴ (définition au demeurant clairement contredite par l'attitude de Socrate à l'égard du mythe⁶⁵). Pour parler de façon plus claire et positive : il y a dans la tradition mythique antérieure et extérieure au christianisme quelque chose qui est le fait d'une révélation au sens strict, quelque chose qu'on n'atteint vraiment qu'en y percevant l'écho d'un discours de Dieu à l'origine des temps.

L'idée d'une révélation primitive, qui va plus loin encore que ce que dit Platon du message divin confié aux Anciens, a toujours été partie intégrante de la théologie chrétienne. Il n'est cependant pas possible d'affirmer que cette idée ait été bien mise en valeur, malgré son statut de principe fondamental dans la théologie d'école. C'est là l'objection que nous avons soulevée au sujet de la définition habituelle d'un concept théologique de tradition arbitrairement rétréci⁶⁶ : à l'encontre de ce qu'on pourrait attendre eu égard à ce principe, qui la sous-tend, cette définition n'inclut pas expressément la source primitive de la révélation, dont on peut trouver des *restes* dans les mythes des différents peuples. Si l'on parvenait à combler cette lacune, ceci soit dit en passant, on donnerait un fondement renouvelé à l'unité et à l'homogénéité de toute la tradition humaine...

Cette idée n'est pas neuve. Je ne citerai que le mot étonnant – et qui sans doute aussi se prête trop facilement à une interprétation erronée – de saint Augustin, qui écrit à la fin de sa vie dans les *Révisions* : « Car la réalité même qu'on appelle maintenant la "religion chrétienne" existait jadis, même chez les anciens ; dès les origines, elle n'a pas fait défaut au genre humain jusqu'à ce que vienne le Christ dans la chair ; et c'est alors que la vraie religion, qui existait déjà, a commencé à prendre le nom de chrétienne. »⁶⁷.

⁶⁴ Karl PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig, Hegner, 1935, I, p. 47.

⁶⁵ Voir par exemple PLATON, *Gorgias*, trad. du grec ancien par Monique Canto-Sperber, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 416-509, 523a1-3, 527a5-8, p. 504 et 508.

⁶⁶ Voir *supra*, p. 147 (Révélation et tradition), et aussi p. 135 (Difficulté des premières recherches).

⁶⁷ SAINT AUGUSTIN, *Les révisions*, I, XIII, 3, in *Œuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque augustiniennne, Paris, Desclée de Brouwer, 1950 (vol. 12), édition, trad. du latin et notes de Gustave Bardy, p. 343. Sur le thème d'une révélation et d'une tradition originelle, voir

Si j'ai employé les expressions d'« écho », de « restes », c'est que, dans les mythes, les *tradita* ne sont pas conservés dans leur pureté, et leur authenticité n'est donc pas immédiatement identifiable. Cela évoque ce que Platon, songeant à l'état présent de l'âme, disait de la statue de marbre du dieu marin Glaukos : ses membres sont mutilés, recouverts de coquillages, de vase, de graviers, « si bien qu'il ressemble plutôt à un monstre qu'à ce qu'il est vraiment ; [...] mais nous, nous devons considérer l'essence véritable »⁶⁸. Des mythes que Platon a trouvés, Paul Friedländer dit⁶⁹ qu'ils sont « des fragments d'une interprétation du monde préexistante, [...] les fragments d'un grand mythe à demi effacés et dispersés par le temps⁷⁰, qu'il s'agissait de nettoyer, de rattacher, de former à nouveau » ; c'est là une excellente définition des faits ; seulement, cette épuration, ce discernement entre le vrai et le faux, c'est justement cela que Platon n'a pu mener à son achèvement ; et cette incapacité à transmettre la tradition sacrée est inhérente, j'en suis convaincu, aux conditions de la pensée *préchrétienne*. Mais quoi qu'il en puisse être des conditions qui permettent cette épuration et ce discernement, de la possibilité de retrouver, dans cet écho ou ces restes, le discours originel, il est en tout cas impossible de ne pas faire état de la tradition mythique de l'humanité quand on cherche où peut se rencontrer effectivement dans l'histoire humaine la tradition sacrée.

Reste un troisième « lieu », bien difficile à cerner, comme nous l'avons dit. Il s'agit d'un certain type de certitudes attachées au cœur de l'existence humaine, qui pourtant ne se montrent pas comme telles par elles-mêmes, mais dont la présence et la force constantes apparaissent sous certaines conditions. Les résultats des recherches de la « psychologie des profondeurs » nous autorisent, me semble-t-il, à admettre ce qui suit : premièrement, il existe des certitudes inconscientes (Jung parle d'« intuitions »⁷¹, et aussi d'« idées primordiales »⁷²) qui ont pour objet les données fondamentales de l'existence : le salut, la perte, la faute, le châtimement, le bonheur, l'harmonie...

Deuxièmement, nous sommes si assurés de la vérité de ces certitudes fondamentales, quand bien même elles échappent à la vérification rationnelle, que de fait nous organisons notre vie en accord avec elles, et

aussi John Henry NEWMAN, *Grammaire de l'assentiment*, trad. de l'anglais par Marie-Martin Olive, Paris, Desclée de Brouwer, 1975 [1870], p. 512 [*An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 278].

⁶⁸ PLATON, *République*, *op. cit.*, 611d-612a, p. 1782.

⁶⁹ PAUL FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. I, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1928, p. 201.

⁷⁰ Dans la deuxième édition (Berlin, 1954), on trouve : « dispersé par la fin d'une époque, par les changements du temps » (I, p. 184).

⁷¹ CARL GUSTAV JUNG, *Psychologie et religion*, trad. de l'allemand par Marthe Bernson & Gilbert Cahen, Paris, Buchet-Chastel, 1958, p. 84 [*Psychologie und Religion*, Zürich/Leipzig, Rascher, 1940, p. 76].

⁷² *Ibid.*, voir p. 102-103 [p. 93].

que nous tombons en désaccord avec nous-même si nous essayons de faire autrement. Et il faut ajouter, troisièmement (et c'est le point qui nous intéresse), qu'il est difficile de considérer ces certitudes fondamentales autrement que comme des *tradita* ; Jung emploie d'ailleurs expressément à leur sujet le mot « tradition »⁷³. Il convient de se représenter cette transmission non pas comme l'enseignement d'une vérité, mais comme un processus de communication profondément enfoui dans celui de la reproduction et s'opérant avec lui. Comment ces certitudes viennent-elles jusqu'à nous, voilà qui est scellé à l'expérience immédiate, et pourtant le souvenir est capable d'en remonter le chemin vers l'origine, et témoigne ainsi de sa réalité. Je ne mentionne cela qu'avec toutes les réserves indispensables. Il ne faut cependant pas oublier que le concept de *memoria*, chez saint Augustin, comme Gilson l'a montré de façon convaincante⁷⁴, ne peut se comprendre adéquatement qu'à partir de représentations de ce type. Augustin a conçu la mémoire comme étant de nature non pas seulement « transpsychologique »⁷⁵, mais aussi supra-individuelle, comme une force capable de se perpétuer par delà la succession des générations et de conserver des expériences faites par l'humanité au premier matin de son histoire⁷⁶.

Bref, si l'on demande où se peut trouver la tradition, il faut bien mentionner le « lieu » de ces certitudes inconscientes, qu'il n'est certes pas possible d'éclairer positivement, mais qu'il faut au moins circonscrire et réserver.

Peut-être à cette triple réponse pourrait-on encore ajouter quelque indice. On pourrait se demander par exemple si le langage, au lieu de simple véhicule de la tradition, n'est pas en lui-même un *traditum*, une interprétation du monde toujours préexistante à l'individu. Cela mettrait en jeu le problème de l'origine du langage⁷⁷ et de son caractère absolu, en quoi par exemple il diffère des langues artificielles. Mais je n'ose ici en dire plus.

⁷³ *Ibid.*, p. 102 [p. 93].

⁷⁴ Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943 ; voir le chapitre 5, p. 137.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁶ Voir par exemple SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, in *Œuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, vol. 14, X, 20, p. 194-197.

⁷⁷ Dans le *Phèdre* (244b6, p. 1260), PLATON dit aussi ceci des Anciens : ils sont *hoi ta onomata titithemenoi*, ceux qui donnent et instaurent les noms.

8. Le philosophe et la tradition

Terminons par où nous avons commencé, et revenons sur la thèse de Pascal, objet de notre préambule. Ce qui nous semble le plus étonnant, c'est qu'il n'y soit nulle part expressément question de la philosophie, ou plus exactement de ce que la tradition et le *traditum* pourraient signifier pour le philosophe. Par philosophe, nous n'entendons pas ici le professionnel spécialiste d'une certaine discipline universitaire ; nous envisageons bien plutôt la philosophie comme une préoccupation primordiale et une faculté inaliénable de toute existence spirituelle, par lesquelles celui qui existe dirige un regard attentif sur tout ce qui arrive en méditant constamment cette question : qu'en est-il, en dernière analyse, de la réalité dans sa totalité ? De toute évidence, la théologie n'est pas seule à reposer sur la tradition – même si l'on s'en tient aux « sciences » seules, en laissant de côté ce qui appartient à l'« ordre moral » de la vie personnelle et sociale, ou à l'accomplissement de la prière et des actes du culte, ou encore au domaine des arts. Assurément, le pouvoir inhérent à l'art de nous bouleverser et de nous mettre en extase est dû à la présence de cette mystérieuse dimension du réel que la tradition nous offre et nous rend accessible – non pas une tradition artistique formelle ou théorique, mais la tradition sacrée elle-même. Rappelons ici la phrase de Goethe :

Tout véritable artiste doit être considéré comme un homme qui veut conserver quelque chose qui est reconnu comme sacré et le perpétuer avec sérieux et réflexion. Mais chaque siècle, à sa manière, tend vers le profane et cherche à rendre vulgaire ce qui est sacré, facile ce qui est difficile, amusant ce qui est sérieux ; il n'y aurait rien à redire à cela si le résultat n'était pas la destruction du sérieux comme de la gaieté⁷⁸.

Pour nous en tenir, donc, uniquement au domaine des « sciences », il est dès l'abord évident, et justifié, que c'est dans les sciences de l'observation que l'importance de la tradition est la plus réduite, tandis que la théologie peut presque se définir comme la science de la tradition – l'interprétation des paroles divines transmises par les *tradita*. On remarquera pourtant que la théologie ne peut remplir cette tâche d'interprétation qu'en prenant en compte dans son examen tout ce que nous savons par d'autres moyens sur le monde et sur l'homme ; de ce point de vue, elle a aussi un caractère « philosophique ». Il n'y a donc aucune possibilité d'isoler complètement un domaine des autres (contrairement à ce qui ressort de la thèse de Pascal). D'un côté, les progrès continuels dans

⁷⁸ GOETHE dans une lettre à Zelter du 18 mars 1811, *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter in den Jahren 1799 bis 1832*, in *Sämtliche Werke*, vol. 20/1 et vol. 20/2, édité par Edith Zehm & Sabine Schäfer, Munich/Vienne, C. Hanser, 1991 et 1998.

le domaine de la connaissance de l'homme et du monde rendent possible – en même temps que nécessaire – une compréhension de plus en plus pure des *tradita*⁷⁹ ; cela s'effectue à travers le processus historique, qui est par nature fertile en conflits (il suffit de penser au parcours de la théologie dans l'interprétation du récit biblique de la Création au cours des cinquante dernières années). Mais d'un autre côté, par réciprocité, la science peut aussi profiter de la force de résistance de la tradition⁸⁰, ne serait-ce que parce qu'elle y trouve une incitation à plus de prudence, ou bien une ouverture sur une perspective nouvelle où diriger son attention. Il est en tout cas impossible de parler des *tradita* comme d'un poids mort qu'il faut malgré tout traîner à travers l'histoire. Au contraire, notre connaissance de l'univers s'accroissant, le travail d'une théologie vivante, à travers le développement de l'interprétation de *tradita* en eux-mêmes immuables, est à mettre au nombre des faits les plus importants et aussi les plus excitants de l'histoire des idées.

Enfin, pour ce qui est de la philosophie prise dans le sens de méthode (qui concerne autant le spécialiste que l'homme attentif à la réalité), consistant en une pensée ordonnée selon des modes déterminés afin de retrouver le sens ultime du réel (les *arkhai*), il faut souligner qu'elle ne prend le sel de ce qui est existentiellement brûlant et urgent que lorsqu'elle inclut la tradition sacrée. C'est ici précisément que la démarche philosophique des grands initiateurs de la métaphysique occidentale manifeste sa force exemplaire, vivante, à travers les millénaires. « Intégrer les *tradita* » : cela signifie un processus extrêmement complexe, par lequel ce que l'on croit et ce que l'on sait – la différence étant toujours clairement sauvegardée – entrent dans une relation de contrepoint ; nous n'y insisterons pas davantage ici⁸¹.

Il nous faut seulement constater deux choses, concernant cette relation « en contrepoint », qui paraissent caractériser la situation de la philosophie contemporaine. La première est que les *tradita* sont, de plus en plus, exclus du domaine philosophique. La seconde, que les conséquences de cette exclusion, aussi bien pour la philosophie et la vie de l'esprit que

⁷⁹ Voir Karl RAHNER, « Wissenschaft als Konfession », in *Wort und Wahrheit*, 1954 (9), p. 809-819.

⁸⁰ « Jamais la tradition n'est uniquement une force antagoniste, une force qui retarde ; elle est toujours à la fois résistance et encouragement. » Theodor LIT, « Hegels Begriff des "Geistes" und das Problem der Tradition », in *Studium generale*, 1951 (4), p. 311-321, p. 320.

⁸¹ Il faudrait étudier la manière dont, dans le *Gorgias*, le *Phédon* et la *République*, le récit des mythes eschatologiques s'insère dans la progression de la discussion ; il faudrait étudier quelles implications recèle la phrase d'Aristote selon laquelle la question fondamentale de la métaphysique (« Qu'est-ce que l'être ? ») demande une réponse que Dieu seul possède pleinement. (ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, 983a9, vol. 1, p. 19). Il faudrait éclairer la structure formelle d'une « philosophie chrétienne », problème extrêmement complexe, comme le montre la discussion en cours depuis plusieurs décennies.

pour la vie de l'homme en général, sont de plus en plus effrayantes. Pour illustrer la première constatation, je mentionnerai la « philosophie scientifique » (par exemple celle de Hans Reichenbach), et l'aile nihiliste de l'existentialisme. Quant à la deuxième, elle se manifeste de façon beaucoup moins visible.

Je voudrais conclure ces réflexions sur le concept de tradition par deux citations. L'une est de Karl Jaspers. À propos d'un personnage fort influent de la philosophie contemporaine, il dit : on s'est débarrassé de la substance de la « grande tradition », sans laquelle la philosophie est inéluctablement condamnée à dépérir et à disparaître⁸², et le résultat en est « un sérieux qui se vide »⁸³. La seconde se trouve dans un essai de Gerhard Krüger, intitulé « Histoire et tradition » : « Nous ne vivons plus que grâce à notre manque de logique, qui fait que nous n'avons pas encore fait taire toute tradition. [...] Nous allons vers l'impossibilité radicale d'une existence commune pourvue de sens, bien que cet aboutissement, personne ne soit capable de se le représenter. »⁸⁴.

On peut trouver cette formule bien sombre et bien absolue ; peut-être ressemble-t-elle trop aux prédictions de Cassandre. Il s'agit pourtant d'une déclaration tout à fait précise, qu'on ne saurait ranger sans plus s'y attarder dans la catégorie banale des théories critiques du présent ou des vagues philosophies du « déclin ». La formule de Krüger souligne que l'unité du genre humain ne trouve son fondement et sa garantie ni dans l'unanimité d'une « volonté de culture », ni dans le respect commun des arts et des sciences, ni dans l'extension à toute la planète des techniques de communication, ni dans une langue universelle, ni dans l'organisation de championnats sportifs internationaux. Elle met en lumière que l'unité du genre humain a ses racines dernières dans la communauté de la tradition au sens strict, c'est-à-dire dans la participation commune à la tradition sacrée qui remonte à la parole de Dieu.

⁸² Karl JASPERS, *Philosophie. Orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris/Berlin, Springer, 1986 [1932], p. 242-244 [*Philosophie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer, p. 267-269]. Cette formule ne caractérise cependant qu'un des aspects du concept jaspérien de philosophie.

⁸³ K. JASPERS & Rudolph BULTMANN, *Die Frage der Entmythologisierung*, Munich, Piper, 1954, p. 12.

⁸⁴ G. KRÜGER, *Geschichte und Tradition*, op. cit., p. 28.

Les mythes platoniciens¹

Les dialogues de Platon aboutissent rarement à une conclusion par laquelle l'auteur exprime son opinion personnelle. Ce qu'ils apportent le plus souvent, c'est beaucoup moins une « vérité bien arrondie »², qui se puisse formuler comme un résultat acquis, que la claire certitude de l'impuissance de l'homme à saisir le mystère du monde sous la forme d'une pareille vérité. Aussi bien voyons-nous la conversation s'interrompre en chemin, laissant ouverte la voie qui permet à la recherche de se poursuivre sans horizon assignable.

Trois grands dialogues font cependant exception. Le *Gorgias*, la *République* et le *Phédon* ne s'arrêtent pas sur une question posée, mais comportent une véritable conclusion. Et, dans les trois cas, cette conclusion prend la forme d'un mythe. D'un mythe dont le thème est, les trois fois, « eschatologique », c'est-à-dire qui concerne les « fins dernières » de l'homme.

Lorsqu'il écrit le *Gorgias*, Platon est âgé d'environ trente-cinq ans. C'est là qu'il fait connaître pour la première fois de façon explicite son sentiment sur la vérité mythique³. Tout au long de sa vie, Platon a été proprement fasciné par le problème philosophique que pose la destinée des morts. Comme on l'a très justement remarqué⁴, il n'est guère de dialogue platonicien où n'apparaisse, à quelque moment, le royaume de la mort. La définition même de la philosophie implique, en effet, pour Platon, la méditation sur ce thème. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que le *Phédon*, qui rapporte la conversation entre Socrate et ses amis dans la cellule du condamné à mort, débouche sur un mythe eschatologique. On est un peu plus surpris qu'il en aille de même pour le *Gorgias* et pour la *République*, dont l'objet propre est la vie historique des hommes dans une communauté terrestre. Il n'est donc pas sans intérêt de s'interroger sur

¹ Traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, Paris, mars 1965, n°206, p. 35-49 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié avec les notes de bas de page incomplètes. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Ce texte correspond aux chapitres 3 et 4 de l'ouvrage *Über die platonischen Mythen*, München, Kösel Verlag, 1965, p. 36-57 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 1 : *Darstellung und Interpretation: Platon*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, p. 332-374, chapitres 3 et 4, p. 347-359.

² PARMÉNIDE, *Fragments*, I, 29 (Hermann Diels).

³ Voir Paul FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. 2 : *Die platonischen Schriften. Erste Periode*, Berlin, Walter de Gruyter, 1957² [1928], p. 253.

⁴ Karl REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, Friedrich Cohen, 1927, p. 52 [Frankfurt am Main, Vittoria Klostermann, 2017², p. 52].

l'« embrayage »⁵, sur le joint intellectuel qui lie, dans ces dialogues, le récit mythologique à l'argumentation rationnelle.

Dans le *Gorgias*, nous voyons Socrate aux prises avec un cynique partisan de la force appelé Calliclès. Il tente de lui montrer – mais son effort est voué dès le départ à l'impuissance – que mieux vaut subir l'injustice que la commettre et qu'on a avantage à être juste, dût-on y risquer sa propre vie. Calliclès répond : « Trouves-tu normal qu'un homme ne puisse se défendre lui-même ? »⁶ « Oui certes, répond Socrate, c'est là une chose effectivement normale, à condition de posséder cet autre moyen de défense qui consiste à n'avoir commis soi-même aucune injustice, en paroles ou en actes, ni envers les dieux ni envers les hommes. » Et, sur un ton ironique qui n'exclut pas le plus grand sérieux, Socrate emprunte alors les catégories mentales de son adversaire parlant le langage d'une philosophie de la force, il montre qu'un homme muni de telles armes est bien celui qui réussit en vérité, qui est le plus fort, celui qui « domine » et qui se tire d'affaire ; la véritable faiblesse, l'échec définitif appartiennent, au contraire, à celui qui « descend chez Hadès chargé de crimes. » C'est alors qu'il ajoute : « Si tu veux, je vais te raconter une histoire qui te montrera qu'il en va bien ainsi »⁷.

On le voit, c'est à des oreilles sourdes que s'adresse le premier mythe platonicien, dont le récit débute par cette exhortation paradoxalement tragique : « Écoute donc... »⁸. Il s'agit là, sans doute, comme le remarque Socrate lui-même, d'une formule traditionnelle dont on ne doit pas surestimer la signification. Quoi qu'il en soit, le premier mot du mythe est bien, de la façon la plus expresse, cet important mot de passe : « Écoute », qui se retrouvera aux dernières lignes : « Voilà, Calliclès, ce que j'ai écouté et que je tiens pour la vérité même. »⁹. Entre cet exorde et cette conclusion, il est longuement question du tribunal des morts, de la façon dont il exerce sa fonction et aussi de son histoire. Socrate (c'est-à-dire Platon) ajoute lui-même au récit traditionnel une interprétation qui met en lumière ce qui lui semble essentiel (et il y a là un élément théologique positif, qui dépasse le plan mythique, s'il est permis du moins d'appeler théologie une tentative pour interpréter une tradition sacrée). Mais le noyau de l'histoire mythique elle-même est le suivant : l'injustice qu'on a commise survit à l'acte injuste et ne disparaît pas avec lui. Comme la cicatrice après la blessure, il en reste quelque trace dans l'âme et jusque dans la mort. Cette trace ne saurait échapper au regard infailible du juge, qui prononce une droite sentence,

⁵ Walter WILLI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopöie*, Zürich, Orell Füssli, 1925, p. 44ss.

⁶ PLATON, *Gorgias*, trad. du grec ancien par Monique Canto-Sperber, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 416-509, 522c, p. 503.

⁷ *Ibid.*, 522e, p. 504.

⁸ *Ibid.*, 523a1, p. 504.

⁹ *Ibid.*, 524a8s, p. 505.

bien fondée et sans appel, assortie de sanction, récompense ou punition. La récompense est le séjour dans les Îles des Bienheureux. Comme la faute elle-même, le châtement prend deux formes. Les coupables susceptibles de « guérison » sont conduits dans un lieu où, pendant un temps limité, ils « payent rançon » et « se purifient de leur injustice »¹⁰. On use donc des mots mêmes de Platon lorsqu'on parle de « purgatoire ». Mais ceux dont les forfaits sont tels qu'aucune guérison n'est plus possible subissent « pour toujours », *eis aei chronon*¹¹ – ce que Schleiermacher traduit « pour un temps éternel », – un châtement sans fin qui serve d'exemple aux méchants. Telle est donc, brièvement résumée, la vérité mythologique qui s'offre à Platon.

Pour en bien saisir toute la signification, il faut l'opposer à des représentations tout opposées de l'au-delà, celles par exemple qu'on trouve chez Homère, et qui ne font aucune place à une justice rétributive récompensant ou punissant l'homme à l'issue de sa vie sur terre¹². Parmi les ombres que découvre Ulysse après avoir évoqué les morts, parmi ce troupeau de fantômes inconsistants, qui se précipitent avidement sur les flaques de sang noir ruisselant des victimes qu'on vient de sacrifier, parmi ces ombres qu'Ulysse écarte de son glaive, nous trouvons Achille, le héros de l'épopée homérique. Cette rencontre équivaut à la destruction d'une croyance. Au moment où Ulysse aperçoit Achille, il le tient pour un homme heureux, tandis qu'il demeure lui-même dans le malheur et poursuivi par l'infortune : « Lorsque tu vivais parmi nous, nous t'honorions comme un dieu, / Nous tous, les Achéens. Et maintenant tu règnes ici parmi les morts. » À quoi Achille répond par ces paroles « surprenantes dans la bouche d'un prince »¹³ : « Ne me vante pas la mort, noble Ulysse ! / J'aimerais mieux être un valet et subir la corvée de labourage, / Loué à un misérable pour une maigre pitance, / Plutôt que d'être ici un roi dans le royaume des morts »¹⁴. Certains passages de la *République*¹⁵ montrent combien Platon fut frappé par cette formule d'Homère, non seulement à cause de son caractère désespéré, mais aussi en raison de l'erreur fondamentale qu'elle contient.

Ce n'est pas cependant avec le mythe du *Gorgias* qu'il a exprimé lui-même de façon complète sa croyance sur la vie qui succède à la mort. Les récits terminaux de la *République* et du *Phédon* ajoutent quelques traits nouveaux, encore que dans le fond les trois mythes aient la même

¹⁰ PLATON, *Phédon*, trad. du grec ancien par Monique Dixsaut, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1172-1240, 113d7, p. 1235.

¹¹ PLATON, *Gorgias*, 525c6, p. 506.

¹² Voir Eckart PETERICH, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig, Jakob Hegner, 1938, p. 318ss.

¹³ *Ibid.*, p. 378.

¹⁴ HOMÈRE, *L'Odyssée*, trad. du grec ancien par Philippe Jaccottet, Paris, François Maspero, 1982, chant XI, vers 488ss.

¹⁵ Voir PLATON, *République*, trad. du grec ancien par Georges Leroux, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1484-1792, 377-387, p. 1537-1547.

signification. C'est là cependant un point qui a été largement contesté. Dans son livre *De Platonicis mythis*¹⁶, Couturat prétend qu'il s'agit d'histoires totalement différentes ; cette diversité même prouverait justement que Platon ne les tient pas pour « vraies » et qu'elles ne correspondent chez lui à aucune croyance qu'il faille prendre au sérieux. Assurément, le *Phédon* ne mentionne point l'« Ile des Bienheureux » et parle seulement de la « Vraie Terre » tandis que la *République* situe au « Ciel » le lieu des récompenses. Assurément, en ce qui concerne les punitions de l'au-delà, les descriptions qu'en donnent les trois dialogues présentent plus d'une variante. Mais ces différences tiennent à la nature même du discours symbolique ; échappant à toute expérience possible, la réalité qu'il exprime ne saurait se traduire que par une multiplicité d'images sensibles, dont aucune ne doit être prise à la lettre. N'ayant aucune expérience du « Royaume du Ciel », il faut bien que nous disions de bien des façons « à quoi il ressemble » : à un banquet, à des noces, à un trésor enfoui dans un champ, au filet du pêcheur, au grain de sénevé, au règlement de comptes, et la seule chose importante est la vérité unique et commune à laquelle renvoient tous ces symboles. De même, dans les mythes eschatologiques de Platon, l'élément décisif n'est en aucune matière la variété des réalités matérielles qui s'y trouvent décrites, mais bien la *forme* identique qui est donatrice de sens. Or le sens que révèle cette forme, c'est que l'existence de l'homme est telle que sa réussite et son échec ne se manifestent absolument que « là-haut », *ékei*. Les éléments nouveaux qui apparaissent dans les récits eschatologiques de la *République* et du *Phédon* ne sont cependant pas sans importance, en ce qui concerne notamment le démon assigné comme guide à l'homme durant sa vie terrestre et qui l'accompagne, après sa mort, jusqu'au tribunal de l'au-delà¹⁷. D'autre part, si les trois dialogues parlent d'une punition temporaire qui présente le caractère d'une purification, on ne trouve que dans un seul ce détail supplémentaire qui fait apparaître, dans toute sa logique la plus pénible, l'idée que les hommes, après leur mort, constituent une communauté : en effet, les morts destinés à une purification temporaire ne sont quittes du châtiment qu'à l'expresse condition d'avoir reçu le pardon de ceux qu'ils ont offensés¹⁸. Mais l'apport essentiel du *Phédon* est surtout la bouleversante précision qu'il donne sur le séjour des bienheureux : dans cette « pure demeure »¹⁹, l'importante leçon qu'ils reçoivent est que les dieux eux-mêmes, non leurs simples images, habitent les temples et les sanctuaires de l'au-delà²⁰, en sorte qu'on peut parler entre eux et les hommes d'une vraie *synousia*, d'une authentique cohabitation.

¹⁶ Louis COUTURAT, *De Platonicis mythis*, Paris, Félix Alcan, 1896, p. 111.

¹⁷ PLATON, *Phédon*, *op. cit.*, 107d, p. 1230.

¹⁸ *Ibid.*, 114a-b, p. 1236.

¹⁹ *Ibid.* 114c1, p. 1236.

²⁰ *Ibid.*, 111b7s, p. 1234.

Assurément les récits eschatologiques de la *République* et du *Phédon* contiennent aussi des éléments nouveaux, de caractère non-mythique, et si nombreux qu'il s'en faut de peu qu'ici les appendices non-mythiques submergent le mythe proprement dit. Le lecteur ingénu du mythe sur l'au-delà, dans le *Phédon*, peut très bien croire qu'il ne s'agit que d'une théorie concernant la constitution de la terre, de ses contours extérieurs et de sa structure interne, avec ses fleuves souterrains, etc. Il est vrai que ces descriptions occupent de beaucoup la majeure partie du récit. Il faut bien voir pourtant que la véritable assimilation de la vérité contenue dans le mythe interdit nécessairement toute séparation mentale entre l'objet de foi et l'objet de savoir. Lorsqu'on entreprend sérieusement d'interpréter, en tant que vérité, le contenu d'une tradition, on est bien forcé de tenir compte, ce faisant, du savoir « naturel » (acquis par vos propres forces) concernant le monde et l'homme. Il n'est aucun théologien qui aujourd'hui, lorsqu'il s'efforce d'expliquer le récit biblique de la Création, se dispense d'une attentive réflexion sur les résultats obtenus par la paléontologie et par les recherches sur l'évolution. Rien de surprenant, par conséquent, si Platon tente déjà de lier à la représentation mythique d'un au-delà qui soit un « infra-monde » tout ce qu'on pouvait savoir à son époque sur la structure de la terre. Et le commentateur qui considère comme une « tentative pour constituer une théorie de l'hydrographie »²¹ la description platonicienne de la « circulation des eaux sur terre, par le moyen du Tartare et des autres fleuves souterrains », n'a certainement pas tort. Mais il s'engage dans une voie sans issue lorsqu'il ajoute tout aussitôt que, s'il y a bien là un essai encore insuffisant mais d'ordre scientifique, tout ce que dit Platon de la « Vraie Terre » comme séjour des bienheureux ressortit à la « pure et simple fantasmagorie »²². Si ce rationalisme est sans issue, c'est parce qu'à côté des « énoncés scientifiques » il semble ne faire place qu'à la pure imagination, sans admettre la possibilité d'un troisième terme qui n'entrerait dans aucun de ces deux cadres, et qui serait, par exemple, le mythe.

Il n'est aucunement douteux que, tant dans le *Phédon* que dans la *République*, Platon a pris très au sérieux et considéré comme importantes les théories cosmologiques qu'il liait au récit mythique. Par rapport à l'ensemble du mythe, elles ne constituent pas cependant l'élément décisif, même aux yeux de l'auteur. Elles ne concernent que la description du lieu où se passent les événements décisifs. Chez Dante aussi, on trouvera, avec tous les moyens scientifiques de l'époque, une théorie complète du Cosmos et des sphères concentriques qui peuplent la voûte céleste, mais là aussi il ne s'agit que de l'inessentiel, de la description du théâtre sur lequel se joue

²¹ Otto APELT dans l'annotation à sa traduction de *Phaidon*, in *Sämtliche Dialoge*, vol. II, Leipzig, Felix Meiner, 1922, note 110, p. 150.

²² *Ibid.*

le drame décisif. Qui donc affirmerait sérieusement que les corrections imposées par la science moderne à la cosmologie médiévale affectent le moins du monde le message poétique (et mythique) de la *Divine Comédie* ? Il n'en va pas autrement pour les mythes platoniciens sur l'au-delà qui restent intacts, pour l'essentiel, lorsqu'on a réduit à néant les éléments matériels qui leur servent de cadre. Platon consentirait lui-même à les abandonner sur le champ, sans être pour autant forcé de biffer un iota de ce qui constitue leur vérité mythique, cette vérité qui, à travers toutes les époques de l'histoire humaine, demeure identique à elle-même, et selon laquelle, redisons-le, les vraies conséquences de notre vie terrestre ne se manifestent finalement qu'au-delà de la mort, à travers un événement qui se situe au-delà du temps historique, dans une sphère inaccessible à notre faculté de représentation, dont nous ne pouvons avoir aucune expérience, entre le divin et l'humain – événement que le langage symbolique appelle « jugement des morts ».

IV

S'il est vrai qu'on ne saurait saisir un avenir eschatologique, transcendant à toute expérience, que grâce à une annonce que ne peuvent fournir ni l'expérience ni la pensée, mais qui est capable de dévoiler et d'éclairer, sur un mode tout à fait original, les choses dont nous avons l'expérience et sur lesquelles porte notre pensée, il en va tout de même en ce qui concerne les origines du monde et de l'homme, qui échappent, elles aussi, à notre expérience. Nous rencontrons, dans l'œuvre de Platon, deux récits mythiques sur le passé antérieur à toute l'histoire humaine. L'un d'eux concerne l'homme, l'autre le Cosmos tout entier.

Le mythe sur le destin originaire de l'homme se présente de manière étrange et tout à fait fantaisiste : il s'agit du récit d'Aristophane, dans le *Banquet*. Sous le masque de la comédie on a peine à déceler tout ce qu'il comporte de sérieux. Supposons un instant qu'ayant perdu, dans sa version primitive, le récit biblique du Paradis, nous n'en ayons gardé qu'une réplique parodique, sous la forme, par exemple, d'une comédie shakespearienne ou même d'une farce de J. Thurber, et qu'il nous faille, par une interprétation de ce texte quasi indéchiffrable, faire ressortir tout ce qu'il recèle de réellement sérieux. C'est bien à une difficulté du même ordre que nous nous heurtons lorsque nous tentons l'exégèse du discours prêté à Aristophane. Rien de surprenant, par conséquent, si les spécialistes de Platon nous offrent, de ce texte, des interprétations, non seulement très diverses, mais même diamétralement opposées. Les uns parlent à ce propos

de grosse facétie, de plaisanterie, de jeu²³ ; ils évoquent *une vera comica oratio* une *ridicula fabula*²⁴. D'autres pensent qu'il s'agit, en tout cas, d'une « fiction présentée avec tous les moyens de l'imagination »²⁵. Mais il existe aussi une interprétation qui découvre dans ce discours comique « le caractère paradoxal d'être tragique »²⁶ ; il faudrait y voir une vraie doctrine théologique d'un très profond sérieux existentiel²⁷. Il est bien clair que, lorsqu'on parle du noyau mythique que contient le discours d'Aristophane, on n'est pas très éloigné de cette conception.

Pour comprendre ce discours et son style intérieur, son ton propre, il faut d'abord se rappeler la situation du *Banquet*. Les hôtes d'Agathon, poète à la mode et qui connaît un grand succès, se sont réunis pour fêter un prix littéraire qu'il vient de recevoir. Ils décident inopinément que chaque convive va improviser un éloge de l'Amour. Le climat de la réunion est assaisonné, au demeurant ; de très multiples ingrédients : liberté, ivresse, mais en même temps mépris du trivial, solennité et sérieux. Avant qu'Aristophane prenne la parole, plusieurs autres convives ont déjà payé leur écot. Émotion de l'enthousiasme, réflexion rationnelle sur l'art de vivre, culture et sensibilité esthétique, psychologie, sociologie, biologie, tous ces éléments sont déjà intervenus dans le débat. Aristophane est le premier à mettre en jeu la dimension du mythique. Avant de pouvoir dire ce que signifie réellement Éros, il faut savoir ce qu'il représente par rapport à la nature humaine, et avant tout par rapport aux « épreuves » (*pathémata*) qu'elle a subies²⁸ ; il faut réfléchir sur ce que les dieux nous ont imposé à l'époque préhistorique. Après ce préambule, Aristophane commence aussitôt le récit mythique des origines de l'homme et de sa chute. Le discours passe brusquement d'un registre à un autre, ce qui ne laisse pas de produire des effets fort plaisants, mais risque aussi de troubler tout aussi bien les auditeurs du poète comique que les futurs lecteurs de Platon. La gravité d'une sagesse traditionnelle débouche à maintes reprises, de la façon la plus inattendue, sur la facétie et sur l'éclat de rire.

Il ne s'agit ici ni de considérer la figure d'Aristophane, ni d'étudier le *Banquet* platonicien en général ou l'essence même de l'Amour, mais simplement de nous interroger sur les éléments de ce récit mythique rapporté par Platon sous une forme si indirecte et si embrouillée. Que nous enseigne donc ce récit quant au passé et aux épreuves de l'humanité

²³ Rudolf WIGGERS, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des philosophischen Mythos bei den Griechen*, Inaugural Dissertation, Rostock, 1927, p. 25.

²⁴ L. COUTURAT, *De Platonis mythis*, op. cit., p. 19.

²⁵ Wilhelm WINDELAND, *Platon*, Stuttgart, Frommann, 1923⁷ [1900], p. 122.

²⁶ Gerhard KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1948² [1939], p. 130.

²⁷ *Ibid.*, p. 123ss.

²⁸ PLATON, *Le Banquet*, trad. du grec ancien par Luc Brisson, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 105-158, 186d6, p. 119.

primitive, en deçà de toute expérience possible, avant que les hommes aient pu prendre conscience de leur propre histoire ? Rappelons d'abord les grandes lignes du mythe²⁹. À l'origine, *palai* (c'est-à-dire au « Paradis »), l'homme possédait la plénitude de son essence : il avait la forme d'une sphère, c'est-à-dire, pour les Anciens, « la plus parfaite de toutes les formes »³⁰ ; bref, la nature humaine était saine. « Aujourd'hui », c'est-à-dire à l'époque historique, il en va « tout autrement » ; l'homme est conditionné par la perte de son intégrité originare. Cette perte lui a été infligée par les cieux, à titre de punition. Aveuglés, en effet, par leurs « pensées orgueilleuses », les hommes avaient tenté de s'élever jusqu'au Ciel et de lutter contre les dieux. Privé de sa perfection primitive, l'homme fut alors coupé en deux, « comme on coupe un œuf avec un cheveu »³¹.

Ici je ne puis résister à la tentation d'introduire une brève parenthèse polémique, concernant le contresens lié à une « interprétation » de ce passage fondée sur cette image de l'œuf ; les exégètes, en effet, se sont livrés à toute une enquête sur le rôle des œufs dans les diverses mythologies. Ils ont évoqué notamment la *materia prima* ovoïde de la cosmogonie orphique et toutes les légendes concernant des jumeaux issus d'un même œuf d'argent³². Faut-il préciser que de pareilles références n'éclairent en aucune façon le récit rapporté ici par Platon ? Devant de tels « non-sens », on songe à la note explicative jointe par un commentateur zélé à l'un des *Proverbes en prose* de Goethe. Là où le poète écrit : « Les Hindous du désert font vœu de ne pas manger de poisson »³³, l'annotateur cite un texte grec pour rappeler que Pythagore, lui aussi, avait « interdit l'usage du poisson »³⁴. S'il avait plutôt fait observer que les braconniers qui hantent les landes du Lünebourg s'engagent par serment à ne jamais tirer le chamois, il serait resté bien plus dans le cœur du sujet qu'en évoquant une pseudo-analogie de caractère purement « matériel ». Qu'il s'agisse de Goethe ou de Platon, si on les sépare abstraitement de la forme qui les empreint, les données matérielles n'ont à peu près aucune signification.

Pour en revenir au mythe du *Banquet* soulignons que la perte de leur intégrité primitive n'a pas atteint seulement les hommes qui s'étaient rendus coupables de démesure, mais tous leurs descendants : « Oui, auparavant, je le répète, nous étions un ; mais aujourd'hui, conséquence de

²⁹ *Ibid.*, 189c-193d, p. 121-126.

³⁰ PLATON, *Timée*, trad. du grec ancien par Luc Brisson, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1979-2050, 33b, p. 1992.

³¹ PLATON, *Le Banquet*, op. cit., 190e1, p. 125.

³² Perceval FRUTIGER, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, Felix Alcan, 1930, p. 237ss.

³³ Johann Wolfgang von GOETHE, *Goethes Sprüche in Prosa: Maximen und Reflexionen*, édité par Günther Müller, Stuttgart, Alfred Kröner, 1943, n°1372, p. 236.

³⁴ Gustav VON LOEPER, dans l'édition Josef Hofmiller des *Goethes Sprüche in Prosa*, München, Langen O.J., 1925, p. 149.

notre malice, nous fûmes par le dieu dissociés d'avec nous-mêmes »³⁵. Il ne s'agit donc évidemment pas d'une simple faute, mais bien d'une faute *héréditaire*. Ainsi l'homme historique a hérité tout ensemble le forfait commis aux temps originaires et le dommage subi comme châtiment de ce forfait. Cet antique événement, qui se situe en deçà de toute expérience possible et que le mythe appelle un « destin », a si profondément affecté et marqué l'homme d'aujourd'hui que, si nous demeurions à cet égard dans l'ignorance – telle est la conviction de Platon –, non seulement nous resterions incapables de nous comprendre nous-mêmes (et notamment de comprendre ce que signifie « proprement » en nous l'émotion érotique), mais sans doute serions-nous impuissants, tout simplement, à mener une vraie *vie* d'hommes.

À un niveau plus profond encore que le discours d'Aristophane dans le *Banquet*, le *Timée* plonge, lui aussi, jusqu'à la dimension de l'originaire, par-delà toute expérience possible. Il décrit, en effet, les origines premières, non point de l'homme mais du monde tout entier. Lorsqu'on use à ce propos, comme le font couramment les interprètes de Platon, d'un terme comme « création du monde », il faut bien se rappeler que ni Platon ni aucun penseur ancien, étranger à la tradition biblique, n'ont entendu l'idée de « création » dans son sens exact et rigoureux, pas même lorsqu'il s'agissait d'interpréter une sainte tradition. Au reste n'oublions pas qu'aucun penseur n'est en mesure de concevoir de façon adéquate cette idée de création, c'est-à-dire la position totale de l'être, indépendamment de toute réalité préalable. Si nous disons « création à partir du néant » (*ex nihilo*), nous en venons inévitablement à supposer la fausse image d'un « néant » qui serait la matière même à partir desquelles les choses ont été fabriquées. De toute façon on a parfaitement le droit d'attribuer à Platon la conviction solide et bien fondée que le Cosmos et tout ce qui existe procèdent d'une action divine. Il s'agit pour lui d'une vérité inébranlable : « Tous les animaux mortels, tout ce qui pousse sur terre de graines et de racines, et tout ce qui s'agrège, dans l'intérieur de la terre, en corps inanimés, fusibles et non-fusibles », tout cela est né « d'une opération divine »³⁶, d'une *theia poiësis*³⁷. « Nous-mêmes, j'imagine, et le reste des vivants, et leurs principes composants, feu, eau et substances congénères, ce sont autant de choses dont la réalité individuelle fut, nous le savons, la production et l'œuvre de Dieu »³⁸. Toutes ces formules, dont aucune d'ailleurs n'est empruntée à un contexte mythique, se trouvent dans le *Sophiste*, écrit par Platon à la fin de sa vie, c'est-à-dire dans la même période

³⁵ PLATON, *Le Banquet*, op. cit., 193a, p. 125.

³⁶ PLATON, *Le Sophiste*, trad. du grec ancien par Nestor L. Cordero, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1812-1875, 265c2, p. 1871.

³⁷ *Ibid.*, 266c5, p. 1872.

³⁸ *Ibid.*, 266b4, p. 1872.

où il composa le *Timée*, ce dialogue qui, à la différence de tous les autres, peut être considéré d'un bout à l'autre comme un long récit mythologique, en dépit d'un grand nombre de passages intercalés, de caractère non-mythique.

De tous les ouvrages de Platon, le *Timée* est sans doute celui où il est le plus difficile de s'orienter. Le cheminement en est fort complexe, plein de détours et d'interruptions. On y trouve la description des éléments et de leurs proportions ; l'auteur y parle de la révolution des planètes et de leur relation avec le nombre et le temps ; il y développe toute une théorie de l'espace, il décrit les membres du corps humain et en définit les fonctions ; il suggère une classification possible des maladies, une théorie sur la naissance des animaux, etc. L'étonnant est que malgré ce tissu si complexe, rien ne ressorte plus clairement, dans sa simplicité, que le mythe concernant l'origine du Cosmos. On peut le résumer en très peu de phrases. Platon affirme tout d'abord qu'« il y a un fabricant et un père de tout cela »³⁹, fabricant qui est parfois nommé « fondateur » ou « ordonnateur »⁴⁰, parfois désigné comme « père qui engendre »⁴¹. Il dit ensuite que le monde appartient nécessairement à la catégorie des images, qu'il est *l'eikôn* de quelque chose⁴², et de quelque chose qui soit identique à soi-même⁴³ et éternel⁴⁴. Mais le texte central est une série de propositions qu'il faut citer littéralement :

Disons donc pour quelle cause celui qui a formé le devenir et le monde les a formés. *Il était bon* ; or, en ce qui est bon, aucune envie ne naît jamais à propos de rien ni à l'égard de rien. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent autant que possible semblables à lui. Que tel soit le principe essentiel du devenir et du monde, on aura pleinement raison d'accepter cette opinion de la bouche d'hommes sages. Le lieu a donc voulu que toutes choses fussent bonnes ; il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvus de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre, et il l'a conduite du désordre à l'ordre⁴⁵.

La conclusion de tout le mythe est qu'en raison de cette origine, le monde est et demeure tel⁴⁶.

³⁹ PLATON, *Timée*, op. cit., p. 1979-2050, 28c3-4, p. 1989.

⁴⁰ *Ibid.*, 29e1, p. 1990.

⁴¹ *Ibid.*, 37c7, p. 1996.

⁴² *Ibid.*, 29b1-2, p. 1990.

⁴³ *Ibid.*, 28a6-7, p. 1989.

⁴⁴ *Ibid.*, 29a2-3, p. 1990.

⁴⁵ *Ibid.*, 29d5-30a5, p. 1990.

⁴⁶ *Ibid.*, 31b3, p. 1991 et 55d4, p. 2014. À quel point la représentation d'un monde unique se trouve liée en fait à l'idée de création, c'est ce que montre clairement, pour ainsi dire en

Arrivé à ce point, on peut se retourner pour envisager d'un seul regard, passablement admiratif, l'ensemble des mythes platoniciens : on n'est pas seulement surpris de constater le caractère simple et logique de la vision du monde qu'ils traduisent à travers une variété d'images qui risquent d'abord de troubler le lecteur ; on est frappé aussi de la concordance quelque peu inattendue entre cette vision du monde et les récits et enseignements que, depuis toujours, la chrétienté admet et vénère comme véridiques. On est plus étonné encore de retrouver une conception presque identique quant aux premiers commencements du monde et quant à l'ultime perfection de l'homme. Pour Platon comme pour le chrétien, c'est de la bonté du Créateur, exempte de toute envie, que procède tout ce qui existe. Et qui pourrait trouver une différence entre ce que dit Platon de la vie bienheureuse comme d'une cohabitation des hommes non avec de simples images des dieux, mais avec les dieux eux-mêmes⁴⁷, et ce qui est écrit sur « la tente de Dieu parmi les hommes » et sur le fait que « Dieu habitera avec eux »⁴⁸ ? Qui donc se douterait, à moins de le savoir déjà, que ces deux dernières citations ne sont pas empruntées au *Phédon* platonicien, mais au Nouveau Testament ?

négatif, la thèse de Nicolai Hartmann, qui trouve « absurde » et « illusoire » de parler de l'unité du monde dès lors qu'on ne croit plus en un Dieu créateur : Nicolai HARTMANN, « Neue Wege der Ontologie », in Nicolai HARTMANN (éd.), *Systematische Philosophie im eigenen Darstellung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, p. 247.

⁴⁷ PLATON, *Phédon*, op. cit., 111b7, p. 1233.

⁴⁸ *Apocalypse*, 21, 3.

Le « Banquet » de Platon¹

Jeu scénique pour la télévision²

PERSONNAGES

Socrate

Pausanias

Agathon

Phèdre

Aristophane

Alcibiade

Eryximaque

Aristodème

LE RÉCITANT : L'action pourrait se passer en n'importe quel temps et en n'importe quel lieu, non pas seulement à Athènes à la fin du V^e siècle avant Jésus-Christ, mais aussi bien dans une grande ville d'aujourd'hui.

LE DÉCOR. La scène représente une maison moderne, de dimensions imposantes, mais d'un modernisme assez imprécis pour suggérer une certaine intemporalité. L'ameublement est mobile et varié : petites tables, poufs, canapés, tabourets – le tout disposé de façon assez souple pour que des troupes d'interlocuteurs se fassent et se défassent aisément. Plusieurs lampadaires ; aux murs des livres et des gravures ; quelques statuettes. À gauche la scène s'ouvre sur un atrium par lequel passent les nouveaux arrivants. Au fond, sur toute la largeur du décor, on aperçoit une vaste pièce, séparée de la scène proprement dite par un rideau à mailles épaisses, un peu transparent et qui n'est qu'à demi tiré. Devant ce rideau, un buffet garni de nombreux plats. Le mur de droite est vitré ; il comporte une large porte qui conduit à une terrasse fleurie. Cette porte est ouverte.

¹ Traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table ronde*, Paris, 1967, n°230, p. 7-58 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Ce texte a été publié sous le titre *Das "Gastmahl"*, in *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiel*, München, Kösel, 1966 [Einsiedeln, Johannes Verlag, 1993²] et repris dans *Darstellungen und Interpretationen: Platon*, in *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 1, Hamburg, Felix Meiner, 2002, p. 50-85.

² Dans les indications scéniques qui accompagnent son scénario l'auteur a suffisamment exprimé son dessein, non de modernisation, mais, en quelque sorte, d'universalisation du *Banquet*. Les lecteurs comprendront qu'il s'agit de tout autre chose que d'un anachronisme plaisant de caractère boulevardier. Les limites de temps assignées à un spectacle de télévision ont contraint à une extrême condensation ; l'essentiel des thèmes platoniciens est cependant conservé, mais sous une forme assez allusive pour qu'on puisse souhaiter qu'après lecture de ce texte beaucoup de ceux qui s'y seront intéressés relisent l'œuvre même du philosophe grec (Note du traducteur).

LES PERSONNAGES. Un cercle d'intellectuels se réunit pour converser ; il s'agit d'amis ou de personnes qui se connaissent bien : un médecin, un écrivain, des amateurs de littérature. Les vêtements des interlocuteurs doivent être assez variés, tout à fait modernes et même occasionnellement à la mode, mais sans trop de particularités qui les limitent à une décennie déterminée. Deux ou trois serviteurs, en uniforme blanc à col fermé, mais sans rien qui évoque l'armée ; ce pourrait être aussi bien une tenue d'aujourd'hui que du XVIII^{ème} siècle, européenne aussi bien qu'indienne. – Outre les personnages qui apparaissent sur l'écran, intervient aussi un récitant qui reste invisible.

SOCRATE : Un peu plus de cinquante ans. Dans la tenue, quelque chose de gauchement cérémonieux (par exemple, une grande cravate à l'ancienne mode). Son attitude donne à penser que les autres personnages peuvent aussi bien le prendre à tort pour un « magnifique original » que l'admirer et le vénérer avec enthousiasme comme un maître génial, un philosophe impressionnant par le sérieux de sa vie.

AGATHON : Le maître de maison, écrivain célèbre. Trente-cinq ans environ. Vêtu avec recherche, à la dernière mode, mais sans rien de guindé ; l'habilleur pourrait suggérer discrètement un peu d'affectation. Beaucoup d'aisance mondaine et d'autorité. À tous égards la prétention d'être dans le vent.

ARISTOPHANE : L'auteur de comédies est un hôte particulièrement honoré. Large et sonore vitalité. Mais le plus souvent silencieux ; à l'occasion seulement un rire sarcastique et des remarques piquantes. Derrière des manières bouffonnes se cache un tragique sérieux. Vêtements un peu démodés et désordonnés ; le laisser-aller de l'homme sûr de lui qui ne se soucie pas de suivre n'importe quelle mode. Un peu plus âgé que Socrate.

ERYXIMAQUE : Médecin à prétentions plus ou moins philosophiques ; il enseigne à la bonne société l'art de vivre « selon la nature ». Habillé de façon pédante, avec un soupçon d'originalité réformatrice ; peut-être des sandales, ou un col Danton, ou un short ; ne pas exagérer pourtant le caractère insolite de sa tenue. À peu près quarante-cinq ans. Des lunettes. S'exprime de façon très doctorale.

PAUSANIAS : Environ cinquante ans, riche, s'y connaît en littérature et s'intéresse à beaucoup de choses. Vêtements soignés. Il aime à s'exprimer en termes « idéalistes » mais il sait au fond que personne alors ne le prend au sérieux. Relativisme ironique.

PHÈDRE : Jeune artiste et littérateur. Chandail à col roulé. Son caractère passionné se marque jusque dans sa coiffure. Romantique, mais plutôt dans le sens héroïque que confusément sentimental. Cherche ses mots, puis éclate avec une violence affirmative.

ALCIBIADE : Du même âge qu'Agathon. Parle fort, fait l'enfant terrible, a l'habitude du succès. Cynique et « prêt à tout ». À la mode, mais un peu fripé. Politicien démagogue, dont on devine déjà les futurs sacrilèges.

ARISTODÈME : Très jeune étudiant, inconditionnellement dévoué à Socrate. Blouson et blue-jeans, sandales. Un peu de gaucherie comique, mais on ne doit pas oublier que Platon le présente comme un garçon d'avenir. Pendant toute la soirée il ne cessera d'écouter la conversation avec une attention passionnée.

Aussitôt après l'apparition du titre sur l'écran, on entend une musique, dont le rôle est surtout de créer une atmosphère intemporelle impossible à dater, et de souligner le caractère pour ainsi dire surréel du lieu et du temps. J'imagine des structures sonores, qui n'évoquent guère rien de « classique » ou de déjà connu ; instrumentation sans piano ni violon, plutôt clavecin, luth, flûte, batterie. – Par moments la musique devient plus forte, les assistants interrompent leur conversation et écoutent. On ne sait pas si des musiciens invisibles jouent dans l'atrium ou si le son vient d'un haut-parleur. Quand la rampe s'allume, on découvre toute la scène. Agathon fait un signe discret à un serviteur, qui passe alors dans la pièce du fond. Eryximaque, de façon un peu trop solennelle, portant devant lui une grosse grappe de raisin, et Phèdre, d'un air un peu ennuyé, tenant une noix qu'il porte à sa bouche, avancent nonchalamment vers la porte vitrée de la terrasse et restent debout près de cette porte, conversant de façon molle.

On entend mal leur dialogue, couvert par la musique et par le commentaire du récitant :

ERYXIMAQUE : Considéré du point de vue du médecin, le monde prend une autre apparence, une tout autre apparence. Peux-tu l'imaginer ?

PHÈDRE, d'un ton amical et distrait : Oui, je le sais bien.

ERYXIMAQUE : Le monde a un tout autre aspect, mais surtout l'homme. Un tout autre aspect.

Pausanias et Aristophane sont assis dans la partie avancée de la scène. Après l'avoir choisi avec soin dans le coffret que lui présente un serviteur,

Pausanias prend un cigare et l'allume précautionneusement, cependant qu'Aristophane coupe une pomme selon les règles de l'art.

Un serviteur nettoie les tables rapidement et néanmoins avec flegme : couverts et serviettes sont apportés sur une élégante table roulante.

Le serviteur qu'Agathon a envoyé dans la pièce du fond revient et fait très silencieusement le tour de la scène pour allumer les lampadaires.

LE RÉCITANT : Le *Banquet* de Platon ! Le titre est certes très ancien, mais il ne convient pas tout à fait. Le temps des grandes ripailles est bien passé. Même le nom grec de *symposion* – beuverie en commun – n'est pas, comme on va le voir, d'une parfaite exactitude. Il s'agit plutôt d'une soirée de discussion.

Il est vrai que pour l'instant on ne dirait guère qu'une discussion va s'engager. Elle n'a même pas commencé. Il est étrange que le personnage principal soit encore absent...

La caméra se dirige sur Agathon qui semble écouter la musique avec une attention un peu forcée, en songeant à tout autre chose. Il regarde plusieurs fois son bracelet-montre.

...ce qui explique l'attitude un peu nerveuse du maître de maison. Finalement il a mûrement médité la liste des invitations pour cette circonstance très exceptionnelle. Sa dernière tragédie – dont la générale date d'avant-hier – n'a pas seulement connu un immense succès dans le public ; elle lui a valu en outre le grand prix littéraire qu'il avait longtemps attendu, et c'est ce prix qu'il pense fêter ce soir en petit comité.

À vrai dire les applaudissements risquent déjà de lui monter un peu à la tête. Chez lui l'homme n'est pas tout à fait, semble-t-il, à la hauteur de l'écrivain, il a déjà trop soif d'éloges.

La caméra se dirige sur Aristophane.

On s'étonne qu'Agathon ait invité un homme comme Aristophane. Mais c'est sans doute de bonne tactique. Il convient d'être toujours en bons termes avec Aristophane. Mais pour cela aucune recette n'est tout à fait sûre ; cet homme aime trop son indépendance pour se laisser prendre au piège. Il n'y a pas bien longtemps que les Athéniens riaient aux larmes en voyant sur la scène un Agathon précieux, en vêtements de femme – présenté par Aristophane ! Socrate lui-même, on le sait bien, ne fut pas épargné. Son sort n'a pas été meilleur. Plutôt pire.

La caméra présente une fois encore, exactement comme au début, l'ensemble de la scène, soulignant ainsi le vide, le silence, le caractère stagnant de la situation. La musique, qui reprend da capo, renforce cette impression.

L'ensemble, je l'ai déjà dit, paraît quelque peu figé, et l'attente commence à devenir assez pesante. Aristophane s'ennuie auprès de Pausanias, un jouisseur cultivé dont il n'y a pas grand-chose à dire, sinon qu'il est riche, qu'il s'intéresse à tout et qu'on le voit partout. Quant à Eryximaque, le médecin à la mode, plus ou moins lunatique, coqueluche des riches Athéniens, ce qu'il raconte en ce moment à Phèdre, ce jeune homme, qui ne dissimule guère son impatience, l'a déjà entendu cent fois.

Eryximaque a fait signe à un serviteur qui lui apporte une coupe pleine d'eau ; il ne sait d'abord où la mettre, puis la pose sur une étagère, y plonge sa grappe plusieurs fois, la laisse égoutter et commence avec grand soin à en manger les grains, après les avoir considérés d'un regard critique. Plusieurs fois distrait et interrompu, il pérore doctoralement sans qu'on prenne beaucoup garde à ce qu'il dit.

ERYXIMAQUE : Ce qui est beaucoup plus important est de prendre de l'exercice. Naturellement dehors, au grand air³. On n'en prend jamais trop. Je dis toujours qu'il faut unir médecine et gymnastique...

Il s'interrompt et, par des gestes énergiques, indique à un serviteur en train de fermer la porte de la terrasse qu'il désire qu'elle reste ouverte. Comme l'autre ne comprend pas, il la rouvre lui-même avec un mélange d'indulgence et de sévérité.

Cependant la caméra tourne lentement au-dessus de Pausanias et d'Aristophane. Ce dernier, qui est en train de raconter une des scènes de sa prochaine pièce, en représente les personnages sur la table avec les morceaux de la pomme qu'il vient de couper. Pausanias, occupé à fumer son cigare, écoute avec une politesse distraite. Son attention s'éveille lorsqu'il remarque que cette scène contient une méchanceté contre le maître de maison.

ARISTOPHANE : Alors le messager déclare : nous avons besoin de poètes à Athènes. Les bons sont morts et les vivants sont mauvais. À quoi ce démon souterrain répond : d'abord tu sais fort bien que personne ne sort d'ici. Et secundo : vous n'avez pas de poètes ? Comment donc ? Vous avez pourtant...

³ Voir ici le début du *Phèdre* (trad. par Luc Brisson, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 1242-1297, 227a, p. 1242), où Phèdre rappelle le conseil qu'Acoumène, le père d'Eryximaque, aimait à donner.

Ici il s'arrête, car il aperçoit Agathon qui s'approche ; il reprend ensuite plus bas, avec un geste significatif en direction d'Agathon :

Aucun poète ? Je pense que vous avez pourtant le très célèbre...⁴

PAUSANIAS, *l'interrompant* : Par conséquent la spirituelle vulgarité qui est habituelle chez toi !

Ils rient tous les deux. Agathon s'est approché d'eux. Il prend distraitemment un fruit et s'assied lui aussi. Par moments il soupire en jetant un coup d'œil sur sa montre. Aristophane repousse les morceaux de pomme et sort de sa poche un brûle-gueule et une blague à tabac à l'ancienne mode. Tout à coup le serviteur, qui vient de prendre le plateau de fruits de la main d'Agathon, fait signe à ce dernier qu'un nouvel hôte semble être arrivé. Tous regardent en direction de l'atrium, d'où Aristodème, salué par le portier, gagne la scène. Il s'est défendu avec des gestes vifs et effrayés et a tenté de dissiper un malentendu. Il se tient maintenant à l'entrée d'un air embarrassé et jette autour de lui des regards inquiets. Agathon s'est tourné vers lui avec surprise ; il apprécie d'un regard rapide l'étonnant spectacle et s'écrit ensuite, parlant plutôt pour lui, déconcerté, avec une pointe de mécontentement :

AGATHON : Dieu du ciel ! Quel peut bien être ce personnage ?

Ensuite il se rappelle brusquement de qui il s'agit et, feignant une grande joie, s'écrit d'une voix forte en s'approchant d'Aristodème :

Ah ! Oui, bien sûr, c'est Aristodème ! Parfait ! Je t'ai cherché hier, mais tu étais introuvable. Si ! Si ! Non, je sais bien, ou du moins j'imagine que tu as quelque chose à me dire. Mais laissons cela pour l'instant, il sera temps demain. Ce soir tu es mon hôte, tu vas prendre part à la fête. Non, tout s'arrange pour le mieux... Mais, dis-moi donc, où est ton très vénéré seigneur et maître ? Il ne peut pas être bien loin.

Toujours embarrassé, Aristodème a essayé de s'expliquer et de s'excuser ; il répond maintenant, d'abord rayonnant, puis de nouveau inquiet, regardant derrière lui et montrant l'entrée :

⁴ Reprise de la première scène des *Grenouilles* d'Aristophane, où suite à la mort d'Eschyle et d'Euripide, Dionysos, le dieu du théâtre, descend aux Enfers pour ramener à Athènes un vrai poète : « Car les uns ne sont plus, les autres sont mauvais ». À quoi on lui répond : « Et Agathon, où est-il ? » (texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 88-89).

ARISTODÈME : Je suis moi-même tout surpris. J'étais venu avec lui. C'est lui qui m'a invité. Sans cela je ne serais jamais... Mais brusquement il a... Il est certainement dehors...

AGATHON, *visiblement soulagé, s'adressant au portier qui est resté à l'entrée* : Vite, vite ! Va voir, tu le trouveras devant la porte. Ramène-le vite, et surtout presse-toi !

Aristodème a essayé d'ouvrir à nouveau la bouche et de fournir d'autres explications. Mais Agathon l'a saisi par le coude avec une amicale insistance et l'a entraîné jusqu'au milieu de la scène. Il fait signe à un serviteur, qui approche aussitôt la table roulante et lui tend une assiette pleine. Cuillère et fourchette à la main, le serviteur le regarde d'un air interrogateur. Aristodème se met à choisir avec soin un hors-d'oeuvre, changeant toujours d'avis au moment de se décider. Agathon l'observe avec amusement :

AGATHON : Il faudra bien quand même que tu te décides à manger.

Dialogue inaudible

Je suppose que tu as faim. Comme d'habitude, n'est-ce pas ?

ARISTODÈME, *riant librement* : Oui, j'ai souvent faim !

AGATHON : C'est bien ce que je pensais. Sers-toi donc. Voici la spécialité de la maison. Tu n'aimes pas cela ? Prends donc ceci...

LE RÉCITANT : Oui, ce garçon est quelque peu ridicule. On aurait tort pourtant de le sous-estimer. Dans ce cercle d'intellectuels, il est le seul, sinon à comprendre, du moins à pressentir la grandeur de Socrate. Il est surtout capable d'écouter, à un très rare degré. Si nous savons aujourd'hui quelque chose des conversations qui se tinrent ce soir-là, c'est à lui finalement que nous le devons – du moins si l'on en croit Platon.

Pausanias et Aristophane se sont levés et s'approchent lentement. Pausanias, avec une pointe d'ironie, donne quelques conseils à Aristodème :

PAUSANIAS : Ces olives sont excellentes. Non, pas les vertes, les noires !

Pendant ce temps, le portier revient de l'atrium en toute hâte. On devine que, malgré tout le respect qui convient à sa fonction, il s'est fait tout de suite une opinion sur l'incident et qu'il ne tient évidemment pas à la garder pour

lui, par excès de discrétion. Aristophane prend Pausanias par le bras pour le faire taire et observe avec attention le portier, avec un sourire qui indique son attente de nouvelles surprises.

La musique est devenue un peu plus forte.

Le portier s'efforce de la dominer et dissimule à peine son ironie.

LE PORTIER : Le monsieur est dehors, mais il ne veut pas entrer.

AGATHON : A-t-on jamais entendu pareille sottise ?

LE PORTIER, *insistant* : Le monsieur est devant la porte ; il écrit quelque chose sur son calepin. Je lui ai parlé, mais il n'entend ni ne voit rien.

Aristophane éclate de rire, comme pour signifier : « C'est bien de lui ! » – Agacé par le ton du portier, qui lui paraît inconvenant, Agathon réitère ses ordres :

AGATHON : Allons, va vite, tout cela est idiot. Tu dois bien être capable de faire entrer un hôte chez moi !

Pendant que le portier, presque trop rapidement, retourne vers la porte, Socrate entre. On voit tout de suite à sa bonne humeur qu'il n'a aucune envie de s'excuser. Tous ont les yeux fixés sur lui. Avec hâte et émotion, Aristodème rend au serviteur l'assiette enfin remplie, mais à laquelle il n'a pas encore touché ; le visage rayonnant, il fait quelques pas en direction de Socrate. Agathon s'avance rapidement vers Socrate et lui prend la main :

AGATHON : Socrate ! Enfin ! Merveilleux !

SOCRATE : Naturellement ! Hier, pour le lendemain de générale, c'était la bousculade ! Les comédiens, les machinistes, le chœur ! Je ne suis pas fait pour ce genre de cérémonie. Mais aujourd'hui, je t'avais promis de venir. C'était bien entendu, n'est-ce pas. Tu vois, je me suis fait beau !

Les salutations qui suivent se font en partie sous forme de poignées de main, en partie par de simples inclinaisons du buste. Eryximaque continue à manger ses raisins. Socrate passe amicalement le bras sur l'épaule de Phèdre. Conduit par Agathon, il s'approche de la table roulante et du buffet avec des gestes admiratifs et, en même temps, d'amicales dénégations.

Dialogue inaudible

PAUSANIAS, *montrant les victuailles* : Tu as beaucoup manqué, Socrate ! Le cuisinier d'Agathon s'est surpassé. Le buffet était excellent.

AGATHON : Tu pourras goûter de tout, nous allons en redemander.

SOCRATE : Alors, Phèdre, qu'as-tu fait ces temps-ci ? Quoi de neuf en littérature ?

PHÈDRE : Par où faut-il commencer ?

SOCRATE, *debout devant le buffet, feignant un grand embarras* : Quel étalage de bonnes choses ! Malheureusement je n'y ferai pas honneur. Certes je n'ai aucune prétention à l'ascétisme, mais...

Il aperçoit les coupes contenant des noix et d'autres fruits :

...Ah ! Voilà qui fait bien mon affaire !

D'un large geste, Agathon engage ses hôtes à s'installer en cercle, conduit Socrate à un canapé de vastes dimensions et l'invite à s'asseoir à sa droite. Tabourets et poufs sont disposés en cercle, sans trop de symétrie, devant de petites tables que les serviteurs ont apportées entre-temps. Phèdre est à droite de Socrate ; à côté de lui, séparé par un plus grand intervalle, Pausanias. Ensuite Aristophane et Eryximaque. Aristodème a récupéré son assiette et, pour mieux voir Socrate, s'est assis obliquement derrière Eryximaque, mais pour l'instant il est tout occupé à se rassasier.

AGATHON : Je pense que nous pouvons maintenant nous asseoir. Installez-vous comme vous voudrez. Mais toi, Socrate, viens à côté de moi, pour que je puisse profiter des sages pensées qui te sont, bien sûr, venues tout à l'heure à l'esprit, devant ma porte. Sinon tu ne serais jamais entré, n'est-ce pas ?

SOCRATE : Ce serait bien beau si la sagesse se communiquait de la sorte. Il suffirait que nous nous touchions et, de celui qui en est plein, elle coulerait toute seule vers celui qui en est vide. Ce serait magnifique, car alors... car alors j'aurais une grande chance !

Agathon se défend énergiquement, avec un geste ironique de menace.

SOCRATE, *sans se troubler* : Si, si, ma sagesse, hélas, est une chose bien douteuse, simplement une ombre, un rêve. Mais la tienne ! Elle s'est manifestée triomphalement, devant plus de trente mille spectateurs enthousiastes. Et pourtant tu es encore si jeune.

AGATHON, *un peu inquiet et légèrement irrité* : Tu te moques de moi, ce n'est pas bien. Mais pour ce qui est de la sagesse, de la manière de l'acquérir, si tant est qu'on l'acquière, il faudra que nous en reparlions, en buvant.

Les serviteurs ont apporté des batteries entières de coupes, de trois formes différentes, plus des carafes de vin rouge et de vin blanc, et un assortiment de gâteaux, noix, amandes, dont on se sert à volonté sur de petites assiettes.

PAUSANIAS, *considérant ces préparatifs d'un air soucieux* : Dieu du ciel ! Faut-il procéder de la sorte ? J'avoue que je n'ai plus envie de boire. Et, par-dessus le marché, selon toutes les formes ! Assis en cercle, en allant de la gauche à la droite !

D'un geste ironique, il désigne les coupes et les carafes et dénonce cette obligation de boire.

À quoi pensez-vous donc ? Nous avons déjà bu hier soir – presque tous.

ARISTOPHANE : Parfait ! Je trouve qu'aujourd'hui on ne devrait forcer personne à boire. Hier j'ai bu au-delà de toute limite et j'en ai eu mon saoul. Mais qu'en pense le maître de maison ?

AGATHON : Tout à fait d'accord. Je ne me sens pas non plus très vaillant.

ERYXIMAQUE, *commençant un de ses doctes discours tant redoutés* : Assurément, ces breuvages, cette ivresse – je parle d'un point de vue strictement médical...

Tous les assistants, sauf Socrate et Agathon, l'interrompent avec de grands rires : « Bon ! bon ! Assez, nous te croyons sur parole. » D'abord légèrement piqué, puis souriant, Eryximaque se tait.

AGATHON : Alors, la chose est entendue, chacun boira à sa convenance.

Les domestiques servent chacun selon son goût ; ils remplissent de nouveau les carafes et les posent sur des tables latérales. Eryximaque refuse le vin de façon circonstanciée ; on lui sert du jus de fruits.

ERYXIMAQUE, *après plusieurs hésitations, se décidant à prendre la parole* : J'aurais une proposition à faire. Ne pourrions-nous décider que... il me semble... au lieu de...

ARISTOPHANE : Au lieu de boire ?

ERYXIMAQUE : Oui, au lieu de boire, ne pourrions-nous... faire autre chose ?... Nous pourrions, par exemple, discuter. Naturellement autour d'un thème déterminé, sur lequel il faudrait nous mettre d'accord. Je ne pense pas à une conversation à bâtons rompus, mais plutôt (pour reprendre l'expression de Pausanias), à une discussion « selon toutes les formes », chacun parlant à son tour, de la gauche à la droite.

AGATHON : Ce n'est pas une mauvaise idée. Mais quel thème choisir ?

ERYXIMAQUE : Les thèmes ne manquent pas. Phèdre, par exemple...

En entendant son nom, Phèdre sursaute, craignant visiblement quelque malice, tendu, guettant les lèvres d'Eryximaque.

ERYXIMAQUE, *tourné vers Phèdre* : Je ne trahis aucun secret. Phèdre brûle de parler – et d'entendre parler – d'un certain sujet, qui n'est autre que l'amour, Éros. Tel que je le connais, il prendra volontiers la parole le premier.

Phèdre se défend comme un beau diable.

SOCRATE, *se tournant vers Phèdre pour arranger les choses* : Il me semble, Phèdre, que cette proposition est excellente. Nous devrions l'accepter, y compris le thème.

Songeusement, avec une auto-ironie à double fond :

En ce qui me concerne... il me faut avouer que je ne suis connaisseur en aucun domaine... sinon justement dans les choses de l'amour.

Aristophane éclate de rire. Sans se tourner, Socrate parle maintenant pour lui :

Et Aristophane ? De quoi est-il question dans son œuvre ? D'Aphrodite. Oui certes, d'Aphrodite, et aussi de Dionysos. – C'est à Phèdre qu'il revient de prendre la direction du colloque.

Phèdre fait un signe de dénégation.

Si, si, c'est une très bonne idée. Et naturellement c'est lui qui va commencer, encore que...

Socrate se tourne vers Agathon

...nous deux, qui sommes les derniers de la série, nous soyons défavorisés dans l'affaire. Mais comment procéder autrement ? Tout dépend de ce qu'auront dit les autres dans l'intervalle.

Pendant les dernières minutes la musique a sensiblement augmenté de volume.

ERYXIMAQUE, qui, quelque peu agacé, s'est tourné plusieurs fois vers l'endroit d'où pourrait venir la musique : Ne pourrait-on arrêter la musique ? Elle nous gêne à présent...

À Agathon :

...mais, bien entendu, ce n'est pas à moi de décider.

AGATHON : Tu as raison.

Il fait signe à un serviteur, qui s'éloigne rapidement vers l'atrium. La musique devient tout à coup plus douce, puis s'arrête complètement.

ERYXIMAQUE : Merci, maintenant l'on s'entend mieux.

Agathon s'est levé, s'est approché d'une étagère et, après quelque hésitation, prend à la main une statuette de bronze. Il s'avance en souriant vers Phèdre et, avec un geste encourageant, dépose sur la table qui est devant lui la statuette destinée à indiquer quel est le convive qui a la parole.

AGATHON : Alors, Phèdre, es-tu prêt ?

Phèdre a cessé toute résistance. Il essaie de se concentrer. Il commence par une série de gestes violents, qui traduisent une agressivité mal contenue et qui ne réussit pas encore à trouver son expression verbale. Enfin il prend la parole, avec quelques hésitations, mais, dès le début, très affirmatif et comme en colère :

PHÈDRE : Oui, je pense qu'on n'a pas encore vraiment compris de quoi il s'agit. Jusqu'à présent, personne...

Pausanias affecte avec ironie un profond respect. Aristophane, de façon ostentatoire, cesse de bourrer sa pipe et devient sérieusement attentif. Socrate tâche de regarder en face son voisin Phèdre avec un intérêt amical. Eryximaque, l'air soucieux, ne quitte pas des yeux son protégé. Phèdre continue, sans réussir encore à faire démarrer son discours :

...non, personne encore, jamais ! Et pourtant l'amour est la plus vieille force de ce monde. A-t-on jamais entendu dire que l'amour eût père ni mère ? « D'abord le Chaos, ensuite la Terre, et ensuite Éros. » Mais là n'est peut-être pas le plus important. L'essentiel, c'est ce qu'Éros signifie pour l'homme. Lui seul...

Silence, gestes violents. Phèdre regarde autour de lui, cherchant ses mots :

Comme il est difficile de bien s'exprimer ! Lui seul, dis-je, lui seul, Éros peut inspirer la honte de mal faire, de se conduire de façon vulgaire, inconvenante, déshonorante. La honte, par exemple, d'être lâche. On ne rougit que lorsqu'on aime. Qui n'aime pas ne fait pas non plus le bien. – Or c'est là une chose que personne encore n'a jamais vue ni jamais dite ! – À celui qui aime, à lui seul, il n'importe aucunement de mourir – pour celui qu'il aime. C'est ainsi qu'Alceste a consenti sans peine à mourir pour l'homme qu'elle aimait, et qu'elle venait à peine d'épouser ; elle a facilement accepté de prendre sa place. Ce ne fut pas le cas d'Orphée, ce lâche, ce racleur de cordes. Lui, il n'eut pas le courage de mourir. Il a voulu descendre vivant dans l'Hadès. Vainement d'ailleurs. Ce qui compte, ce n'est pas d'être aimé. Le vieux proverbe a raison : « Celui qui aime est plus divin que l'aimé ; c'est en lui qu'habite le dieu. » – Oui, voilà ce que j'avais à dire. – L'homme n'aboutit à rien s'il n'aime pas. Et c'est aussi l'amour qui fait son bonheur. Non seulement ici-bas, mais après sa mort...

Il s'arrête comme s'il avait encore quelque chose d'important à dire. Mais, après avoir tenté une ou deux fois de reprendre la parole, il se tourne énergiquement vers Pausanias.

Son discours a produit des réactions variées. Aristodème est visiblement très impressionné ; pour confirmer son sentiment, il se tourne vers Socrate. Ce dernier ne fait pas attention à lui, mais hoche la tête, pensivement, plutôt pour lui-même. Aristophane applaudit et boit à la santé de Phèdre. Eryximaque l'imité, avec quelque hésitation. Pausanias fait des gestes quelque peu sceptiques, et prend à son tour la parole.

À l'opposé de Phèdre, il parle avec une certaine liberté et même quelque indolence, sans s'engager vraiment dans ce qu'il dit et sans paraître croire tout à fait à ce qu'il dit ; malgré l'habileté avec laquelle il met en valeur les divers aspects du problème, on voit bien que son vrai projet n'est en rien d'éclairer et d'élucider la nature de l'amour.

PAUSANIAS, d'une voix forte, avec une « aisance » étudiée : Je ne sais pas, Phèdre, si nous avons bien fait de prendre notre thème de façon si... si indifférenciée. On a convenu purement et simplement de louer Éros. Comme s'il n'y avait qu'un seul Éros ! Mais ce n'est certes pas le cas. Ici même, à Athènes, les choses se passent de façon très variée. Et je crois qu'on a tout à fait raison. Ici on laisse aux amoureux toute licence ; c'est du moins ce qui apparaît si l'on considère la façon dont l'amour est... disons : pratiqué.

Aristophane exprime sans ambages sa méfiance de principe et sa désapprobation à l'égard de tout ce que dit Pausanias ; il regarde autour de lui d'un air ennuyé et joue avec sa blague à tabac. Pausanias remarque que son exorde n'a pas beaucoup de succès et, après une pause, il recommence son discours :

Généralement parlant, les choses se passent ainsi : quoi qu'on fasse, ce que l'on fait n'est « en soi » ni bon ni mauvais. Par exemple, ce que nous faisons ici en ce moment – parler, boire, écouter de la musique – rien de tout cela n'est « en soi-même » bon et juste.

Impatienté, Aristophane se saisit de son verre plein, et le vide d'un trait.

Tout dépend de la façon dont on fait les choses. Il faut...

Hésitation ; ensuite un geste de la main, qui doit suggérer « l'élégance » :

...qu'elles soient faites avec charme, avec goût, de manière gracieuse, élégante – dès lors elles sont également bonnes et justes. Sinon, non ; elles sont communes, répugnantes, antipathiques, pénibles. C'est exactement le cas de l'amour. Celui qui ne pense qu'à satisfaire son envie – brutalement, sans y mettre les formes, de façon barbare – haro sur ce balourd !

Geste de mépris définitifs

Oui certes, il y a deux Aphrodites, l'une vulgaire, et l'autre qu'on appelle en général « céleste »...

Il continue avec des gestes qui conviennent à une argumentation péniblement embrouillée. Aristodème écoute les dernières phrases avec une attention qui signifie « Voilà qui passe les bornes ! »

...mais on sait bien que cette Aphrodite céleste n'a pas de mère. Elle n'a aucune part à l'élément féminin. Son origine est exclusivement masculine. Tout le monde connaît l'histoire ; les femmes n'y interviennent en rien. Et je me demande si l'on ne pourrait pas chercher là, sinon la raison, du moins l'une des raisons pour lesquelles l'amour véritablement idéal, la forme supérieure de l'amour est justement... la pédérastie.

Ce dernier mot à peine prononcé, Aristophane frappe bruyamment de la main sur le dossier de son siège ; en même temps il éclate de son rire sonore. Mais il est pris ensuite de hoquet comme s'il avait avalé de travers.

Eryximaque s'empresse de l'aider. Bien qu'étonné et froissé, Pausanias décide d'être beau joueur. Entre deux hoquets, Aristophane demande qu'on l'excuse.

ARISTOPHANE : Je te demande pardon. Bien entendu je ne voulais pas t'interrompre.

PAUSANIAS : Inutile de t'excuser, la chose est sans importance.

Se penchant un peu vers Phèdre :

De toute façon, j'avais dit l'essentiel. Quand on improvise, n'est-ce pas ?

Il hausse les épaules et tente à la fois de prendre ce qu'il vient de dire à la légère et pourtant de le recommander à la réflexion de ses auditeurs. Phèdre passe maintenant la statuette à Aristophane, dont le tour est venu de parler. Mais son hoquet n'a pas cessé et, avec un signe de connivence et en même temps de regret, il décline l'invitation de Phèdre. Puis il se tourne vers Eryximaque, en se raclant la gorge à grand bruit et de temps à autre interrompu par son hoquet, qui commence, il le sent bien, à le rendre ridicule.

ARISTOPHANE : À toi maintenant, Eryximaque, d'exercer ta fonction. Il faut que tu me guérisses de ce ridicule hoquet. À moins que tu n'aimes mieux parler à ma place. Choisis ce que tu préfères.

ERYXIMAQUE, *faisant un peu l'important* : Je ferai les deux.

Il se tourne vers Phèdre :

C'est donc moi le prochain orateur ?

Phèdre fait un signe affirmatif et place la statuette devant Eryximaque.

Et maintenant occupons-nous de ton hoquet. Il y a plusieurs méthodes possibles. Retiens ton souffle. Non, cela ne va pas suffire dans le cas présent. Il faut que tu te gargarises, avec de l'eau.

Aristophane se lève et va vers l'atrium ; sur un signe d'Agathon, un serviteur l'accompagne. En chemin il reçoit encore d'Eryximaque, tout à fait à son affaire, une autre recette :

Quand le hoquet est tout à fait tenace, il faut s'introduire n'importe quoi dans le nez pour produire un chatouillement et ensuite éternuer ; le remède est infaillible.

Eryximaque s'installe maintenant de façon cérémonieuse, tout en jetant plusieurs fois des regards à la dérobée en direction de l'atrium, comme s'il lui venait à l'esprit un nouveau moyen efficace de combattre le hoquet d'Aristophane. Peu à peu il se recueille et commence son discours.

Il parle avec l'infailibilité doctorale d'un sectaire qui possède la panacée applicable à toutes les branches du savoir et qui résout toutes les énigmes du monde et de la vie. Pausanias écoute avec intérêt et une relative approbation. Phèdre indique par sa mimique et ses gestes qu'il ne vaut même pas la peine de discuter de ces choses. Socrate suggère par instants, de façon ironique, au jeune Aristodème qu'il admire la perfection d'un tel savoir. Aristophane ne reparaitra que dans la deuxième partie de l'exposé ; son attitude marquera clairement qu'il ne l'approuve aucunement. La réaction d'Agathon unit à un authentique assentiment la courtoisie du bon maître de maison.

ERYXIMAQUE : Distinguer un double Éros, comme le propose Pausanias – oui, c'est bien de la sorte, me semble-t-il, que l'on peut présenter la chose. Encore que... oui certes, permettez-moi de vous dire d'abord ce que m'a enseigné à cet égard la science médicale et qui est ceci : Éros est présent partout, et non pas seulement dans le domaine humain. Éros est partout présent. En tout ce qui existe, chez les animaux et même chez les plantes qui poussent sur la terre. Dans la trajectoire des planètes, dans l'alternance des saisons, dans les relations entre les dieux et les hommes – partout Éros est en œuvre. Et partout il s'agit d'ordonner de façon correcte les forces de cet Éros : en astronomie, dans la science du labourage, dans le service sacerdotal. La chose est évidente pour tout le monde en ce qui concerne la musique : accord, harmonie, rythme, tout cela est expression de l'amour.

Bien qu'elle soit prononcée d'un ton volontairement négligent, comme s'il s'agissait d'une parenthèse sans importance, la phrase suivante correspond à l'un des Leitmotiv de l'orateur : la critique d'Héraclite et de ses contre-sens.

C'est bien ce qu'a voulu dire Héraclite – sa phrase est devenue célèbre, tout à fait célèbre même : « Les opposés s'accordent entre eux, comme dans l'arc tendu. » Bien entendu, l'expression ne vaut rien. Aussi longtemps que des réalités s'opposent, elles ne peuvent pas, au même moment, s'accorder. Mais passons.

Eryximaque reprend souffle et « entre dans le vif » de son sujet. Cependant, Aristophane est revenu à sa place. Il reste encore debout et prête attention au discours d'Eryximaque, lequel, dans le feu de son zèle oratoire, ne l'a pas encore remarqué.

Naturellement la science de la guérison, la médecine, est tout entière dominée par le dieu Éros. Elle n'est rien d'autre, en effet, que la science des pulsions érotiques du corps humain. Ces pulsions peuvent, bien entendu, différer d'abord de mainte façon...

Il se tourne vers Pausanias :

... – oui, c'est le double Éros ! Où en étais-je ? Ah ! Oui, je disais que ces pulsions érotiques peuvent tendre à des objets opposés : chaud ou froid, amer ou doux, sec ou humide, etc. Or, c'est précisément ce que doit toujours considérer le maître de l'art thérapeutique. Il doit faire en sorte que ces forces ennemies deviennent amies, qu'elles s'aiment les unes les autres.

Il remarque alors Aristophane :

Ah ! Tu es revenu, Aristophane. – Oui, voilà à peu près comment je vois la chose. Naturellement il y aurait encore beaucoup à dire là-dessus. Mais tu vas sans doute traiter un tout autre sujet, je pense. Tu es tout à fait remis maintenant ? Plus trace de ton inconvénient ?

Il se retourne vers Aristophane, qui s'assied en riant.

ARISTOPHANE : Oui, me voilà guéri. Mais ce qui m'a bien surpris, c'est que, pour parler comme toi, les « harmonieuses pulsions d'Éros dans le corps » pussent « aimer » un pareil tintamarre. Le gargarisme d'abord, et ensuite, en désespoir de cause, tout ce vacarme... Mais il est vrai que j'aime à éternuer, parfois.

ERYXIMAQUE : Fais attention. Tu as bien tort de te moquer ainsi de moi au moment même où tu prends la parole. Je t'aurais laissé parler en paix, mais me voici forcé de me montrer critique à ton égard, tout à fait critique... et de guetter avec attention le comique de ton discours.

ARISTOPHANE, *le prenant au mot* : Oh, je peux bien être comique, cela appartient à mon métier. Tant que j'évite le ridicule !

Il boit une forte rasade de vin. Il s'appuie commodément sur son siège, devient tout à coup très pensif et commence son discours. Le ton se modifie peu à peu : à travers les plaisanteries burlesques de l'auteur comique, on devine par instants le sérieux d'un esprit religieux qui évite cependant le pathétique, en sorte que le sérieux, loin d'en souffrir, paraît plus profond. Les auditeurs, qui s'attendaient à une simple farce, réagissent avec quelque inquiétude. Phèdre se sent confirmé dans ses vues et marque son approbation. Socrate manifeste une réflexion bienveillante. Cet intermède burlesque touche particulièrement le jeune Aristodème. Pausanias et Eryximaque sont passablement dépaysés ; ils ont l'impression d'être incompris et en même temps trop mis en question. Agathon manifeste un respect qui ne l'engage à rien.

ARISTOPHANE, *d'abord tourné vers Eryximaque* : Oui certes, Eryximaque, j'ai dessein de dire bien autre chose que toi. Et bien autre chose aussi que toi, Pausanias. Je suis d'accord avec Phèdre.

Signe d'approbation en direction de Phèdre.

Non certes, les hommes n'ont encore rien compris à la puissance d'Éros. Pour y réussir il faut savoir enfin de quoi est faite la nature de l'homme ; il faut réfléchir aux épreuves qu'elle a subies. À l'origine elle n'était point ce qu'elle est aujourd'hui : elle était tout autre. Au début le corps humain était rond comme une boule ; il était parfait. Comme les corps célestes, comme le Soleil et la Lune.

La phrase qui suit s'adresse incidemment à Aristodème, qui pouffe de rire immédiatement.

Quand on était pressé, l'on faisait la roue, ce qui était très facile, et l'on avançait ainsi sans effort, appuyé, bien entendu, sur quatre bras et quatre jambes.

Aristophane vide sa coupe d'un trait. Elle est à nouveau remplie. Il redevient tout à fait grave et continue :

Mais la perfection de l'homme ne se limitait pas à la structure extérieure de son corps. Sa tête aussi était riche de grandes pensées. Homère l'a décrit se frayant un chemin vers le ciel pour combattre les dieux. Ces derniers cependant tinrent conseil pour savoir de quelle façon ils puniraient les hommes. Et Zeus déclara : Je vais restreindre leur excès de vigueur, je vais les couper en deux moitiés.

Avec un geste vif en direction d'Aristodème :

Sitôt dit, sitôt fait ; d'un seul coup les hommes furent tranchés, exactement comme on coupe les poires pour les mettre en conserve, ou comme on coupe un œuf avec un crin.

Silence. Aristophane reprend d'un ton très sérieux :

Oui, chacun de nous est maintenant incomplet ; nous ne sommes plus que des morceaux d'hommes. Et chacun aspire de tout son cœur à retrouver sa sphéricité originelle. C'est ainsi que s'explique en vérité l'amour. Ce n'est pas l'attrait du plaisir qui pousse si passionnément l'un vers l'autre deux êtres qui s'aiment. C'est tout autre chose. Notre âme assurément en ignore le nom ; elle n'en a que des pressentiments et c'est par énigmes qu'elle en parle. Qu'Hephaistos en personne, le forgeron céleste, apparaisse aux amants lorsqu'ils sont dans les bras l'un de l'autre, et leur demande, son instrument à la main, ce qu'ils veulent exactement l'un de l'autre, ils ne sauraient que dire. Mais la vraie réponse est que nous fûmes à l'origine parfaits et ronds et que, depuis notre faute, nous sommes imparfaits et divisés. Que souhaitons-nous finalement ? Retrouver notre intégrité première. Celle d'autrefois, celle du début. La quête de cette intégrité originelle, l'amour n'est que cela, rien d'autre. Voilà Éros, ne le cherchons pas ailleurs.

Aristophane donne un grand coup sur la table du plat de la main. Dans la suite il s'adressera d'abord à Aristodème, puis, avec de grands gestes de confirmation et d'encouragement, il se tournera vers Phèdre.

Quelle conclusion tirer de tout cela ? Il faut que nous honorions les dieux – sinon ils nous couperont une fois de plus, et nous serons forcés d'avancer à cloche-pied, comme les paysans qui dansent autour d'une tonne de vin.

Mais surtout Éros mérite d'être sur tous les modes célébré et chanté, car l'espérance qu'il nous assure est notre salut et notre bonheur.

Il vide son verre, jette un coup d'œil à la ronde, puis passe la statuette à Agathon.

Ah ! Il ne reste plus que deux orateurs, Agathon et Socrate.

Il s'adresse à Eryximaque

J'attends maintenant ta critique. Penses-tu que j'aie dit des choses comiques – ou que je me sois ridiculisé ?

Eryximaque hésite visiblement, et cherche une réponse sérieuse.

ERYXIMAQUE : Non, tu ne t'es pas ridiculisé. Mais, malgré tout ce que tu nous as apporté, je crois bien qu'il reste de la matière pour Agathon et pour Socrate. Il est vrai qu'ils ne manquent ni l'un ni l'autre de ressources. Ainsi je ne suis pas inquiet pour la suite.

SOCRATE, à Eryximaque : Tu en parles à ton aise, mon cher. Tu as toi-même déjà accompli ta tâche. Si tu étais à ma place, surtout une fois qu'Agathon aura fait son discours, tu ne serais pas plus tranquille que moi.

Agathon se tourne vers Socrate, dans une attitude qui ressemble quelque peu à celle d'une « star » habituée au succès.

AGATHON : Ne va pas prétendre surtout qu'on attende des merveilles de moi. Tu me prends au piège, tu veux m'ensorceler.

SOCRATE : Il faudrait que j'eusse bien mauvaise mémoire – après t'avoir vu si sûr de toi, avec les comédiens, sur la scène. Tu n'étais pas troublé le moins du monde, devant ces milliers de spectateurs qui avaient les yeux fixés sur toi !

AGATHON : Des milliers ! Crois-tu vraiment que le théâtre me tourne assez la tête pour me faire oublier que mille sots sont moins à craindre qu'une poignée d'hommes d'esprit ?

SOCRATE : Non certes ce ne serait pas gentil de ma part. Mais enfin, nous aussi, nous appartenions hier à ces milliers...

Agathon hoche énergiquement la tête, et veut répondre, mais Socrate lève la main avec force et l'empêche de parler.

Oui, oui, je sais. Devant le petit groupe des gens d'esprit, devant les sages, tu te garderais bien de rien faire de laid.

AGATHON : C'est exactement ce que je voulais dire.

SOCRATE, *qui tisse malicieusement ses rets* : Je n'en doute pas, mais devant des milliers de sots, aurais-tu les mêmes scrupules ?

Agathon se trouble. Il se lève pour tenter de s'expliquer. Mais Phèdre se saisit à nouveau de la statuette et la remet avec force sur la table qui est devant Agathon.

PHÈDRE : Si tu entreprends maintenant de répondre à Socrate il n'aura de cesse de nous avoir tiré les vers du nez, à tous ici tant que nous sommes, dès lors qu'il aura trouvé un interlocuteur... Pour l'instant, j'ai à diriger un tournoi oratoire à la louange d'Éros, et je remplis mon rôle. Ensuite vous pourrez discuter à votre aise.

Agathon se rassoit, visiblement soulagé. Il prend la statuette et la caresse avec quelque volupté, puis, souriant, la remet sur la table en la tournant vers lui.

AGATHON : Tu as tout à fait raison, Phèdre, et rien ne m'empêche de commencer mon discours. J'aurai assez d'occasions de converser plus tard avec Socrate.

Le discours d'Agathon contient une certaine dose de narcissisme. L'orateur apprécie l'homme qu'il voudrait, ou qu'il croit être lui-même. Il parle en outre avec une évidente prétention « littéraire ». Il a souci de la forme, il veut que son discours se présente comme une œuvre d'art, tout en sachant bien que ce ne sont pas là des qualités dont on doit faire parade.

Ses auditeurs inclinent visiblement à accorder un certain crédit à celui qui est leur hôte et qui vient de recevoir un prix littéraire. Pausanias surtout ne dissimule pas un enthousiasme inconditionnel. Aristophane laisse soupçonner, par ses jeux de physionomie et par ses gestes, une discrète ironie. Socrate écoute très attentivement, sans rien montrer de ses sentiments.

AGATHON : Tout panégyrique doit concerner d'abord, je crois, celui-là même à qui il est destiné, non point ses œuvres et ses effets. À cet égard tous les orateurs qui m'ont précédé commirent, me semble-t-il, la même faute ; ils parlèrent moins d'Éros lui-même que des hommes et des dons que ces hommes reçoivent d'Éros. Pour ma part, c'est de lui que je vais vous entretenir, du dieu Éros. – Et, en premier lieu, je l'appelle bienheureux.

Assurément tous les dieux sont dits tels, mais, parmi eux, il mérite au plus haut point cette qualification. Pourquoi ? Parce qu'il est le plus beau – et, s'il est le plus beau, c'est parce qu'il est le plus jeune. Phèdre, je suis d'accord avec toi sur beaucoup de points, mais non certes sur celui-ci. Éros n'est pas le plus ancien des dieux, le plus vieux de tous ; la vieillesse, il la déteste de tout son cœur. Il fuit les vieillards et n'aime que la compagnie des jeunes gens. Tous ces actes de violence que rapporte la mythologie, castrations, enchaînements et autres abominations du même genre – rien de tout cela ne se serait produit si Éros déjà eût été là. Car il ignore la rudesse et la dureté, comme tout – il faut le dire – ce qui manque de délicatesse. Sa sensibilité en est froissée. Résister n'est pas son affaire, il est souple comme l'onde, délicatement léger comme une fleur. Partout où il y a des fleurs et des parfums, là est son siège, lui qui est le plus beau des dieux.

Pausanias laisse échapper son enthousiasme et applaudit en criant « Bravo ! Magnifique ! », mais les autres assistants lui font signe avec impatience de ne pas interrompre l'orateur. Phèdre esquisse un geste pour reprendre la statuette et la replacer devant Agathon de façon impérative.

Mais Éros ne se contente pas d'être beau. Il est également bon. Qu'appelle-t-on être juste, sinon rendre à chacun ce qui lui est dû ? Or Éros est celui que chacun sert librement – et ainsi personne n'est lésé. Qu'appelle-t-on domination de soi, sinon l'art d'être maître de ses désirs ? Mais Éros est plus fort que tous les désirs, il les domine tous sans exception. Et le courage ? Qui donc fut vainqueur dans la lutte entre Arès et Éros ? Non point le dieu de la guerre, mais celui de l'amour. Et finalement, en ce qui concerne la sagesse – Eryximaque a parlé de son art, la médecine, je parlerai du mien, la poésie. Éros n'est-il pas celui qui rend chacun poète ? Et il en va de même pour tous les arts que gouvernent les Muses. Rien ne brille que par la grâce d'Éros et ce qui est sans contact avec lui n'a aucun rayonnement, reste dans les ténèbres.

Quels sont, par conséquent, les dons d'Éros ? Je vais tenter de les célébrer à ma façon, c'est-à-dire en vers :

Concorde parmi les humains,
Sérénité d'une mer qui miroite,
Calme d'une merveilleuse paix,
Sommeil profond et sans passion !
Toute méfiance se dissipe,
Le désuni s'harmonise.
La barbarie s'éloigne
Et la douceur est sauvée.
Éros, l'ami des hommes bons,

Celui que contemplent les sages
Et que chérissent les dieux –
Ainsi chante-t-il son hymne,
Ravissant le cœur des dieux et des hommes ;
Et il n'est personne qui ne se joigne à lui
Avec des cris d'allégresse !

Applaudissements unanimes, entrecoupés d'exclamations enthousiastes « Merveilleux ! Splendide ! Magistral ! ». Agathon évite de montrer trop clairement combien ce succès le réjouit. Il termine à l'adresse de Phèdre, par un geste d'élégante et indolente dénégation qui évoque un jeu de cour.

Voilà donc mon discours, Phèdre, un tantinet théâtral peut-être, mais dans le fond, j'espère, assez sérieux.

De nouveau, applaudissements unanimes, mais on entend la voix de Socrate, qui s'adresse à Eryximaque :

SOCRATE : Eh bien ! très cher, qu'en penses-tu ? Mon inquiétude n'était-elle pas fondée ? N'ai-je pas été bon prophète ? Me voici fort perplexe et bien embarrassé.

ERYXIMAQUE : Tu as eu raison assurément de prédire qu'Agathon ferait un discours magnifique, – mais toi-même embarrassé, à d'autres !

SOCRATE : Bienheureux inconscient ! Après un tel discours, dois-je encore ouvrir la bouche ? Impossible. Surtout après cette péroration inouïe. Je serais fort incapable, même de très loin, de rien dire d'aussi beau. Si j'avais su, j'aurais dû m'enfuir n'importe où, plein de honte.

Un silence, puis, sur un autre ton, plus sérieux, s'adressant à tout l'auditoire :

Ce qui est clair en tout cas pour moi, c'est que jamais je n'aurais dû me laisser embrigader ni accepter de parler dans ce cercle. Me voici maintenant ridiculisé. Et, par-dessus le marché, j'ai osé dire tout à l'heure que je m'entendais aux choses de l'amour ! C'est peut-être vrai, mais dans l'art de la louange je suis absolument incompetent. J'avais eu jusqu'ici la naïveté de croire que, pour faire l'éloge de quelqu'un, il ne fallait dire, quelle qu'elle fût, que la pure et simple vérité. Mais je vois maintenant qu'il en va tout autrement. On cherche à rassembler sur le beau tout ce qu'on peut saisir et on l'attribue en bloc à ce qu'on prétend louer ; si quelque éloge ne convient pas, peu importe. Mais il m'est impossible d'entreprendre sur ce mode le

panégyrique de l'amour. Et aussi bien je n'en ai pas envie. Qu'en penses-tu, Phèdre ? Peux-tu tirer quelque usage d'un discours sur Éros qui ne s'efforce que de dire vrai ?

Les auditeurs sont visiblement d'abord déconcertés et l'on sent un peu d'inquiétude. Pausanias est furieux ; il fait un signe silencieux d'approbation à l'adresse d'Agathon, dont il connaît la susceptibilité.

Phèdre place la statuette devant Socrate et déclare très fermement :

PHÈDRE : Parle, Socrate, exactement comme tu crois qu'il te faut parler.

SOCRATE, *déplaçant un peu la statuette sur le côté* : Bien, Phèdre, je te remercie. Mais, avant que je commence, permets-moi encore de poser à Agathon quelques petites questions ; il ne s'agit que de détails sans importance.

Phèdre approuve, mais avec quelque exagération théâtrale et de grands gestes.

Agathon, j'ai beaucoup aimé ton exorde ; c'est bien d'Éros lui-même qu'il faut parler, mais justement c'est là-dessus que porte ma question. Oui certes, l'amour est nécessaire et il a donc toujours un objet, il se réfère à quelque chose ou à quelqu'un. Si je parle de frère ou de père, il s'agit toujours du frère de quelqu'un, et du père d'un fils ou d'une fille. N'est-il pas vrai ?

Agathon approuve de la tête, d'un air amical et curieux, se demandant où Socrate veut en venir.

Bien. Mais en va-t-il de même avec l'amour ? Est-il nécessairement amour de quelque chose – je veux dire orienté vers quelque chose ?

AGATHON, *surpris* : Naturellement, cela va de soi.

SOCRATE, *insistant et sans montrer son jeu* : Bon, rappelle-toi bien, s'il te plaît, ce que tu viens de dire. Maintenant une question encore : l'amour ne désire-t-il pas ce qu'il aime ?

AGATHON, *qui ne voit toujours pas où Socrate veut en venir* : Si, bien entendu.

SOCRATE, *qui plisse les yeux malicieusement, tout en regardant, non Agathon, mais Aristophane et Phèdre* : L'amour désire-t-il ce qu'il possède déjà ? Ou bien n'est-il pas vrai que ce qu'il désire, il ne le possède pas encore ?

AGATHON, *hésitant* : Il semble bien qu'il ne le possède pas encore.

SOCRATE : De grâce, exprime ta pensée avec plus de précision, cher ami. Semble-t-il seulement qu'il ne le possède pas, ou bien est-ce en effet le cas ? Ne doit-il pas en être ainsi ? Lorsqu'on aspire à quelque chose, on a besoin de la chose à laquelle on aspire ; c'est donc justement qu'on ne la possède pas. Et lorsqu'on n'a pas besoin de cette chose, on ne la désire pas. Pour ma part du moins, je pense qu'il ne saurait en être autrement. Est-ce aussi ton avis ?

AGATHON : Oui.

SOCRATE : Bon. Naturellement quelqu'un qui possède déjà, disons : la santé, peut bien désirer la santé, mais cela signifie qu'il voudrait la conserver également dans l'avenir. Dois-je résumer maintenant ce que nous venons de dire ? L'amour est amour de quelque chose, et de quelque chose que l'on ne possède pas encore.

Socrate jette un regard circulaire sur les assistants.

AGATHON, *après quelques hésitations* : Soit.

SOCRATE : Rappelle-toi maintenant ce que tu nous as dit d'Éros. Vers quoi tend cet Éros ?

Agathon se tait, légèrement buté

Ne disais-tu pas qu'il tend vers la beauté ?

AGATHON : Oui, je l'ai dit.

SOCRATE : Et tu as eu raison de le dire... Mais nous avons bien convenu, n'est-ce pas ? que l'amour ne désire que ce qu'il ne possède pas encore.

Agathon hausse les épaules mais, poussé dans ses retranchements, finit par acquiescer.

Il est donc vrai que l'amour désire la beauté, mais c'est précisément parce qu'il ne la possède pas.

Agathon semble maintenant tout à fait désespéré ; il voudrait bien cependant sauver la face devant ses hôtes. Avec un sourire un peu forcé, il répond :

AGATHON : Il se peut que je ne comprenne rien à ce dont j'ai parlé tout à l'heure. Sans doute as-tu raison. Je ne trouve plus rien à dire...

Avec un geste qui signifie que le sujet est épuisé, il rend les armes, sans ombre d'amertume :

...Je ne suis pas de taille à te contredire. Voilà tout.

SOCRATE : C'est à la vérité elle-même que tu ne peux rien opposer. Me contredire, moi, la chose est facile. Allons, je te laisse maintenant en paix.

Pendant les premières phrases de son discours, Socrate prend la statuette, tantôt dans une main, tantôt dans l'autre, d'abord, semble-t-il, par simple jeu, puis il la déplace sur la table pour indiquer successivement la position de Diotime et la sienne. Il joue un triple rôle, celui du narrateur, le sien propre comme interlocuteur de Diotime, et enfin celui de Diotime. Quand il est narrateur, il prend généralement la statuette dans ses mains ; lorsqu'il fait parler les deux personnages, Diotime et lui-même, il la pose à deux endroits différents de la table. Mais tout cela n'est pas très rigoureux. Après un signe de tête déférent à l'égard de Phèdre, il reprend, en cherchant un peu ses mots :

Maintenant, je vais tâcher...

ARISTODÈME, *qui, après avoir écouté le dialogue entre Socrate et Agathon avec une attention passionnée, mais non sans quelque impatience, jette maintenant autour de lui un regard de triomphe :* Enfin Socrate parle lui-même !

SOCRATE : Je crains, mon cher, que tu sois bien déçu ; en vérité ce n'est pas « mon » discours que tu vas entendre...

ARISTODÈME : Lequel alors ?

SOCRATE : Je vais simplement répéter ce que j'ai entendu autrefois d'une autre personne ; du moins je vais tâcher de me rappeler ses paroles, autant que ma mémoire me le permettra. Cette autre personne est une

femme, une prêtresse de Mantinée, la ville des devins. Une fois, il y a bien longtemps, elle m'a instruit sur les choses de l'amour. En ce domaine, comme en beaucoup d'autres, elle possédait une grande sagesse. Je lui avais dit moi-même, mon cher Agathon, à peu près ce que tu viens de nous exposer ce soir : qu'Éros était un grand dieu, en qui se résumait toute beauté, etc. Mais elle m'opposa aussitôt les arguments mêmes dont je viens d'user à mon tour contre toi. Je lui dis alors : « Mais tout le monde ne s'accorde-t-il pas à tenir Éros pour un grand dieu ? – Qu'appelles-tu tout le monde, répondit-elle, les ignorants, ou également ceux qui savent ? – Absolument tout le monde, repris-je. » Et elle : « Que fais-tu alors de ceux qui ne le considèrent même pas comme un dieu ? – Qui donc ? – Toi, par exemple, ou moi. » Naturellement je ne comprenais goutte à son propos. En souriant, elle s'expliqua :

Tu tiens, n'est-ce pas, les dieux, sans exception, pour des êtres bienheureux, beaux et bons ? – Naturellement. – Mais tu as reconnu toi-même qu'Éros aspire au bonheur et à la beauté, c'est donc qu'il ne les possède pas encore. – Je l'avoue. – Tu vois donc que tu ne le considères pas comme un dieu. – Mais qu'est-il donc alors ? – Un grand démon, Socrate, situé à mi-chemin entre les mortels et les immortels. L'un de ceux qui ne cessent d'assurer le dialogue entre les dieux et les hommes.

Elle ajouta ensuite :

Celui qui comprend cela est un homme merveilleux, vraiment démonique ; à côté de lui, tous les autres savants ne sont que des apprentis. Mais je ne suis guère surprise, Socrate, de t'entendre affirmer qu'Éros est beau et qu'en lui se résume toute beauté. Tu l'as pris, en effet, pour l'aimé alors qu'il est l'amant. Oui certes l'aimé est beau, et parfait, et bienheureux. Mais l'amant a une tout autre apparence. – En ce cas, demandai-je, en quoi peut-on dire qu'Éros soit bon pour l'homme ?

Diotime me répondit très patiemment et en reprenant la chose à ses débuts : « Nous avons dit qu'Éros aime le beau et le bien... »

Ici Socrate s'interrompt et regarde Aristophane qui est en train de bourrer sa pipe, mais maintenant s'arrête, lève les épaules d'un air interrogateur, prêt, semble-t-il, au combat.

Grâce à Diotime, j'ai clairement compris, Aristophane, qu'en vérité, lorsque nous aimons, ce n'est pas l'autre moitié de nous-mêmes que nous cherchons. Ce n'est pas non plus la totalité perdue – à moins que...

ARISTOPHANE, *avec vivacité, laissant sa pipe et sa blague* : Le tout est le parfait et le parfait est...

SOCRATE, *qui, sans se troubler, continue la phrase interrompue* : ...à moins que ce tout soit lui-même le bien. Car c'est le bien seul que nous aimons véritablement. Pour lui si c'est nécessaire, nous renonçons à la totalité.

ARISTOPHANE : Phèdre, il faut absolument...

PHÈDRE, *l'interrompant de façon amicale, mais résolue* : Laisse d'abord parler Socrate. C'est lui qui a la parole.

SOCRATE, *qui a remis la statuette à la place qui figure Diotime, et continue son discours avec beaucoup de flegme* : « Ainsi, disait Diotime, si Éros aime le beau et le bien, de quoi s'agit-il donc pour lui ? » Et moi de répondre :

Il s'agit de les posséder, ce beau et ce bien. – Mais qu'arrive-t-il à celui qui les possède ? – Il est heureux. – Oui certes. Heureux sont ceux qui possèdent ce qui est « bon » pour eux. Ils n'ont rien de plus à demander. On ne dit à personne : Pourquoi veux-tu être heureux ? Mais le bonheur n'est pas bonheur s'il ne dure pas. L'amour exige donc nécessairement la durée, il réclame l'immortalité, l'éternité. Il ne souhaite pas la beauté, mais l'engendrement. L'engendrement dans la beauté. La fleur ne lui suffit pas, il lui faut aussi le fruit qui dure.

Ce disant, Socrate a plutôt parlé pour lui-même ; en hochant la tête il considère un moment d'un air pensif le jeune Aristodème, lequel l'a écouté avec enthousiasme. Brève interruption occupée à remplir les coupes. Eryximaque se fait encore apporter une grappe de raisins et commence à la déguster d'un air méditatif. Socrate reprend alors son discours :

Au cours de cet entretien, Diotime me dit tout cela, et bien d'autres choses encore. Naturellement je n'ai pas tout saisi, ni tout retenu. Mais elle m'avait encore tu le plus surprenant. Il m'en souvient très bien. Ce fut comme une initiation mystérieuse, et c'est bien l'expression dont elle usa elle-même. Elle doutait un peu que je fusse assez mûr pour ce qu'elle appelait « l'ultime vision » : « Essaye du moins, dit-elle, de me suivre autant que tu le pourras. » Tout ce qu'elle m'enseigna alors sur les degrés de l'amour et sur le fait que, même à son plus humble niveau, lorsque la beauté d'un corps émeut nos sens, il puisse être un pas sur la vraie voie, un aiguillon pour l'ascension à venir – tout cela était pour moi absolument neuf et inouï. Et je n'étais plus même en mesure de poser aucune question.

D'après Diotime, il fallait non seulement gravir ces degrés, mais aussi les dépasser, sinon l'ascension était impossible. Mais en ce qui concerne le degré suprême, celui qui au sens propre n'est plus un degré (car il s'agit du sommet auquel conduisent les degrés), en ce qui concerne cette forme ultime d'Éros, Diotime s'exprima à peu près en ces termes :

Celui qui dans les choses de l'amour atteint réellement le but, celui-là verra brusquement et de manière inopinée une merveilleuse réalité : le beau en lui-même, qui est éternel, qui ne commence ni ne finit, ne croît ni ne décroît, qui n'est pas beau sous un certain aspect et non-beau sous un autre, beau à un certain moment et non-beau à un autre, beau pour les uns et non-beau pour les autres. Ce beau qui n'est pas beau comme l'est un visage, comme le sont une main, un ornement d'or, un vêtement, ou quoi que ce soit de saisissable. Ce beau qui n'appartient à rien d'autre que lui, qu'il s'agisse d'un vivant, ou de la Terre ou du Ciel.

Il dure et subsiste en lui-même, éternel et immuable. C'est alors seulement, continua Diotime, que pour l'homme la vie mérite d'être vécue, à l'instant où il contemple cette réalité divinement belle. Alors il est lui-même un ami de Dieu et il échappe à la mort.

Aristodème, enthousiasmé, donne le signal des applaudissements, auxquels les autres s'associent amicalement. Socrate les interrompt d'un geste de la main et continue :

Voilà, Phèdre et vous mes amis, voilà ce que m'a dit Diotime. Et pour ma part j'ai cru ce qu'elle me disait. Pour que la nature humaine atteigne à cette fin rien en lui n'est plus utile que l'amour. C'est pourquoi il convient de l'honorer, comme je le fais moi-même.

Il se tourne alors vers Phèdre et continue :

Mon discours peut-il passer pour un panégyrique ? Si tel n'est pas le cas, donne-lui le nom que tu voudras.

Phèdre fait un signe énergique de dénégation et indique par toute son attitude qu'il est pleinement d'accord. Pendant les dernières phrases, on a entendu déjà à plusieurs reprises des coups violents frappés à la porte extérieure. Agathon fait signe à un serviteur.

AGATHON : Va voir qui frappe. Mais ne le laisse entrer que si c'est un de nos bons amis. Tu as bien compris, n'est-ce pas ?

Le serviteur traverse l'atrium ; on entend bientôt la voix d'Alcibiade, quelque peu éméché, qui réclame bruyamment Agathon. – Aristophane essaye

encore une fois de présenter son argument, mais l'entrée d'Alcibiade l'interrompt.

ARISTOPHANE, à Socrate, très rapidement et avec impatience : Tu prétends que l'amour ne cherche pas la totalité. Je pense que tout dépend de la manière dont on définit cette totalité. Car le tout, le cohérent, ce qui est bon pour quelqu'un...

Mais personne n'écoute plus ; l'attention générale est accaparée maintenant par l'entrée d'Alcibiade. Au même moment la musique reprend ; elle ne s'interrompt plus jusqu'à la fin. Alcibiade s'arrête d'abord sur le seuil. Agathon s'est levé, lui sourit et, par son regard, l'engage à avancer. Alcibiade porte à la boutonnière de son veston deux énormes chrysanthèmes, qu'il essaie maintenant d'extraire avec quelque effort et de façon précautionneuse, ce qui semble l'absorber entièrement, au point qu'il n'aperçoit pas les signes que lui fait Agathon.

ALCIBIADE : Où est Agathon ? Je cherche Agathon. Il faut que je le fleurisse. Il faut que je félicite le vainqueur.

AGATHON, s'avançant vers lui : Me voici, Alcibiade. Approche, tu es le bienvenu.

ALCIBIADE, encore occupé de ses fleurs : Vraiment, accueillerez-vous dans votre cercle un homme qui a déjà passablement bu ? Hier, sais-tu, je n'ai pas pu venir ; c'était absolument impossible. Prends ces fleurs, heureux homme.

Pendant ce temps, Agathon l'a conduit en riant jusqu'au canapé où il était assis avec Socrate. Ce dernier se pousse un peu pour lui faire place.

AGATHON : Viens, assieds-toi. À ma droite. Le canapé est assez large pour trois personnes.

ALCIBIADE, qui, encore occupé à fleurir son hôte, n'a encore vraiment vu ni Socrate ni personne des assistants : Pour trois personnes, dis-tu ? Quelle est donc la troisième ?

Il se tourne vers Socrate et le reconnaît. Aussitôt il se lève d'un bond, se frappe le front d'un geste théâtral, se couvre les yeux, etc.

Palsambleu, c'est toi, Socrate ! Toujours à l'affût pour me surprendre au moment où je m'y attends le moins.

SOCRATE, *jouant l'étonné, à Agathon* : S'il devient violent, tu me défendras. Je crains toujours sa furie. Ou bien essaye plutôt de me réconcilier avec lui.

ALCIBIADE : Ne parlons pas de réconciliation. Mais nous réglerons notre compte un autre jour. Ce n'est pas le moment. À présent, Agathon, rends-moi l'une des fleurs que je t'ai données.

Il la prend lui-même et l'accroche à la boutonnière de Socrate :

Il faut aussi que je fleurisse cet homme admirable, car il est toujours vainqueur. Vainqueur de toutes choses.

Il s'assied, un peu épuisé, entre Socrate et Agathon et jette pour la première fois un regard circulaire sur les assistants. Il fait un signe du bras pour les saluer à la ronde :

ALCIBIADE : Salut à tous, mes amis ! Mais vous ne buvez pas. Quelle sobriété ! C'est contre tous les usages. Tant que vous n'aurez pas assez bu, je vous désigne un symposiarche, et ce sera moi-même.

Prenant à la main la petite coupe qu'on a placée devant lui, il la considère avec mépris :

Voyons, Agathon, n'as-tu donc pas de grand verre ? Ou plutôt remplis-moi donc ce vase ; nous boirons à la ronde.

Il montre sur une étagère un récipient qui ressemble à un vase. Un serviteur, après quelques hésitations, va le chercher en riant.

Dès le début, une branche de vigne à la main, Eryximaque a clairement manifesté sa désapprobation.

ERYXIMAQUE : Assez, Alcibiade ! Penses-tu vraiment que nous allons ingurgiter tout ce vin ?

ALCIBIADE, *avec un enthousiasme ironique* : Salut, Eryximaque, ô fils du père le plus sobre qu'on ait jamais connu !

ERYXIMAQUE, *levant la main avec quelque froideur, mais sans hostilité* : Je te salue à mon tour. Mais, dis-moi, qu'allons-nous faire ?

ALCIBIADE, *oubliant aussitôt sa précédente suggestion* : que proposes-tu ? Ordonne ce qui te plaira. L'avis d'un seul médecin pèse plus que celui de beaucoup d'autres hommes.

ERYXIMAQUE : Écoute. Longtemps avant ton arrivée, nous avons convenu que chacun de nous à son tour ferait un discours à la louange d'Éros. Nous avons tous parlé successivement. Ce serait maintenant ton tour.

ALCIBIADE : Parfait. Mais un homme qui a bu entrera-t-il en compétition avec des hommes sobres ? Ce ne serait pas du jeu. Au demeurant, en présence de Socrate, je n'oserais jamais louer un autre que lui, fût-ce un dieu. Il me tordrait le cou.

SOCRATE, *sur un ton paisible et amical* : Ne dis pas de bêtises.

ERYXIMAQUE : Si tu en as envie, prononce donc un panégyrique en l'honneur de Socrate.

ALCIBIADE, *brusquement ravi de cette proposition* : Parles-tu sérieusement ? Voulez-vous que je lui règle son compte devant vous tous ?

SOCRATE : À quoi songes-tu ? Veux-tu te moquer de moi ?

ALCIBIADE : Je veux dire la vérité. Y vois-tu quelque inconvénient ?

SOCRATE : Au contraire, c'est moi qui t'en prie.

ALCIBIADE : Parfait. Aussitôt que je m'écarterai de la pure vérité, tu me couperas la parole. Au demeurant tu ne seras pas surpris que je dise les choses comme elles me viennent à la mémoire, en désordre. J'ai trop bu pour être en mesure d'ordonner comme il faut un discours à la louange de ta merveilleuse personnalité.

Le discours d'Alcibiade est une suite de propos improvisés qui semblent décousus. Après chaque anecdote, il fait une courte pose pour vider son verre ou pour allumer une cigarette, puis il repart brusquement. Le vin circule maintenant plus vite et l'atmosphère est plus joyeuse. Même Socrate est d'excellente humeur ; par moments toutefois il devient tout à coup très sérieux et semble songer à tout autre chose.

Malgré son intérêt passionné, Aristodème ne cesse de lutter contre le sommeil.

ALCIBIADE : Je vais donc essayer de louer Socrate. Il me vient toujours à l'esprit une même image, une même comparaison.

Il se tourne vers Socrate

N'imagine pas qu'il s'agisse d'une plaisanterie, non, c'est la pure vérité ! – Je dis donc que Socrate ressemble à l'une de ces boîtes à surprise qu'on voit chez les sculpteurs sur bois. Elle représente au dehors, par exemple, un silène qui joue de la flûte, mais, à l'intérieur, on trouve l'image d'un dieu. N'est-il pas vrai qu'il a tout l'air d'un satyre ?

Socrate sourit et fait un geste de dénégation. Alcibiade l'empêche d'ouvrir la bouche.

Non, tu ne peux pas le nier. Mais n'es-tu pas aussi un joueur de flûte ? Un joueur magistral, impressionnant ? Il est vrai que, pour charmer, tu n'as besoin d'aucun instrument, les mots te suffisent. Quand nous entendons un autre orateur, si célèbre soit-il, nous trouvons qu'il a bien parlé, même très bien, étonnamment bien, et pourtant au fond c'est à peine si nous sommes touchés, son discours ne nous fait ni chaud ni froid. – Mais quand c'est toi qui parles, nous voilà pris aux entrailles. Pour moi, je vais vous paraître tout à fait ivre, mais je vous dirai pourtant que, lorsque je l'écoute parler, mon cœur se met à battre et je sens les larmes me venir aux yeux. Je suis comme subjugué. Je me suis dit bien souvent que je ne pouvais pas continuer à vivre... à vivre de la manière dont je vis en effet.

Il s'adresse à Socrate.

Prétendras-tu que tout cela soit faux ?

Aujourd'hui encore, en cet instant même, je suis bien sûr que, si je l'écoutais parler, je ne trouverais rien à lui objecter. Il exerce sur vous une véritable contrainte. On est forcé de s'avouer à soi-même : Non tu ne te conduis pas comme tu le devrais ! C'est pourquoi je me suis bouché les oreilles comme devant le chant des sirènes. J'ai fui – sinon je serais resté toute ma vie assis à ses pieds.

Vous savez tous que ce n'est pas mon genre de me sentir honteux en face de qui que ce soit. Devant lui j'ai honte. Je sais que je n'ai rien à lui objecter et que je puis lui dire en face : « Pourquoi donc serais-je forcé de faire ce que tu exiges de moi ? » C'est pourquoi je cours...

Se parlant à lui-même :

...loin de lui, par exemple au sein des applaudissements de la plèbe. Souvent je souhaiterais qu'il n'y eut plus de Socrate. Mais ce serait encore bien pire pour moi. Aussi j'ignore absolument de quelle manière me comporter avec un homme comme celui-là.

Ne vous faites aucune illusion. Personne de vous ne le connaît. Par exemple, vous voyez Socrate jouer l'amoureux, le ravi, l'enthousiaste, celui qui est hors de lui. Mais ce n'est là que l'aspect extérieur, la figure du silène. Il ne fait que jouer avec nous tous. Richesse, jeunesse, beauté, à rien de tout cela il n'attache aucun prix.

Je ne sais si personne de vous a jamais vu l'image du dieu qui est à l'intérieur de la boîte ; j'ai eu pour ma part ce privilège. Je sens encore en moi l'amère douleur, cette honte, cette immense dérision. Pire que la morsure d'une vipère. Une atroce morsure au fond du cœur ou de l'âme ou comme vous voudrez l'appeler. Cependant je ne pouvais faire autrement, il me fallait admirer cet homme. Je n'avais jamais rencontré personne qui lui ressemblât.

En ce temps-là j'étais très jeune encore. Plus tard nous nous sommes trouvés ensemble au bivouac. Il n'avait cure de confort. Quand la nourriture manquait et que tout le monde se plaignait, lui seul ne disait rien. Mais s'il était forcé de boire, il buvait plus que qui que ce fût. Et cependant, chose incroyable, personne jamais ne l'a vu ivre.

Mais maintenant écoutez ce que je vais vous dire : un matin il resta noyé dans ses pensées, immobile ; une idée lui était venue à l'esprit. Sans doute vous connaissez cela.

Sourires. Exclamations : « Oh ! Oui ! ». Agathon trouve un peu désagréable cette allusion au début de la soirée ; il échange, par-dessus Alcibiade, un regard de connivence avec Socrate, qui ne sort pas de sa béate méditation.

Mais la chose se passait en campagne. Toute la matinée s'était déjà écoulée. Les soldats le remarquèrent et se le dirent les uns aux autres. Socrate ne bougeait pas et continuait de méditer. Le soir, après le repas – nous étions en été et les nuits étaient chaudes – certains quittèrent leur tente avec leurs couvertures, pour coucher en plein air. Ils voulaient voir si Socrate resterait à la même place toute la nuit. Et effectivement, il ne s'en alla qu'avec le soleil !

À la bataille, ou plutôt pendant la retraite de Délion, l'armée était dispersée et fuyait en désordre. Dans cette conjoncture j'ai vu Socrate, tout simplement, « poursuivre sa route » – exactement tel que tu l'as décrit Aristophane, « avançant comme un marabout et regardant de tous côtés », avec le même calme, amis et ennemis. On n'en pouvait douter : cet homme

aurait durement rendu les coups si quelqu'un l'avait assailli traîtreusement...

En vérité on ne peut le comparer à personne. Périclès, Achille, voilà des hommes qu'on peut comparer à d'autres. Socrate, non ! Tout au plus, je l'ai dit, avec les satyres et les silènes.

Pausanias, qui cherchait depuis un moment, a enfin trouvé sur une étagère une boîte en forme de silène telle que celle qu'a décrite Alcibiade. Il l'ouvre et la referme plusieurs fois en souriant et la dépose ensuite, ouverte, sur la table. Alcibiade la prend en mains et continue, tendant la statuette à Phèdre.

Ses discours eux-mêmes, je ne l'ai pas oublié, ses discours eux-mêmes sont comme des silènes sculptés ; il faut les ouvrir. Au premier regard ils semblent ridicules. Il y est question de savetiers, de forgerons, d'ânes bâtés ; et il semble qu'il répète toujours la même chose. L'auditeur inconsideré ne fait qu'en rire. Mais qui sait les ouvrir, ces discours, celui-là voit qu'eux seuls sont pleins de sens, que dis-je ? qu'ils sont absolument divins.

Voilà, mes amis, ce que je dois dire à la louange de cet homme. Ce que j'ai à dire pour son blâme, je ne voulais pas non plus le taire. Et que ce soit là pour toi, Agathon, une mise en garde. Ne te laisse pas tromper, toi aussi, par Socrate, n'attends pas d'avoir souffert pour devenir sage !

Rires, applaudissements, exclamations. Eryximaque s'est levé et entend visiblement gagner la sortie ; lorsque Socrate répond à Alcibiade, Eryximaque s'arrête, se retourne et écoute. Aristodème change de siège et s'installe dans celui qu'occupait jusqu'alors Eryximaque ; il étend les jambes sur le tabouret. Il tombe de sommeil. Peu à peu les paroles de Socrate, les rires et les protestations qui l'accompagnent s'entendent de moins en moins ; tout semble venir de loin, puis se rapproche de nouveau et devient finalement tout à fait inaudible.

SOCRATE, avec une malice un peu dissimulée : Que tu fusses vraiment ivre, personne ne le croira, cher Alcibiade. Sinon tu n'aurais pas été en mesure de dissimuler si habilement le vrai sens de ton discours jusqu'aux derniers mots, qui seuls l'ont laissé apparaître. Ton seul projet était bien de nous séparer, Agathon et moi. Mais je vois clair dans ton jeu.

AGATHON : Il s'est installé tout de suite entre nous deux !

ALCIBIADE : Mais c'est toi-même qui m'a désigné cette place !

SOCRATE, *continuant imperturbablement* : Tu es maintenant démasqué avec ta comédie de satyres et de silènes !

AGATHON, *changeant de place* : Je m'assieds à côté de toi, Socrate.

SOCRATE, *à Agathon* : Empêche-le surtout d'arriver à ses fins.

ALCIBIADE : Avec celui-là c'est toujours la même chose...

La conversation devient de moins en moins perceptible et se confond avec la musique, laquelle favorise (et aussi représente) le sommeil d'Aristodème. Finalement on entend de nouveau la voix du récitant. La caméra s'est dirigée sur Aristodème qui, dans un sommeil agité, remue pour trouver une position confortable.

LE RÉCITANT : Notre informateur est bien las. Il n'écoute plus. C'est pourquoi nous ignorons ce qui s'est dit le reste de la nuit. Car la conversation continue. Jusqu'à l'aube. Le coq a déjà chanté lorsqu'Aristodème se réveille. C'est lui qui nous le rapporte.

Le *Banquet* de Platon reste, par conséquent, sans conclusion ; il lui manque, pour ainsi dire, sa pointe. C'est du moins l'impression qu'on peut éprouver ; mais elle est trompeuse. Le *Banquet* contient en vérité un trait final, un résultat. Mais il n'est pas explicité. C'est d'ailleurs presque toujours la règle dans les dialogues de Platon.

La caméra s'est remise en mouvement ; elle découvre à présent une scène qui, dans l'intervalle, s'est beaucoup transformée.

Eryximaque et Phèdre sont partis. Les serviteurs dorment dans des fauteuils. Près de la porte qui conduit à la terrasse, Alcibiade et Pausanias vont et viennent, discutent à haute voix, avec de grands rires, comme des inséparables. Aristodème baille à son aise, mais il est maintenant bien éveillé et attentif. Assis à son ancienne place, Socrate converse avec Aristophane et Agathon. Ils font un effort amical pour l'écouter, mais leur attention faiblit. Aristophane est étendu, accoudé, sur un canapé, cependant qu'Agathon, assis à côté de Socrate, cède à la fatigue et appuie sa tête au mur.

Socrate se lève ensuite sans prévenir, donne en guise d'adieu une tape sur l'épaule d'Aristophane et se laisse raccompagner par Agathon. Aristodème le suit.

LE RÉCITANT, *d'une voix calme* : Ainsi Aristodème rapporte qu'il vit et entendit de quelle manière Socrate, au petit matin, échappant seul à toute fatigue, essaya d'expliquer aux deux poètes que seul celui qui peut écrire

une comédie est également capable de composer une tragédie – et vice versa.

C'est là justement que nous pouvons trouver le mot de la fin. Il ne s'agit pas, en effet, d'un nouveau thème. Éros est toujours en cause. N'a-t-on pas montré qu'Éros n'était rien de moins que la puissance démonique qui règne sur l'existence même, qui nous arrache toujours derechef à toute relation assurée avec la réalité quotidienne du monde ? Or n'est-ce pas là tout ensemble une vérité comique, ou tragique, ou les deux à la fois ?

Pendant que Socrate, sur le pas de la porte, pour prendre congé, se retourne une dernière fois en direction d'Agathon, et aussi du spectateur, et lève la main en signe d'adieu, la musique redevient plus forte et se termine par un grandiose final de fugue, à la fois puissant et serein.

Sur la 'divine folie'. Réflexions à propos du Phèdre de Platon¹

« Les plus grands de tous les biens nous
adviennent par l'entremise d'une *mania*,
que nous octroie à coup sûr un don divin. »

Cette phrase de Socrate, où nous pouvons provisoirement conserver le mot central – *mania* – sans le traduire, se lit dans le *Phèdre* de Platon². Elle ne s'oppose pas seulement à ce qui passait, dans la société athénienne du temps, pour une évidente valeur, elle contient aussi toute une conception du monde et, surtout, une opinion radicale quant au sens de l'existence humaine. Au demeurant, pour être en état de faire accueil – ou simplement de prêter attention – à une argumentation qui vient de si loin, et aussi pour nous mettre à cet égard dans la disposition requise, il faut d'abord s'être clairement représenté ce que contiennent de « blasphématoire » les deux discours sur Éros qui, dans le dialogue de Platon, précèdent cette déclaration de Socrate. Ces discours présentent le caractère d'une « conclusion » ; ils sont la simple « application » d'un principe tout à fait général, qui concerne à la fois l'homme et le sens de son existence. Et c'est contre ce principe général que Socrate définit sa propre position. La thèse qu'il combat suppose, pour parler ici de façon provisoire et sommaire, que l'homme serait un être absolument indépendant, qui pourrait façonner sa nature à sa guise comme un matériau brut confié à ses mains ; un être qui déterminerait lui-même, de façon souveraine, ses propres buts ; qui organiserait lui-même son existence selon des techniques rationnelles de vie, et dont la dignité, par conséquent, exige qu'il

¹ Traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, avril 1963, n°183, p. 77-94 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Ce texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Ce texte est un extrait de *Begeisterung und göttlichen Wahnsinns. Über den platonischen Dialog « Phaidros »*, München, Kösel, 1962, p. 81-120 (chapitre 5 et une partie du chapitre 6) et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 1 : *Darstellung und Interpretation: Platon*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, p. 248-331, chapitres 5 et 6 (p. 286-307). Un raccourci de cet ouvrage a été publié sous le titre : « *Göttlichen Wahnsinn* ». *Eine Platon-Interpretation*, Ostfildern bei Stuttgart, Schwabenverlag, 1989.

² PLATON, *Phèdre*, trad. du grec ancien par Luc Brisson, in *Œuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 1242-1297. Les extraits du *Phèdre* (ici en exergue 244a) sont cités dans la traduction de Maurice de Gandillac.

se défende contre toute intrusion dans cette sphère de la parfaite possession de soi, – d'où que cette intrusion puisse venir. C'est là-contre que, dans le discours qui suit, Socrate dirige sa propre attaque. Pareille opposition est pour ainsi dire la clé qui seule permet de comprendre tout ce qui est dit ensuite.

Socrate refuse que la *mania* soit purement et simplement un mal, une « maladie », au sens où l'entendait la technique de vie des Sophistes. Pour savoir ce qui est ou n'est pas maladie il faut d'abord s'entendre sur ce qui est sain. Or justement, là où Socrate s'oppose, de façon radicale, à ses adversaires, c'est sur ce que signifie la rectitude de l'être humain. Il s'exprime sans doute de façon nuancée ; il ne dit pas que la *mania* caractérise proprement la nature de l'homme droit, mais simplement qu'elle n'est pas toujours mauvaise. Il ne la définit pas encore comme un bien, mais il affirme qu'elle peut constituer un moyen, un adjuvant, une voie vers le bien, et même assurément pour « les plus grands biens » – à condition que cette *mania* soit octroyée à l'homme comme un don divin.

Mais que signifie *mania* ? Les traducteurs rendent, en général, ce mot soit par « ivresse », soit par « folie ». En première approximation, je dirai que cette dernière traduction me paraît contestable, car elle met trop l'accent sur le malsain et l'irrationnel. Elle risque, en outre, d'entraîner faussement vers une interprétation qui situerait le platonisme dans le domaine de la magie primitive, par référence, notamment, aux cultes orgiaques et dionysiaques, ce qui ne doit pas entrer, croyons-nous, sérieusement en question. Mais le mot « ivresse », de son côté, suggère une exégèse qui rejetterait ce texte dans le domaine de la pure poésie, du romantisme, du jeu, peut-être aussi de ce qui peut être provoqué de façon volontaire et artificielle, au moyen de drogues, – en tout cas, ici encore, sur le plan de ce qui n'engage à rien et ne doit pas être pris au sérieux.

Si l'on considère tous les éléments dont Platon fait mention, il faut dire que la *mania* évoque d'abord une sortie hors de soi, une perte de la maîtrise de soi, de la domination et du contrôle de soi – un état dans lequel nous ne sommes pas actifs, mais passifs. Nous ne « faisons » pas quelque chose, nous « subissons » cette chose ; quelque chose nous « arrive ». Les Français, lorsqu'ils interprètent ce texte, parlent de « transport »³, par conséquent d'un « rapt », d'un « déplacement » et d'un « arrachement » par rapport à son propre milieu. Mais tout cela ne rend qu'un seul aspect de ce que Platon veut signifier ici : l'élément de faiblesse, si l'on veut, celui aussi de maladie et de « dérangement ». Or il ne faut pas oublier que cette sortie de soi n'est pas causée par un trouble mental, non par un poison ou par une drogue, mais par une force *divine*. La divinité est, en vérité, l'agent à partir duquel il advient quelque chose à l'homme. Et c'est bien justement ce qui interdit de

³ Pierre AMANDRY, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris, E. de Broccard, 1950, p. 43.

parler simplement, et sans détermination plus précise, de « folie » ou « d'ivresse ». Le terme le meilleur est, me semble-t-il, celui dont use lui-même Platon : l'« enthousiasme » c'est-à-dire le fait d'être « plein de Dieu ». Dans le *Phèdre*, il est question de quelqu'un qui est dérangé, au sens de la *mania* : « La plupart des hommes le tiennent pour fou... Mais ce qui échappe au plus grand nombre, c'est qu'il s'agit d'un *enthousiasmé* (enthousiazon). »⁴.

Ce n'est aucunement à dire pour autant que, dans cette catégorie, Platon situe, sans plus et indistinctement, quiconque a subi une émotion érotique, et que, par conséquent, toute figure d'Éros doit apparaître, purement et simplement, comme *theia mania*. Il ne faut pas attribuer à Platon des attitudes romantiques de ce genre. Quoi qu'il en soit, le discours de Socrate affirme que l'émotion amoureuse peut constituer, *elle aussi*, une voie par laquelle les « plus grands biens » sont octroyés à l'homme, – à condition qu'il ne pervertisse pas une telle émotion, par exemple en refusant, pour prix de cette ouverture offerte à ce qui est le plus intime en lui, de sacrifier son pouvoir de domination sur soi, et en choisissant plutôt la jouissance, qui le referme sur lui-même.

Mais c'est d'abord de tout autre chose que traite ce discours. Comme on l'a déjà dit, personne ne le comprendra, ni ne l'admettra comme une vérité qui s'impose, s'il ne commence par examiner, comme elle le mérite, la thèse *générale* qui est exposée au début. Selon cette thèse, la structure de l'homme serait telle qu'il est maître de soi en toute liberté, capable de se déterminer, qu'il peut et qu'il doit soumettre à examen critique tout ce qui se présente à lui, qu'il peut et qu'il doit surtout façonner sa propre vie à la seule lumière de son intelligence ; mais ce même homme cependant est inséré dans le tout de la réalité *de telle façon* qu'il se peut fort bien qu'il lui arrive quelque chose et qu'il soit dépossédé de sa domination sur lui-même, et cela non en vertu d'une violence extérieure, mais, dans certains cas, lorsqu'il ne se ferme point ni ne se refuse, sur un mode tel que justement *dans la perte* même de sa maîtrise de soi il participe à une plénitude qu'il ne saurait atteindre par aucune autre voie.

Cette image de l'homme dont la tension intérieure ne peut jamais se réduire, bien entendu, à une formule simpliste, et qui contient, au contraire, une puissance explosive d'où émane une inquiétude inapaisable, – tel fut, d'une certaine façon, tout au long de sa vie, le problème de Platon. Sans doute, selon les périodes, il en a déplacé les accents ; comme tout véritable philosophe, son souci était moins de trouver une « rime » et une formule maniable que plutôt de ne rien laisser échapper ; aussi bien n'a-t-il jamais nié ni négligé le fait qu'il soit *également* essentiel pour l'homme, et d'être maître de soi, et de dépasser cette maîtrise grâce à l'intervention d'une plus

⁴ PLATON, *Phèdre*, 249d, p. 1265.

haute puissance. Mais il ne fut pas toujours enclin à interpréter comme un *gain* la perte de la suffisance à soi-même. Dans les dialogues les plus anciens, le *Ion*, le *Ménon*, et aussi dans l'*Apologie de Socrate*, il semble qu'il insiste de préférence sur l'élément de *perte* : le poète ne sait point ce qu'il dit, ni, non plus, ceux qu'égaré la *mania* ; ils disent assurément le vrai, mais non à la lumière d'un vrai savoir, dont ils disposeraient en propre. Ainsi Platon avait d'abord incliné, semble-t-il, à considérer comme une maladie cette sortie hors de soi que provoque l'enthousiasme. Il eût cependant jugé comme plus gravement malade quiconque reste réfractaire à ce genre de maladie⁵. Dans le *Phèdre*, c'est sur les deux éléments, dont les définitions paraissent opposées, qu'il met, avec la même intensité, le même accent résolument affirmatif.

Socrate distingue d'abord quatre aspects de la *theia mania* ; le dernier qu'il envisage est l'émotion érotique.

En premier lieu, il parle de la divination au sens étroit du terme⁶, de l'extase, du « transport prophétique »⁷. Il cite trois noms : ceux de la prophétesse de Delphes, des prêtresses de Dodone, de la Sibylle. Ce qu'elles ont de commun, dit-il, c'est que, dans l'état d'enthousiasme qui les arrache à elles-mêmes, elles profèrent des oracles de grande signification, alors que, de sang-froid et maîtresses d'elles-mêmes, elles n'ont rien à dire d'important.

Au temps de Socrate, Delphes était, depuis déjà un millénaire, ce véritable sanctuaire dont l'autorité s'étendait fort loin en Asie et en Égypte. Quelque interprétation qu'on en puisse donner dans le détail, nous savons aujourd'hui qu'on ne peut guère sous-estimer l'influence de cet oracle, surtout dans le domaine politique. Les paroles qu'il prononçait contenaient des exigences morales et religieuses dont le rayonnement n'eut guère d'égal dans le monde pré-chrétien. C'est là, entre autres, que furent proclamés, non seulement le caractère sacré du droit d'asile et le renoncement à la vengeance du sang, mais aussi les plus anciennes règles concernant la conduite de la guerre, par conséquent une sorte de droit des gens.

C'est des prêtresses de Dodone, en Grèce septentrionale, que provient le plus ancien document sapientiel que nous ait transmis la religion grecque, un hymne sous forme de discours suivi : « Zeus fut, Zeus est et Zeus sera. O Zeus, le Puissant ! »⁸. On a trop souvent tendance à négliger des

⁵ « La maladie qui consiste à ne pouvoir être malade » – cette formule empruntée à la psychiatrie moderne définirait assez bien l'attitude de fermeture de soi dont nous avons déjà parlé et qui fut celle des Sophistes.

⁶ PLATON, *Phèdre*, 244b et c, p. 1260.

⁷ En français dans le texte (Note du traducteur).

⁸ Alfons KURFESS (éd.), *Sibyllinische Weissagungen*, München, Heimeran, 1951, p. 16 [Nouvelle traduction par Jörg-Dieter Gauger, Düsseldorf, Artemis und Winkler Verlag, 1998].

textes de ce genre au profit de cette insupportable mythologie homérique que Platon récuse comme une forme dégénérée de la vraie théologie (de la vraie théologie grecque, bien entendu). Et enfin la Sibylle. Le plus ancien témoignage sur elle vient d'Héraclite, l'un des plus grands philosophes présocratiques. Le voici, dans son obscurité, elle aussi, sibylline : « La Sibylle, d'une bouche forcenée, proférant des paroles non-riantes, non-maquillées, non-pommadées, fait entendre sa voix à travers les siècles, poussée par Dieu. »⁹.

Pour les contemporains de Platon, tout cela est si connu que l'auteur dit expressément¹⁰ : nous ne voulons pas nous étendre sur ce que tout le monde sait. Et il ajoute ensuite¹¹, résumant sa pensée, qu'il serait bon de prendre garde que les Anciens, qui conférèrent les noms, lorsqu'ils ont appelé *mania* ce don de voyance attribué à la prêtresse-oracle et à la Sibylle, ont entendu ce mot dans le sens d'un *éloge*. Quelques lignes plus loin¹², l'affirmation est encore renforcée : les Anciens témoignent que plus parfaite, et plus respectable, que toute réflexion venant des hommes est la *theia mania*, la sortie de soi-même qu'envoient les dieux, l'enthousiasme.

Lecteurs tardifs de Platon, nous sommes d'abord tentés de rapporter précisément à Delphes, à Dodone et à la Sibylle ce qu'il nous dit de l'extase prophétique, et de n'y voir, par conséquent, que des faits intéressants pour l'« histoire de la religion grecque ». Ce qu'ont écrit, à ce propos, les érudits spécialisés nous confirmerait et nous encouragerait dans cette attitude. Mais nous nous priverions ainsi des véritables fruits qu'on peut demander à l'étude de Platon, ou même simplement à la lecture de ses œuvres. Il me souvient, à cette occasion, des *Screwtape Letters*, de C. S. Lewis, c'est-à-dire des lettres où un méphisto, du nom de Screwtape, qu'une longue pratique a rendu « sage », prodigue avertissements et conseils à un sien neveu, lequel a encore peu d'expérience des hommes – ce qui donne, tout compte fait, une philosophie de l'homme aussi spirituelle que profonde, mais qui est justement comme une image inversée dans un miroir. L'une de ces lettres traite de l'étude des Anciens :

Seuls les érudits lisent les vieux livres, mais pour ceux-là, nous [les esprits infernaux] avons pris des dispositions telles qu'ils sont devenus, de tous les hommes, les moins capables d'acquérir quelque sagesse en ce faisant. Nous sommes arrivés à ce résultat par l'introduction du « point de vue de l'histoire ». Grâce à cela, l'homme instruit, qui se trouve devant une déclaration d'un auteur ancien, se pose toutes les questions imaginables, excepté celle de savoir si cette déclaration est conforme à la vérité. Il se demande sous quelle

⁹ Fragment 92. Voir *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1988, p. 167.

¹⁰ PLATON, *Phèdre*, 244b et c, p. 1260.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

influence se trouvait l'auteur et dans quelle mesure cette assertion est dans la ligne de ses autres ouvrages, quelle phase du développement de la pensée humaine ou de celle de l'auteur elle illustre, dans quelle mesure elle a influencé des écrivains plus récents, à quel point elle a dû être mal interprétée – surtout par ses propres confrères¹³.

Mais, pour en revenir à ce que dit Platon sur la première forme d'extase prophétique, dès que je pose la question de savoir si cette affirmation correspond à quelque chose de réel – quelque chose qui appartienne effectivement à la réalité de l'être humain – dès lors, il devient tout aussitôt impossible de limiter cette affirmation au domaine qui correspond à l'histoire de la religion grecque. Poser cette question, c'est renoncer aussitôt à la restreindre au pur passé.

Le fait, par exemple, que, pour le chrétien d'aujourd'hui, la Sibylle se présente à lui, avec la séquence *Dies irae*, au centre même de la liturgie des morts – immédiatement liée au roi David pour annoncer prophétiquement la fin catastrophique de l'histoire (*Teste David cum Sibylla*) –, peut encore passer, à la rigueur, pour une simple enjolivure pittoresque, qui n'implique, de sa part, aucun engagement particulier. Pour pouvoir traiter sérieusement de la vérité qu'il faut ou non attribuer à la formule platonicienne, nous devons d'abord faire un effort énergique pour traduire l'idée qu'elle exprime dans un langage qui corresponde à notre propre pensée. Au reste il en existe déjà une traduction préchrétienne en latin, c'est-à-dire dans une langue plus proche de nous. Au sixième chant de *l'Énéide*, où nous voyons Énée interroger la Sibylle de Cumes, la *theia mania* apparaît, en pleine lumière, comme « frénésie sacrée ». Dans la grotte de Cumes, énorme, avec ses cent portes, « gronde l'oracle terrible de la Sibylle ». Elle-même se tient debout sur le seuil :

À l'instant son visage change, ses cheveux se hérissent, sa poitrine s'enfle ; elle respire à peine, la fureur la transporte ; sa voix n'est plus une voix humaine ; sa taille semble s'être accrue : le dieu s'était

¹³ Clive Staples LEWIS, *Tactique du diable*, trad. de l'anglais par Brigitte V. Barbey, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954 [1943], lettre 27, p. 135-136 [*The Screwtape letters*, London, Collins, Fontana Books, 1962, p. 139-140 : « Only the learned read old books that they are of all men the least likely to acquire wisdom by doing so. We have done this by inculcating the Historical Point of View. The Historical Point of View, put briefly, means that when a learned man is presented with any statement in an ancient author, the one question he never asks is whether it is true. He asks who influenced the ancient writer, and how far the statement is consistent with what he said in other books, and what phase in the writer's development, or in the general history of thought, it illustrates, and how it affected later writers, and how often it has been misunderstood (specially by the learned man's colleagues) [...] ».

emparé de tous ses sens [...] ¹⁴; Apollon ne cessait d'agiter sa prêtresse livrée aux plus violents transports ¹⁵.

Mais ce n'est point là encore que je trouverais la traduction qui puisse nous rendre ces choses familières. Elle nous est bien plutôt fournie par un simple mot de Virgile. Il se rencontre aux premiers vers du sixième chant, où nous lisons de la Sibylle que le dieu de Délos, Apollon, « *lui inspirait la plénitude de l'esprit* ». Virgile use du mot *inspiratio* !¹⁶

Ce terme nous permet de donner maintenant, de la formule que nous lisions dans le *Phèdre*, une transcription nouvelle et plus claire. Dans le cadre de son existence, la nature humaine est située de telle façon que, par son essence même, elle s'ouvre à la sphère du divin. L'homme est ainsi fait que, *d'une part*, par une *inspiration*, par un événement, donc, qui ne dépend pas de lui, qui ne saurait lui advenir que de façon imprévisible, il peut être jeté hors de la maîtrise autarcique de sa propre pensée, – mais que, *d'autre part*, précisément dans cette perte de sa souveraineté critique, il a part à une richesse de discernement, de lumière, de vérité, de révélation du réel, qui lui resterait, sans cela, parfaitement inaccessible. Il ne s'agit en aucune manière – le texte est explicite – d'une génialité propre à l'individu humain, mais du produit d'une autre puissance, supérieure et divine. Lorsqu'elle advient, c'est de telle manière que la *sophrosynè*, avec tout ce qu'implique cette vertu, est empêchée par force de fonctionner, encore que ce soit normalement sur elle que repose au plus haut point la dignité de la personne humaine. L'inspiration, en tant qu'événement, rend l'homme étranger à lui-même, elle est une *theia mania*, en sorte qu'aux yeux du « plus grand nombre » elle peut passer aussi pour une folie.

On voit immédiatement que pareille formule met en discussion cette structure métaphysique de l'essence humaine qui échappe presque entièrement à la « science ». Pour en discuter la vérité, il faut être disposé à « déclarer » ses plus ultimes prises de position.

Cela signifie, en bref et pour ne pas mâcher les mots, qu'un chrétien qui doit donner une interprétation philosophique de Platon ne saurait se dispenser, eu égard à de tels principes, de mettre en jeu la vérité de sa foi. Et il est inutile d'épiloguer plus longuement sur le degré de son accord avec Platon quant au fait que l'inspiration révélatrice de Dieu fasse apparaître tout aussi bien les limites de la nature humaine que son ouverture infinie et son infinie puissance de réception.

Il reste sans doute à se demander si cet accord s'étendrait aussi au *comment* de la Révélation et de l'Inspiration. Un théologien chrétien

¹⁴ VIRGILE, *L'Énéide*, trad. du latin par Paul Veyne, Paris, Albin Michel/Les Belles Lettres, 2012, chant 6, 42ss, p. 177.

¹⁵ *Ibid.*, chant 6, 100, p. 179.

¹⁶ *Ibid.*, chant 6, 11, p. 176.

pourrait-il admettre ce que dit Platon de la sortie de soi, de l'enthousiasme extatique, et aussi ce qu'il dit de la *mania*, l'appelât-on mille fois « folie divine » ? Dans quelle mesure la théologie chrétienne considère-t-elle Révélation et Inspiration comme des événements qui s'offrent en réalité à n'importe qui ? Je dois avouer qu'en comparaison avec le discours platonicien sur la *theia mania* je m'étais fait de ces réalités une idée beaucoup plus mesurée, pour ainsi dire plus réfléchie, plus froidement rationnelle. Mais, par la suite, j'ai découvert avec quelque surprise que saint Thomas d'Aquin, à qui l'on ne saurait sérieusement reprocher de n'être pas un esprit rassis, décrit le processus de la Révélation en des termes tout à fait consonants avec ceux dont use Platon dans le *Phèdre*. Les termes-clés sont, à cet égard, chez lui, ceux de *prophetia* et de *raptus*. Déjà le mot de « ravissement », par tout ce qu'il évoque de violent et de violentant, n'est pas si loin, évidemment, de la *theia mania*. C'est ce que confirme la simple définition scolaire à laquelle renvoie saint Thomas : le fait d'être emporté au-dessus de soi-même par une puissance supérieure, d'être arraché à ce qui est conforme à sa propre nature et entraîné vers ce qui est contraire à cette nature (*in id quod est contra naturam*)¹⁷. Mais la prophétie, elle aussi, entendue comme un événement qui advient *dans* l'esprit de celui qui reçoit Révélation et Inspiration, est décrite par saint Thomas dans des catégories qui ne sont pas seulement celle de la *passio*, mais aussi celle de l'abandon. Il se demande, par exemple, si la prophétie est un *habitus*, c'est-à-dire quelque chose que le prophète posséderait comme un avoir, une dotation, un pouvoir¹⁸. Il répond que ce n'est aucunement le cas, que la lumière prophétique est présente dans l'âme du prophète à la façon d'une affection ou d'une excitation passagère.

Sans doute, dit-il, en tant que vision du prophète, la prophétie est bien, d'une certaine manière, un acte de l'esprit ; mais, eu égard à la lumière qui est reçue brusquement et comme quelque chose qui passe à travers le prophète (comme la lumière solaire à travers l'atmosphère)¹⁹, elle ressemble à une passion²⁰.

« Dans la Révélation prophétique, l'esprit du prophète est mû par l'Esprit Saint comme un instrument qui s'abandonne. »²¹

Et finalement, d'une façon tout à fait inattendue de la part d'un esprit aussi froidement rationnel, saint Thomas déclare que le prophète qui dort est plus apte à recevoir cette Révélation que celui qui est éveillé²² – ce qui,

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, Marietti, C. Pera éd., 1964 [édition Leonine, vol. 22 (3 vol.), Rome, Editori di San Tommaso, 1975-1976], q. 13, a. 1, obj. 1.

¹⁸ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, II-II, q. 171, a. 2.

¹⁹ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 12, a. 1.

²⁰ *Ibid.*, q. 12, a. 1, ad 1.

²¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., II-II, q. 171 prologue.

²² *Id.*, *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 12, a. 3 ad 1.

d'un seul coup, situe le docteur chrétien dans le même camp que Platon. Mais, pour un rationalisme qui falsifie le tout de la vie, leur position commune demeure incompréhensible et impossible à atteindre.

La deuxième sorte d'extase d'origine divine, dont parle Socrate, a été définie, en termes abrégés, comme *mania* cathartique²³. Pour établir une confrontation et une comparaison entre cette notion et ce que, par ailleurs, nous considérons nous-mêmes comme vrai, il faut que nous ayons d'abord une opinion, – *quelle qu'elle soit* – sur l'objet qui est en question. Or il semble, à première vue, que tel ne soit pas ici le cas²⁴. Que faut-il donc entendre par « *mania* cathartique » ? Et tout d'abord que *dit* Platon ?

Mais ces maladies aussi et ces épreuves, de toutes les plus rigoureuses, qui, par suite d'antiques fatalités et venant d'on ne sait où, frappent les membres de certaines familles, – la *mania*, advenue chez ceux qui avaient besoin d'elle et ayant prophétisé en eux, les en a délivrés par le recours à des prières aux dieux et à des cultes ; ainsi, usant de rites purificateurs et d'initiations, elle a guéri celui qui y participe actuellement et pour l'avenir, découvrant à celui qui est, de façon droite, touché par la *mania* et possédé, l'affranchissement de ses maux présents²⁵.

En face de ce texte, les exégèses des spécialistes sont fort succinctes et monotones. Ulrich von Wilamowitz confesse sans ambages qu'à son avis personne jusqu'ici ne l'a compris²⁶, que pour sa part il n'en a jamais trouvé d'explication et qu'il demeure indécis²⁷. On pourrait, sans doute, proposer de laisser tout simplement tomber la chose, mais il serait inquiétant que nous fussions parfaitement incapables de considérer comme ayant un sens – c'est-à-dire comme une énonciation qui renvoie à une réalité – la thèse qu'ici Platon présente évidemment avec le plus grand sérieux. Moins inquiétant d'ailleurs par ce qu'aurait de scandaleux, du point de vue historique et philologique, pareille lacune exégétique que, bien plutôt, parce qu'on nous soupçonnerait peut-être, à bon droit, d'être devenus aveugles au réel si, en face d'une affirmation aussi précise, et que Platon tenait certainement pour fondamentale, nous n'étions pas même en mesure de savoir ce dont il peut s'agir.

Il faut poser ici deux questions. *D'abord* : Y a-t-il, dans l'ensemble de ce que nous savons aujourd'hui de l'homme, quelque chose qui corresponde à ce que Platon appelle des « maladies » et des « épreuves »

²³ Voir Paul FRIEDLÄNDER, *Platon*, vol. III, Berlin, Walter de Gruyter, 1960, p. 210.

²⁴ PLATON, *Phèdre*, 244d, p. 1260.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Voir Ulrich von WILAMOWITZ, *Platon*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959, p. 375, note 1.

²⁷ Voir *ibid.*, p. 322, note 3.

provenant « d'antiques fatalités »²⁸ ? – *Ensuite* : Dans ce que nous savons de l'homme, y a-t-il quelque chose qui corresponde à ce qu'affirme Platon de la *mania* envoyée par les dieux, c'est-à-dire qu'elle est seule capable d'affranchir l'homme de ces épreuves ? C'est dans le cas seulement où existent de telles correspondances que nous serons à même de comprendre ce qu'a voulu dire Platon et ensuite – surtout – de le confronter avec ce que nous tenons nous-mêmes pour la vérité.

En ce qui concerne la première question, il faut d'abord prendre bien conscience que, très évidemment, les maladies, épreuves, fardeaux, tourments et peines que considère ici Platon ne sauraient s'entendre – du moins en premier ressort – de souffrances et blessures *physiques*, mais d'épreuves *morales* qui pèsent sur l'âme et l'assombrissent. Dans son commentaire du *Phèdre*, Reginald Hackforth écrit que Platon a sans doute songé à une histoire comme celle d'Oreste que poursuivent les Érinyes. Mais ce n'est pas seulement dans la tragédie antique qu'on se heurte aux Érinyes²⁹. Dans une pièce contemporaine, *La Réunion de famille*, de T. S. Eliot, on les découvre aussi, formant un « chœur », par l'embrasement de la fenêtre d'une maison de campagne anglaise : « Que ce soit à Argos ou en Angleterre, partout règnent les mêmes lois inflexibles, immuables, comme en musique... »³⁰. Mais, naturellement, l'accord se fait moins aisément sur le vocabulaire que sur le fond des choses. À cet égard, il y aurait lieu d'évoquer, par exemple, les bases de l'actuelle psychologie des profondeurs. Les vues qu'elle a développées ne constituent pas des découvertes absolument « neuves ». Pour une grande part, elles ne font que confirmer ce que, depuis toujours, avaient dit de grands connaisseurs du cœur humain et, avec eux, la sagesse des nations. Or elles confirment aussi qu'il existe, en effet, dans la vie de l'âme, des fardeaux, épreuves et maladies procédant d'« antiques fatalités », en vertu desquelles tant l'individu concerné que les générations précédentes ont part à une action collective qui ne leur est pas davantage attribuable, et dans laquelle interviennent, à la fois, une perversion du vouloir (au demeurant fort malaisée à concevoir de façon concrète) et un destin à eux du dehors inexorablement imparti. Bref : lorsqu'on envisage l'homme dans sa totalité, il semble qu'aujourd'hui

²⁸ Le terme grec *ménima* (que l'auteur rend lui-même tantôt par « fatalité », tantôt par « culpabilité ») prête à des interprétations diverses. Les traducteurs français préfèrent généralement « ressentiment ». Comme on le verra plus loin, l'exemple des Atrides suggère l'interprétation la plus probable de ce texte controversé (Note du traducteur).

²⁹ Voir PLATON, *Phaedrus*, trad. du grec ancien, introduction et commentaire de Reginald Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, p. 60.

³⁰ Voir Thomas Stearns ELIOT, *La Cocktail-party*, suivi de *La réunion de famille*, et précédé de *Les buts du drame poétique*, trad. de l'anglais par Henri Fluchère, Paris, Seuil, 1952, p. 226 [*The Family Reunion*, London, Faber and Faber, 1939, p. 97 : « And whether in Argos or England / There are certain inflexible laws / Unalterable, in the nature of music »].

encore il faille admettre que de tels fardeaux, issus d'une telle origine, sont bien une réalité.

Mais ce qu'il faut admettre aussi, c'est que l'homme, fort évidemment, ne se peut libérer de ces fardeaux par une simple technique rationnelle de vie et que, s'il tente d'agir de la sorte, il n'aboutit au contraire qu'à les rendre plus pesants. La délivrance ne saurait venir que d'un procédé de guérison qui, en tout cas négatif, a pour caractère propre que celui qui veut guérir doive sacrifier provisoirement, à titre de rançon, son "self-control" rationnel et sa maîtrise de soi. Il ne s'agit *aucunement* d'un acte positif à accomplir, mais plutôt que quelque chose vous advienne et qu'on la laisse advenir, en se plongeant, par exemple, dans les univers de l'inconscient et du rêve. Platon, n'en doutons pas, savait qu'à l'origine l'art d'Esculape n'est qu'une *mantique* de guérison qui, aux suppliants, accorde en rêve conseils et délivrance³¹. Mais ce n'est pas nous qui produisons le rêve, nous le « subissons ». La formule ne vient pas des Anciens, nous l'empruntons à un psychologue d'aujourd'hui, C. G. Jung³². Comme Platon, Jung souligne, lui aussi, la nécessité, pour la guérison et le salut, de s'abandonner à la sortie hors de soi, à la *mania*. Et il cite, à ce propos, l'antique formule « mystérique » : « Abandonne ce que tu as ; alors tu recevras. » Or ce qu'il s'agit de recevoir porte, pour la psychothérapie moderne, le même nom que pour la psychothérapie platonicienne : c'est la purification, la *catharsis*³³.

Contre ce rapprochement, on pourrait, il est vrai, faire valoir que nous devons songer à ceci : dans quelque mesure que ce « laisser-advenir de l'inconscient » dont on parle aujourd'hui constitue effectivement une sortie hors de soi au sens de la *mania* platonicienne, pour Platon l'essentiel reste pourtant que cette sortie hors de soi soit *produite par les dieux*, qu'elle soit une *theia mania* ; or, sur ce point, la théorie de l'inconscient reste tout à fait muette. Encore que l'objection semble parfaitement fondée si l'on se réfère à ce que dit – ou plutôt à ce que *ne dit pas* – de façon expresse la théorie moderne de l'âme, je tenterais volontiers d'y répondre en demandant, à mon tour, si ce fond vivant de l'âme, qui échappe à toute technique rationnelle, lui qui sait bien ce qu'il veut et ce dont il a besoin³⁴, ne renvoie

³¹ Voir *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, édité par Ernst Dassmann (et al.), Stuttgart, A. Hiersemann, 1950, I, colonne 795.

³² Cité par Jolande JACOBI, *La Psychologie de C. G. Jung*, trad. par V. Baillods, complétée par Jacques Chavy, Genève, Éditions du Mont Blanc, 1964 [1940], p. 119 [*Die Psychologie von C. G. Jung*, Zürich, Rascher, 1940, p. 87].

³³ Carl Gustav JUNG, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich, Rascher, 1931, p. 11 [*Problèmes de l'âme moderne*, trad. de l'allemand par Yves Le Lay, Paris, Buchet / Chastel, 1996 [1960]. Cette version française ne correspond pas exactement à l'original allemand : elle puise ailleurs dans l'œuvre de Jung et ne reprend pas « Die Probleme der modernen Psychotherapie », l'article que cite ici Pieper (note de l'éditeur)].

³⁴ Albert GÖRRES, *Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse*, München, Kösel, 1958, p. 274.

pas implicitement, au moins à titre de pressentiment, à un principe plus qu'humain, créateur, et qui soit aussi à l'origine de cette sorte de guérison. Non, ce n'est pas au pur « irrationnel » que l'homme se livre quand il cesse de se dominer, mais il se livre plutôt à la Ténèbre salutaire de sa propre origine divine.

Il faut ajouter autre chose encore : si Platon a effectivement songé à l'histoire d'Oreste meurtrier de sa mère, il se peut qu'il ait entendu le fardeau issu d'antiques fatalités comme une véritable *faute*, au sens rigoureux du terme, ou que, du moins, ce sens, entre autres, appartienne à son interprétation. En ce cas, sa thèse signifierait aussi que la faute, le crime, le péché ne peuvent être effacés et que nous ne saurions en être déchargés par aucune méthode rationnelle destinée à diriger notre vie intérieure, par aucune technique, si sublimisée qu'on la conçoive. La faute n'est supprimée que par une *theia mania*. Mais l'homme d'aujourd'hui, pour autant qu'il soit chrétien (une fois de plus il faut exiger qu'on mette ici en jeu les ultimes prises de position, qu'il s'agisse, au demeurant, d'approuver ou de désapprouver !) – le chrétien donc ne saurait refuser de prendre sur ce point le parti de Platon et d'invoquer sa propre conviction, qui est également que la faute ne peut être remise que sur la base d'une *metanoia*, d'un retour sur soi et d'une conversion. Mais cette *metanoia* exige, d'abord, que l'homme renonce à la suffisance autarcique d'un esprit qui se supposerait indépendant. Elle représente l'exacte antithèse de l'attitude que Sénèque, anticipant sur les temps à venir, avait fort bien exprimée en disant que le « fruit de la philosophie » serait « de ne jamais succomber au remords »³⁵. Ensuite, l'idée même de *metanoia* implique que cette transformation intérieure ne saurait être l'effet d'un simple acte volontaire, mais qu'elle est bien plutôt octroyée à l'homme comme un don divin.

La troisième forme d'extase d'origine divine que mentionne Socrate est la *mania* poétique, l'ensorcellement que provoquent les Muses lorsqu'elles « se saisissent d'une âme pure et immaculée » pour l'« éveiller » et la « transporter »³⁶. Ici encore il faut noter immédiatement une importante restriction : la vraie, la grande poésie n'est possible que si elle procède d'une folie divine. Celui qui veut devenir poète par ses propres forces n'a point part à ce sacre. La poésie de l'homme raisonnable est éclipsée par celle des hommes qui parlent dans un enthousiasme extatique.

Wilamowitz s'écrit : « Qui peut comprendre cette justice rendue à la poésie, alors que, dans *La République*, Platon condamne Homère et les Tragiques et les exclut de la cité juste ? »³⁷. Avec diverses variantes, on retrouve la même interrogation chez tous les exégètes de Platon. Il n'est pas

³⁵ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, texte établi par François Préchac et trad. du latin par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1971, lettre 115, p. 42.

³⁶ PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 245a., p. 1260.

³⁷ U. von WILAMOWITZ, *Platon*, *op. cit.*, p. 376.

sûr qu'elle corresponde à un vrai problème. Déjà, bien longtemps avant d'écrire *La République*, le philosophe, dans le *Ménon*, par exemple, distinguait le poète « divin » de ceux qui prétendent indûment à ce titre. Et, parmi ces derniers – les poètes « non-divins » – il comptait expressément Homère, l'accusant d'avoir prêté aux dieux des attitudes non-divines.

Ainsi la véritable poésie procède d'une inspiration divine ; elle est liée à une attitude de l'âme qui est plutôt sortie hors de soi que présence à soi-même, une extase qui n'est point produite par le vin, le poison ou la drogue, mais par une puissance supérieure. La poésie qui mérite vraiment ce nom naît de l'« enthousiasme » au sens précis du terme. Cette thèse aujourd'hui a-t-elle encore pour nous une valeur plus qu'historique ? Étant donné tout ce que nous savons sur les conditions, psychiques et autres, de la production poétique et de la composition musicale, pouvons-nous dire encore sérieusement que la poésie procède d'un don divin ? En disant « nous », je ne pense pas seulement à l'homme d'aujourd'hui en général, mais justement aussi au chrétien. Peut-il souscrire à une thèse qui fait entrer la poésie dans la même catégorie que la Révélation et l'Inspiration au sens étroit de ces termes ? Lorsque nous lisons, dans une biographie de Rilke, que ce dernier est « une pure figure de poète au sens le plus simple du mot : un récipient propre à recevoir l'inspiration divine » et que, « si l'on veut être juste envers [lui], il est indispensable de croire à cette inspiration »³⁸, il n'est pas besoin d'être étranger à la poésie ou spécialement réfractaire à Rilke pour considérer pareille formule comme une exagération romantique, sinon comme un simple blasphème. Or n'est-ce point justement ce que dit Platon ?

À ce propos, nous prenons mieux conscience de la lacune que représente pour nous l'absence d'une véritable théorie théologico-philosophique concernant l'essence des beaux-arts, et qui nous permettrait notamment de discuter de façon sérieuse et critique la thèse de Platon. Au demeurant, il y aurait lieu de repenser une telle poétique théologico-philosophique pour l'adapter aux conditions nouvelles de chaque époque ; et il est vraisemblable que, comme toute théologie et toute philosophie, elle deviendrait toujours plus difficile à constituer. Peu avant sa mort, Reinhold Schneider a déclaré qu'il ne pouvait s'empêcher de s'interroger continûment sur l'essence de la poésie, mais que, selon son expérience, d'année en année, la réponse devenait pour lui plus malaisée³⁹. Bien entendu, il ne saurait être question ici de mettre ce problème en discussion. Au point où nous en sommes dans notre exégèse du *Phèdre*, disons seulement qu'en dépit de toutes les analyses « scientifiques » de la poésie,

³⁸ Christiane OSANN, *Rainer Maria Rilke, destinée d'un poète*, trad. de l'allemand par Génia Tchernosvitow, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1942 [1941], p. 9 [*Rainer Maria Rilke*, Zürich / Leipzig, Orell Füssli, 1941, p. 7].

³⁹ Reinhold SCHNEIDER, *Soll die Dichtung das Leben bessern?*, Wiesbaden, Limes, 1956, p. 27.

en dépit de l'importance de plus en plus grande qu'on attribue à ce qui n'est évidemment qu'une pseudo-poésie (qu'elle se présente comme littérature à prétention artistique, ou comme propagande politiquement engagée, ou simplement comme divertissement), en dépit de l'habitude que nous avons prise de considérer sans illusions des figures comme celles de Brecht ou de Benn, – il reste, cependant, dans l'attitude spontanée que nous prenons à l'égard de la poésie, un élément encore intact qui nous incline évidemment à nous situer, ici encore, dans le camp de Platon. Cet élément, qu'aucune expérience des phénomènes de dégénérescence et du lessivage analytico-critique ne saurait affecter ni éliminer, reparaît toujours au centre de toute réflexion sur la poésie et comme le résultat même de cette réflexion. Et c'est justement ce que nous avons besoin de nous remémorer avec beaucoup de force pour éviter de céder au premier mouvement, celui qui nous pousse à considérer la thèse platonicienne comme n'ayant que valeur historique, et de l'abandonner, par conséquent, à elle-même.

Qu'en faveur de cet élément des poètes comme Novalis ou Hölderlin apportent mille confirmations, la chose va tellement de soi qu'il est ici tout à fait inutile d'évoquer expressément leur exemple. Il vaut sans doute la peine pourtant de méditer sur une phrase de Hölderlin, dont la précision n'a rien de romantique. Dans ses *Remarques sur Antigone*, il écrivait : « Pour le travail secret de l'âme, c'est un grand secours qu'elle abandonne sa conscience à la plus haute des consciences. »⁴⁰. Et (chose plus surprenante encore) cette tête froide de Lessing déclarait déjà qu'on faisait trop d'honneur à ses œuvres en les considérant comme des poèmes et en le tenant lui-même pour un poète : « Je ne sens pas en moi, disait-il, la source vivifiante... »⁴¹. Lorsqu'il s'exprimait dans sa correspondance, Goethe avait bien trop profondément le sens du réel pour se tenir à des définitions aussi négatives. On trouve précisément sous sa plume des formules platoniciennes : « Le poète est en réalité extatique »⁴² ; s'il accepte d'être modeste, « il lui faut bien reconnaître que l'état dans lequel il se trouve est, de part en part, un rêve éveillé ; et, au fond, je ne doute pas que bien des choses n'adviennent sous forme onirique »⁴³. L'« exigence capitale de la vraie poésie » est une « indomptable nature », une « incoercible inclination », une « pressante passion »⁴⁴. Tout cela, est-ce autre chose qu'une transcription de la *mania* poétique dont parle Platon dans le *Phèdre* ? Mais point n'est besoin de remonter dans le passé. Un poète

⁴⁰ Friedrich HÖLDERLIN, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone* (édition bilingue), Paris, 10/18, 1965, p. 72-73.

⁴¹ Gotthold Ephraim LESSING, *Dramaturgie de Hambourg*, Paris, Didier et C^{ie}, 1869 [1769], p. 456 (nos 101 à 104, 19 avril 1768) [*Hamburgische Dramaturgie*, Hamburg, Cramer, vol. 2, 1769].

⁴² Friedrich Wilhelm RIEMER, *Mitteilungen über Goethe*, Leipzig, Insel, 1921, p. 334.

⁴³ Lettre de Goethe à Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck, 23 juil. 1820.

⁴⁴ Lettre de Goethe à W. v. Rumohr, 28 sept. 1807.

comme Gottfried Benn, qui aimait, on le sait, à détruire tout nimbe romantique d'une rude main et dans le style berlinois (« un poème, disait-il, *surgit* très rarement ; un poème est fait »⁴⁵), même Benn est parfaitement conscient de cette nécessité qu'implique l'acte poétique et qu'on ne peut ni orienter ni éluder rationnellement. En dépit de beaucoup de déclarations qui vont expressément en sens contraire, on trouve aussi chez lui l'élément de *theia mania*, de cette sortie hors de soi venant d'un monde à tout le moins supérieur à l'homme, et qu'il appelle par son nom : « L'essence de la poésie est perfection et fascination » ; « qu'elle soit un achèvement à partir d'elle-même, cela je ne l'affirme pas. »⁴⁶. Il y a quelque chose d'un peu ridicule, sans doute, dans les formules de Max Rychner, lorsqu'il écrit, donnant une postface aux *Lettres choisies* de Benn : « Ses promenades nocturnes à travers la solitude peuplée des bistrotts avaient pour fin un culte magique, où l'homme absorbé en lui-même devenait un myste, son verre de bière un vase sacrificiel. »⁴⁷. Et cependant je crois bien que cette phrase traduit assez bien la réalité intérieure.

Mais surtout il faut parler d'une récente analyse critique où reparaît, de façon brusque et tout à fait inattendue, la thèse platonicienne de la *theia mania* appliquée au poète. Je songe à la conférence universitaire du germaniste Wolfgang Kayser, où il se demande *Quel est le narrateur du roman* ?⁴⁸ La question ici soulevée est de savoir quel est le vrai sujet, le sujet poétique du roman. Élaborée sur la base d'une analyse structurale et différentielle, la réponse est dès l'abord négative : « Le narrateur *n'est pas* l'auteur. » Par « auteur », entendons l'individu historique, dont le nom figure sur la couverture du livre et au sujet duquel on peut se renseigner dans la notice « personnelle » que publie le calendrier littéraire de Kürschner. Cet auteur-là, dit Kayser, n'est pas en vérité celui qui raconte l'histoire dont est fait le roman. Mais qui alors ? Quelqu'un qui, « doué d'une capacité plus qu'humaine, contemple le passé comme présent »⁴⁹, « un voyant [...] qui nous révèle les ordres durables de l'univers »⁵⁰ ; « le narrateur est capable de ce qui est réservé à Dieu seul et aux dieux »⁵¹. Bien que cet inventaire exact et sobre concerne le roman, par conséquent une forme littéraire qui n'est pas « purement » poétique, et bien que l'auteur ne tire pas de cet inventaire un plein parti, par crainte, sans doute, d'achopper sur des catégories un peu trop théologiques, la réalité qu'il traduit nous

⁴⁵ Gottfried BENN, « Probleme der Lyrik », in *Essays, Reden, Vorträge*, Wiesbaden, Limes, 1959, p. 495.

⁴⁶ R. SCHNEIDER, *Soll die Dichtung das Leben bessern?*, op. cit., p. 20, p. 16.

⁴⁷ G. BENN, *Ausgewählte Briefe*, Wiesbaden, Limes, 1957, p. 327.

⁴⁸ Voir Wolfgang KAYSER, « Was erzählt den Roman? », *Die Neue Rundschau*, 1957 (68), n°3, p. 444-459.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 453.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 455.

⁵¹ *Ibid.*, p. 456.

impose une confrontation avec la thèse de Platon. Finalement il n'est personne qui ne puisse faire l'expérience suivante : à l'instant même où nous sommes frappés, en lisant les oeuvres de Benn, ou de Kafka, ou de Bernanos, par un accent de vraie poésie, nous savons que *ce n'est pas* au dermatologiste berlinois que fut Benn, ni aux courtiers d'assurances que furent Kafka et Bernanos, que nous attribuons une quelconque autorité. La formule un peu démodée par laquelle on a coutume d'introduire une citation – « comme dit l'auteur » – n'est en somme pas si mauvaise. Oui sans doute, quel peut bien être l'auteur, si ce n'est le docteur Benn, spécialiste des maladies de peau ? Bien entendu, il ne suffit pas, pour élucider cette question, de parler simplement d'une voix divine devenue perceptible à travers l'écrivain. Mais nous sentirions-nous parfaitement justifiés à prétendre que la force d'émotion qui émane des grandes oeuvres serait absolument sans rapport avec l'ultime Fondement du monde, ce Fondement divin universel ?

Telle est précisément la question à laquelle nous renvoie la phrase de Platon sur la *mania* divine du poète.

Bien que Socrate se soit éloigné, semble-t-il, sans espoir de retour, du thème « érotique » qui, très visiblement, était le seul qui importât au jeune *Phèdre*, bien qu'il paraisse traiter d'un tout autre sujet – de la prophétie, de l'inspiration révélatrice, de la *catharsis* qui guérit et à laquelle nous avons part dans le rêve et dans la *metanoia*, de la poésie et de la disposition poétique de l'âme – la relation logique entre ces thèmes et celui de l'éros, dont on était parti, est tout à fait claire et certaine. Le sens de ce qui a été dit jusque-là pourrait se résumer dans une formule de ce genre : Vous reprochez à l'amoureux d'être « hors de lui-même ». Si ce reproche était fondé, il ne vaudrait pas seulement pour l'amoureux. Représentez-vous tout ce qu'un tel reproche, s'il fallait véritablement le tenir pour décisif, exclurait de l'existence humaine. Par exemple, l'Inspiration révélatrice, car l'homme à qui elle est octroyée est bien « hors de lui-même », mais il a part, en elle, à quelque chose, pour lui mais aussi pour l'humanité entière, qui ne saurait être atteinte par aucune activité de l'esprit en état de veille et maître de lui. Serait également exclue cette guérison qui libère l'âme des fatalités dont le poids l'accablait ; car, pour faire l'expérience de cette guérison et de cette purification, il faut avoir d'abord renoncé au contrôle réfléchi de soi-même et à l'autarcie. Et le poète, lui aussi, est « hors de lui » ; telle est cependant la seule voie par où puisse passer la vraie, la grande poésie. Admettre par conséquent que tout cela constitue le véritable royaume de l'homme – tout cela, c'est-à-dire l'ouverture à la Parole de Dieu, la conversion spirituelle qui libère et purifie, l'émotion qu'inspirent les Muses et que la raison ne saurait ni contrôler, – c'est, par là même, avoir déjà admis que la *mania*, la sortie hors de soi, l'enthousiasme, non seulement ne s'opposent en rien à l'essentielle dignité de l'homme mais

appartiennent bien plutôt à toute existence humaine. C'est avoir, par là même, déjà pris position contre la fausse rationalité du « technicien de la vie », de celui qui, lorsqu'on parle devant lui d'enthousiasme, sourit d'un air supérieur et ne songe à la satisfaction des besoins humains, qu'ils soient économiques, affectifs, voire « spirituels » – que par des moyens « efficaces », mais surtout « faciles » et assurés au maximum contre tout imprévu.

Ce qui est ici en discussion est d'une évidente actualité. Pour s'en convaincre, il n'est que de considérer le type d'homme qui se profile à l'horizon de nos virtualités et qui déclare : Nous n'avons besoin d'aucun message sur-humain, nous nous chargeons nous-mêmes de libérer nos âmes de tout ce qui les encombre, et nous considérons comme indésirables des « arts » qui ne peuvent servir ni à satisfaire nos besoins ni à dominer le monde, politiquement ou techniquement. En tout temps par conséquent, mais aujourd'hui plus que jamais, l'argumentation socratique reste de saison. Il est toujours nécessaire de protéger ce domaine de l'existence où sont implantés, non seulement la théologie, mais aussi la seule purification de l'âme qui se réalise par la non-volonté d'avoir raison, et tous les arts inspirés. Tout cela doit être défendu par un effort de création humaine toujours renouvelé, inlassablement, contre la tentative – peut-être vaudrait-il mieux dire : contre la tentation – d'établir la domination absolue de l'homme sur lui-même et sur le monde, fût-ce en perdant son vrai domaine vital, celui qui, comme salut, comme *catharsis*, comme émotion capable d'ouvrir l'âme, n'est accessible que par la sortie hors de soi-même, par la *mania*.

Mais c'est ici que Socrate relie toute cette discussion au thème initial de l'éros. Il resterait, dit-il, à démontrer qu'à l'homme qu'éprouve l'émotion amoureuse il n'advient – ou, du moins, il ne *pourrait* advenir – en même temps quelque chose de salubre, d'enrichissant, disons plus : quelque chose de divin et qui lui soit destiné.

Ainsi se trouve formulée la thèse propre de Platon. Elle ne signifie pas que n'importe quelle amourette entre Hans et Grete serait *ipso facto* un don des dieux, mais bien qu'à travers toute émotion érotique l'homme peut accéder et avoir part à une réalité, à lui destinée, qui dépasse infiniment tout ce que d'abord elle paraît signifier. Au demeurant, à ce qui lui est ainsi destiné il ne participe réellement qu'à condition que l'élan que lui transmet cette émotion soit reçu et conservé *pur*. Bien entendu, les possibilités de corruption, de falsification, de camouflage, de déguisement, de pseudo-réalisation constituent un trop évident péril, – non pas plus, il est vrai, que dans le cas de la *mania* prophétique, de la *mania* cathartique ou de la *mania* poétique. Bien plus grave et plus désespérée que la simple négation est la fausse approbation, lorsque, par exemple, le *faux-semblant* de l'émotion se dresse illusoirement, illusoirement peut-être aussi la

conscience propre, comme si elle était ravie par la beauté alors qu'au vrai il ne s'agit que d'une volonté de jouissance, qui ignore toute émotion et ne connaît que le calcul. Et cependant, pour Platon, au véritable amoureux un don reste destiné qu'on est parfaitement en droit de comparer à celui que reçoit l'homme dans la Révélation divine, dans la *catharsis*, dans l'inspiration poétique.

Ayant parlé, dans *Dichtung und Wahrheit*, de sa propre expérience amoureuse, Goethe dit, lui aussi :

Les premières inclinations d'une jeunesse qui n'a pas été corrompue prennent toujours un tour spirituel ; la nature semble vouloir qu'un sexe voie dans l'autre l'image sensible du bon et du beau. Ainsi la vue de cette jeune fille et mon amour pour elle avaient fait lever pour moi un monde nouveau de beauté et de perfection⁵².

Ce qui est fâcheux, c'est que le désir l'emporte sur l'émotion amoureuse et qu'il l'étouffe. Selon le mot d'André Gide, dans son *Journal*, « dès qu'il s'y mêle du désir l'amour ne peut prétendre à durer »⁵³. C'est à cette démonstration qu'est consacré tout le discours qui suit, ce discours dont il a été dit dès le début que les « sages » le jugeront digne de foi, mais non point les « habiles »⁵⁴. Le mot grec est *deinos* qui, d'après les dictionnaires, signifie aussi bien « terrible, effrayant, violent » que « puissant, habile, inhabituel ». Il s'agit évidemment de quelque chose qui soit à la fois admirable, surprenant et redoutable, et ces trois épithètes conviennent parfaitement à la « raison des raisonnables ». C'est elle, selon Socrate, qui trouvera incroyable qu'à ceux qui aiment vraiment, dans leur extase même, un don divin puisse être imparti et destiné.

⁵² Johann Wolfgang GOETHE, *Poésie et Vérité*, trad. de l'allemand par Pierre du Colombier, Paris, Aubier, 1941 [1811], p. 113 (première partie, livre 5) [*Dichtung und Wahrheit*, Stuttgart, Berlin, J. G. Cotta, 1903-1904, p. 182].

⁵³ André GIDE, *Journal*, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1996 [1946], p. 1159.

⁵⁴ Dans l'édition des Belles Lettres, Léon Robin traduit : « les esprits forts » (Note du traducteur).

De l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin¹

1. Percevoir ce qui n'est pas dit

On ne parle point de ce qui est évident ; ce qui se comprend tout seul *goes without saying*, cela va sans dire. Le seul problème consiste à repérer ce qui va de soi, ce qui par conséquent peut rester sous-entendu.

Cette vérité en quelque sorte anodine, qui est elle-même évidente dans une certaine mesure, c'est en elle pourtant que réside la difficulté principale, essentielle, de toute interprétation de textes. Cette difficulté se rencontre dans la mesure où, dans les termes à interpréter, certaines choses demeurent sous-entendues, en raison de leur évidence, alors qu'elles ne sont point du tout évidentes pour le commentateur. En conséquence, celui-ci ne les perçoit pas d'une appréhension immédiate, en même temps que la pensée exprimée, et il en résulte pour lui une altération de tonalité même pour ce qu'il a effectivement perçu. Ce qui est décisif (et très difficile) dans l'interprétation d'un texte, et surtout lorsque ce texte appartient à une civilisation ou à une époque étrangère, c'est justement ceci : saisir les évidences fondamentales qui, sans être exprimées, traversent la contexture de ce qui est dit, trouver cette clef musicale invisible qui gouverne ce qui est dit explicitement.

On a pu aller jusqu'à dire que la doctrine d'un penseur était précisément « ce qui n'est pas dit dans ce qu'il dit » (c'est Heidegger qui commence ainsi sa propre interprétation d'un texte platonicien)². C'est peut-être là une formule un peu forcée, mais son sens reste clair : si une interprétation n'atteint pas le fond non-exprimé, sous-jacent aux mots d'un texte, elle reste nécessairement inexacte pour le sens profond – si savamment que la lettre du texte puisse être commentée (ce qui d'ailleurs aggraverait plutôt les choses !).

¹ Traduit par Claire Champollion, publié en français dans *Dieu Vivant*, Paris, 1951, n°20, p. 35-50 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Le texte original a été publié sous le titre « Über das 'negative' Element in der Philosophie des Thomas von Aquin », in *Hochland*, 1953 (45), p. 197-209 (version raccourcie) et repris dans *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München, Kösel, 1963 [1953], p. 11-45, ainsi que dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 2 : *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 112-129.

² Martin HEIDEGGER, « La doctrine de Platon sur la vérité », trad. de l'allemand par André Préau, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968 [1930-1931], *Questions II*, p. 423-469, p. 427 [Platons *Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke, 1947, p. 5 : « das in seinem Sagen ungesagte »].

Mais – ceci est une question accessoire – comment pourrait-on détecter de tels jugements implicites, donc non formulés dans le texte ? Il y a bien des manières possibles de s'y prendre. En voici en tout cas une, que j'ai bien des fois éprouvée : il n'est pas rare que la pensée implicite se manifeste – comme à travers un « trou », une « fissure » de l'édifice – par un saut dans la logique de la pensée, une sorte d'illogisme de l'argumentation (à ce qu'il nous semble du moins, nous qui l'interprétons, nous qui sommes habitués à penser en fonction d'autres évidences, qui restent également implicites et ne sont peut-être même pas élaborées formellement par la pensée). Ce qui importe, c'est ceci : il faut savoir s'étonner avec suffisamment de force dès que l'on rencontre un de ces paralogismes apparents. Il sera question dans ce qui suit d'un exemple concret de ce genre.

2. Le concept de création : une clef cachée

En ce qui concerne la philosophie de saint Thomas d'Aquin, il est une idée fondamentale et implicite qui détermine presque tous les concepts-clefs de sa vision du monde : c'est l'idée de *création*, ou, pour parler de façon plus précise, l'idée qu'il n'y a rien qui ne soit créature (hormis le Créateur lui-même), et aussi l'idée que le fait d'être créé détermine entièrement la structure interne de la créature.

On ne comprend rien, par exemple, à l'« aristotélisme » de saint Thomas (aristotélisme : c'est là une dénomination bien discutable qui ne peut être employée qu'avec des restrictions) – on ne comprend absolument rien au sens profond de cette référence à Aristote si on ne la comprend pas en fonction de cette idée fondamentale, pensée jusqu'en ses conséquences extrêmes : toutes choses sont *creatura* (non pas seulement l'âme et l'esprit, mais toutes les choses qui composent la réalité visible du monde).

Que dans la pensée d'un théologien médiéval le concept de création occupe également le centre de l'interprétation philosophique du monde, cela peut paraître fort plausible et à peine digne d'être mentionné, ou tout du moins nullement étonnant. On pourrait plutôt s'étonner qu'il s'agisse ici d'un présupposé *implicite*, d'une opinion non expressément formulée, qu'il faut en quelque sorte lire entre les lignes. Saint Thomas n'a-t-il pas développé une doctrine fort complète et explicite de la création ? Cela est vrai, naturellement, et assez généralement connu, mais ce qui est également vrai, et que l'on ne sait pas toujours, c'est que le concept de création détermine la structure interne de presque *tous* les concepts fondamentaux de la doctrine philosophique de l'être chez saint Thomas d'Aquin. Cette détermination structurelle par le concept de création n'est nullement patente : on ne peut guère la trouver expressément formulée dans

l'ensemble de l'oeuvre de saint Thomas ; elle fait partie de ce qui, dans sa doctrine ontologique, est sous-entendu. Cet élément a pu si bien passer inaperçu que l'interprétation scolaire de saint Thomas en parle à peine – on nous permettra bien de le dire. (Il est vrai que cette interprétation est en grande partie due à l'influence de la philosophie rationaliste, ce qui se manifeste en particulier par l'omission en question ; cette omission devait nécessairement être cause de malentendus lourds de conséquences, et il en a bien été ainsi³). On se méprend par exemple sur le sens de propositions comme « tout ce qui est est bon », ou bien « tout ce qui est est vrai » ; on se méprend à mon avis sur les concepts « transcendants » (au sens ancien du mot) si l'on ne voit pas que ces propositions et ces concepts n'ont pas en vue un être « neutre », une simple « présence », n'ont pas en vue un *ens ut sic*, un monde d'objets sans visage, mais bien l'être en tant que créature. Les choses sont bonnes par cela même qu'elles sont, parce que cette bonté est identique avec l'être des choses, et non parce qu'elle serait une simple particularité supplémentaire. D'autre part, « vrai » est synonyme de « étant »⁴, et par conséquent ce qui est est vrai *en tant qu'*« étant » ; il n'est pas d'abord étant, et ensuite, en plus, vrai. Ces idées font sans nul doute partie de la doctrine ontologique classique de l'Occident, et saint Thomas a su les formuler de façon géniale, mais si ce qui est, si les choses ne sont pas comprises formellement comme *creatura*, ces idées perdent tout simplement leur sel ; elles deviennent plates, stériles, tautologiques. C'est bien là d'ailleurs, et précisément pour cette raison, le sort qui fut le leur, si bien que dans un paragraphe célèbre de la *Critique de la raison pure*, Kant les a à bon droit éliminées de l'arsenal des concepts philosophiques⁵.

Ceci nous ramène à notre sujet : la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la vérité ne peut être saisie dans ce qu'elle dit de plus essentiel et de plus profond que si l'on fait entrer en jeu, de façon formelle, le concept de création. Et en ce qui concerne la relation entre le concept de vérité et l'« élément négatif », l'élément d'incognoscibilité et de mystère (relation dont nous nous proposons de traiter ici), cette relation n'est précisément

³ Karl ESCHWEIHER montre cela de manière claire dans *Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben: eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*, Filser, Augsburg, Benno Filser, 1926 (voir p. 81ss., 283, 296), bien que de nombreuses thèses de ce livre soient du reste contestables.

⁴ Voir Josef PIEPER, *De la vérité des choses. Étude sur l'anthropologie du Moyen Âge classique*, trad. de l'allemand par Jean Granier, in *La réalité et le bien*, suivi de *De la vérité des choses*, Paris, Téqui, 2019 [1944], p. 103-221, p. 132 [*Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, in *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, Hamburg, Felix Meiner, 1997, vol. 5 : *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, p. 99-179, p. 117], ainsi que *Wirklichkeit und Wahrheit. Interpretationen zu Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae De Veritate*, in *Werke* (cours 1950-1952), vol. 2, *op. cit.*, p. 58-111, p. 89s. et p. 96s.

⁵ C'est le paragraphe 12 sur la proposition « énoncée de la façon suivante par les scolastiques : *Omne ens est unum – verum – bonum* ».

visible que si elle a pour arrière-plan l'idée que tout ce qui peut devenir objet de connaissance humaine est soit *creatura*, soit *Creator*⁶.

3. Vérité et « être conçu »

Il est naturellement impossible d'exposer ici dans toutes ses ramifications la théorie de la vérité chez saint Thomas, mais cela n'est pas nécessaire pour faire apparaître l'objet de notre réflexion. Notre exposé se limitera essentiellement au concept de la vérité des choses, de la *veritas rerum*, de la vérité « ontologique », telle que la philosophie scolastique la délimite par rapport à la vérité « logique », ou de la connaissance. Il n'est en fait pas tout à fait exact de délimiter trop rigoureusement ces deux concepts de vérité l'un par rapport à l'autre, et pour saint Thomas ils sont étroitement liés. Thomas approuverait dans une certaine mesure l'objection moderne, qui n'a pas cessé d'être formulée de Bacon à Kant : que le réel ne peut être dit vrai, mais que seul peut l'être, au sens propre et rigoureux, ce qui est pensé. Mais s'il convenait tout à fait de cela, que seul ce qui est pensé peut être dit « vrai » au sens rigoureux, il préciserait bien que les choses réelles *sont* quelque chose de pensé ! Et il ajouterait même que c'est un caractère très essentiel des choses que d'être pensées : les choses existent *parce qu'elles* sont pensées. Il faudrait dire ici, pour être plus exact, pensées de manière créatrice, *conçues* : c'est cela qui donne aux choses leur essence, et il faut donner à ce terme un sens littéral et point du tout « figuré ». C'est parce que les choses elles-mêmes sont des idées et possèdent le caractère d'une parole, d'un *logos* (comme dit Guardini)⁷, qu'on peut les dire « vraies » en un sens pleinement exact et légitime, même au point de vue du vocabulaire, de la même manière que les idées et le pensé.

Les choses possèdent un « quelque chose », une essence déterminée quant à son contenu : saint Thomas ne pouvait manifestement pas séparer cette représentation de l'idée que cette nature des choses est le fruit d'une connaissance créatrice, qui organise et crée par la pensée, qui *conçoit*.

Cette association est étrangère à la pensée moderne : nous croyons fort bien pouvoir parler de l'« essence » de la plante, de l'« essence » de l'homme sans nous sentir obligés de les comprendre comme « conçues » ; les habitudes de pensée se sont éloignées de la représentation selon

⁶ Peut-être cela signifie-t-il que la théorie de la vérité qui est celle de saint Thomas d'Aquin n'est pas *essentiellement* de nature « purement philosophique », mais philosophico-théologique. Nous pouvons laisser ici ce problème en suspens ; la réponse sera différente suivant que l'on considérera le concept de *creatio* comme philosophique ou théologique.

⁷ Voir Romano GUARDINI, *Le monde et la personne*, trad. de l'allemand par Robert Girard, Paris, Seuil, 1966 [1939], p. 151 [*Welt und Person*, in *Werke*, édité par Franz Henrich, Mainz / Paderborn, Matthias-Grünwald / Ferdinand Schöningh, 1988, p. 139].

laquelle il ne peut y avoir de telles essences que conçues. Mais, fait extrêmement étrange, la thèse de saint Thomas a trouvé tout récemment une défense – aussi inattendue que vigoureuse – dans les propositions fondamentales de l'existentialisme contemporain (lequel, il faut le dire, est nettement *post-moderne*). En suivant Sartre et sa négation radicale du concept de création (ne dit-il pas : « L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer *toutes* les conséquences d'une position athée cohérente » ?)⁸, il est soudain possible de mesurer à nouveau l'importance de la thèse de la création ; en suivant la perspective sartrienne, on comprend avec une nouvelle vigueur que cette thèse est effectivement le fondement caché, mais porteur, de la métaphysique classique de l'être en Occident. Si l'on mettait sous forme de syllogisme l'idée de Sartre et celle de saint Thomas, on constaterait que toutes deux partent de la même prémisse, à savoir qu'il n'est d'essence des choses que conçue. C'est parce qu'il y a l'homme et son intelligence, qui est capable d'imaginer et de concevoir un coupe-papier, et qui l'a conçu, – c'est *uniquement* pour cela qu'il y a une « nature » du coupe-papier. Et – ainsi continue Sartre – puisqu'il n'y a pas d'intelligence qui ait pu concevoir les hommes et les choses naturelles et avoir eu à l'avance une intention quelconque en les concevant, il n'y a pas d'essence des choses non fabriquées, non artificielles : « *Il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir* »⁹. En face de cela, Thomas dit que les choses ont une essence parce que Dieu les a conçues, dans la mesure où Dieu les a conçues : « Le fait même pour la créature d'avoir une substance modifiée et finie montre qu'elle vient de quelque principe ; son appartenance à une espèce montre le Verbe de celui qui la fait, tout comme la forme de la maison montre la conception de l'artisan »¹⁰.

Une chose, on le voit, est commune aux deux penseurs : c'est le présupposé que l'on ne peut parler de l'essence des choses que si on appréhende expressément celles-ci comme créées. Mais Thomas les comprend ainsi, et quand il parle de la vérité inhérente aux choses qui sont, il renvoie précisément au fait qu'elles ont été conçues par le Créateur.

⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 2003 [1946], p. 77.

⁹ *Ibid.*, p. 29 (en français dans le texte).

¹⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, I, q. 93, a. 6. On retrouve la même idée ailleurs dans la *Somme théologique* (I, q. 45, a. 7) : « En tant qu'elle [la créature] a une certaine forme et espèce, elle représente le Verbe, car la forme de l'œuvre d'art vient de la conception de l'artiste. ».

4. Les choses sont connaissables parce qu'elles sont créées

La thèse fondamentale de la doctrine de saint Thomas sur la vérité des choses se trouve dans les *Quaestiones disputatae De Veritate*¹¹ : « *Res naturalis inter duos intellectus constituta (est)* » ; la réalité naturelle est placée entre deux intellects, entre l'*intellectus divinus* et l'*intellectus humanus*.

Dans cette position du réel entre la connaissance de Dieu, qui conçoit selon un mode absolument créateur, et la connaissance de l'homme, qui imite et suit le donné, l'architecture de l'ensemble de la réalité se présente comme la structure de la relation entre archétypes et images. Thomas se sert ici d'un concept très ancien, probablement pythagoricien, celui de « mesure »¹² : la connaissance créatrice de Dieu est *mensurans non mensuratum*, elle donne la mesure et ne la reçoit pas ; le réel naturel est *mensuratum et mensurans*, il reçoit la mesure et la donne ; la connaissance humaine enfin est *mensuratum non mensurans*, elle reçoit la mesure et ne la donne pas (elle ne la donne pas en ce qui concerne les choses naturelles ; mais elle est *mensurans* par rapport aux *res artificiales* : c'est ici que, pour Thomas, la distinction entre choses créées et choses fabriquées entre en jeu).

Conformément à la double relation qu'ont les choses, il y a selon Thomas un double concept de « vérité des choses » : le premier renvoie à l'« être conçu » par Dieu, le second à la cognoscibilité pour l'esprit humain. La phrase « les choses sont vraies » signifie donc, premièrement, que les choses sont connues par Dieu de façon créatrice, et, deuxièmement, que les choses sont par elles-mêmes accessibles et compréhensibles pour la connaissance humaine. Cela étant, il existe entre le premier concept de vérité et le second un rapport de priorité de l'être, de *prioritas naturae*.

Cette priorité signifie deux choses : la première, c'est qu'on ne peut pas saisir le fond du concept de vérité des choses, qu'on passe purement et simplement à côté, si l'on ne pense pas expressément que les choses sont *creatura*, produites par la connaissance concevante de Dieu, issues de l'« œil » de Dieu (c'est ainsi que la doctrine ontologique des Égyptiens

¹¹ ID., *Quaestiones disputatae De Veritate*, dans l'édition Léonine, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita, cura et studio fratrum praelectorum*, Rome, 1970, vol. 22, q. 1, a. 2. Traduction française par François-Xavier Putallaz, q. 1, a. 1-2, 8-9, in *Philosophes médiévaux des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles*, édité par Ruedi Imbach et Maryse-Hélène Méléard, Paris, 10/18, 1986, p. 69-94 ; et THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée, La vérité*, texte latin de l'édition Léonine, introduction, traduction et notes par Christian Brouwer et Marc Peeters, Paris, Vrin, 2002.

¹² La signification de ce concept est ici non-quantitative : la *mensura* est liée au fait de donner ou de recevoir la mesure.

exprime la même idée). Cette priorité signifie ensuite que l'« être conçu » des choses par Dieu est le fondement de leur cognoscibilité pour l'homme : ces deux relations ne se comportent donc pas l'une envers l'autre comme l'aîné envers le cadet (si l'on peut s'exprimer ainsi), mais comme le père envers le fils : le premier engendre le second. Qu'est-ce à dire ? Ceci : si les choses sont connaissables pour nous, c'est parce que Dieu les a conçues ; *en tant que* conçues par Dieu, les choses n'ont pas seulement leur essence (en quelque sorte « pour elles toutes seules »), mais elles ont aussi un être « pour nous ». Les choses ont *leur intelligibilité*, leur clarté intérieure, leur pouvoir de se manifester, parce que Dieu les a conçues ; c'est pour cela qu'elles sont essentiellement spirituelles. C'est la luminosité et la clarté que la connaissance créatrice de Dieu infuse aux choses en même temps que leur être (ou plutôt comme leur être même), c'est cette clarté et elle seule qui fait que les choses qui sont sont perceptibles à la connaissance humaine. Dans un commentaire sur l'Écriture¹³, Thomas dit ceci : « Une chose a autant de réalité qu'elle a de clarté », et dans une œuvre tardive, son *Commentaire sur le Liber de causis*¹⁴, on trouve une phrase qui formule la même idée comme dans une sentence mystique, une phrase qui ouvre des profondeurs immenses : « *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius* » ; « l'actualité d'une chose est pour elle une certaine lumière ». L'actualité renvoie au fait d'être réel, c'est-à-dire au fait d'être créé ! Et c'est cette lumière qui rend les choses visibles à notre œil ; en un mot, les choses sont connaissables parce qu'elles sont créées !

On pourrait ici, en ce qui concerne le fondement de la connaissance, dire quelque chose d'analogue à ce que dit Sartre de la philosophie du XVIII^{ème} siècle à propos de la nature des choses¹⁵ : il ne faut pas croire que l'on puisse supprimer par la pensée l'« être conçu » par Dieu – et continuer à comprendre comment est possible la connaissance des choses par l'homme !

¹³ THOMAS D'AQUIN, In 1 Tim. 6, 4 : *Expositio et Lectura super epistolas Pauli Apostoli*, éd. Raphaelis Cai, Marietti, 2 tomes, 1953 et *Commentaires de saint Thomas d'Aquin sur toutes les épîtres de saint Paul*, trad. du latin par l'abbé Bralé, 6 tomes, Paris, Vivès, 1869-1874.

¹⁴ ID., *De causis* I, 6 : *Super Librum de causis*, éd. Henri-Dominique Saffrey, Fribourg (Suisse), 1954. Traduction française, *Commentaire du « Livre des causes »*, introduit, traduit et commenté par Béatrice et Jérôme Decossas, Paris, Vrin, 2005.

¹⁵ Voir J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 28s.

5. Parce qu'elles sont créées, les choses sont insondables

On a vu que, selon l'opinion de saint Thomas, on peut au sein du domaine de la réalité naturelle créée parler de vérité en deux sens différents. On peut d'abord parler de la vérité des *choses*, qui consiste en ceci que les choses, en tant que créatures, correspondent à la connaissance archétypique, créatrice, de Dieu ; c'est cette correspondance qui est, *formaliter*, la vérité des choses. On peut deuxièmement parler de vérité par rapport à la connaissance de l'homme, connaissance qui est vraie parce qu'elle « reçoit sa mesure », qu'elle correspond à la réalité préexistante, objective, des choses. C'est dans cette correspondance que réside formellement, cette fois encore, la vérité de la connaissance humaine. Dans la *Somme théologique*, ces deux concepts de vérité se retrouvent formulés et placés l'un en face de l'autre au sein du même article : « Quand ce sont les choses qui sont la règle et la mesure de l'intelligence, la vérité consiste en ce que l'intelligence se conforme à la chose. [...] Mais quand c'est l'intelligence qui est règle et mesure des choses, la vérité consiste en ce que les choses se conforment à l'intelligence. »¹⁶.

À partir d'un nouveau point de vue, ces phrases décrivent à nouveau la structure de tout être créé, qui se trouve par essence entre la connaissance créatrice de Dieu et la connaissance de l'homme. Insondable pensée !

Entre ces deux correspondances (de l'esprit à la réalité d'une part, de la réalité à l'esprit d'autre part) qui, en tant qu'adéquation signifient toutes deux une vérité, il y a cependant une différence fondamentale : l'une peut être l'objet de la connaissance humaine et l'autre non, l'homme ne peut connaître qu'une seule d'entre elles.

L'homme est tout à fait à même de connaître, non seulement les choses, mais également sa propre relation aux choses : il peut connaître le rapport entre les choses et le concept qu'il a d'elles. L'homme est capable, au-delà de la simple perception naïve, de connaître de manière réflexive, de juger. Autrement dit : la connaissance de l'homme peut non seulement être vraie, mais elle peut également être une connaissance de la vérité¹⁷.

En ce qui concerne par contre la correspondance des choses avec la connaissance créatrice de Dieu, cette correspondance en laquelle consiste proprement, de façon première, la vérité des choses, cette vérité rendant à son tour possible la connaissance humaine (*cognitio est veritatis effectus* : voilà encore un de ces énoncés où saint Thomas renverse la formulation habituelle : la connaissance est un effet de la vérité – de la vérité des

¹⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., I, q. 21, a. 2.

¹⁷ *Ibid.*, I, q. 16, a. 2.

choses¹⁸⁾ – cette correspondance, dis-je, entre le réel naturel et la connaissance archétypique, créatrice de Dieu, *cette correspondance ne peut pas être connue formellement par nous !*

Nous sommes bien capables de connaître les choses, mais non pas, formellement, leur vérité ; nous connaissons l'image, mais pas sa correspondance avec l'archétype. Cette correspondance en laquelle consiste premièrement et formellement la vérité des choses, nous ne pouvons pas la connaître. C'est ici que se manifeste comment vérité et incognoscibilité sont liées, mais cette idée a cependant encore besoin d'être précisée.

Le terme d'« incognoscibilité » est équivoque du point de vue linguistique, et admet au moins deux interprétations. Ce concept peut signifier qu'une chose est par elle-même faite de telle sorte qu'elle est accessible à la connaissance en général, mais qu'un certain entendement ne parvient pas à la saisir, parce que celui-ci n'est pas assez pénétrant. C'est en un sens analogue que l'on parle d'objets qui ne sont pas « discernables à l'œil nu » ; il s'agit ici plutôt d'une insuffisance de l'œil que d'une particularité objective de l'objet : les étoiles que nous ne voyons pas sont « par elles-mêmes » parfaitement visibles. Comprise en ce sens, l'incognoscibilité signifie seulement que la puissance intellectuelle est trop faible pour réaliser, pour actualiser la *virtualité* de connaissance qui, objectivement, existe parfaitement. Mais incognoscibilité peut aussi signifier qu'une telle possibilité n'existe pas du tout ; qu'il n'y a pour ainsi dire rien à connaître ; que ce n'est pas seulement du côté d'un certain sujet connaissant que la faculté de compréhension et de pénétration est déficiente, mais qu'il n'y a pas de cognoscibilité du côté de l'*objet*.

Cette incognoscibilité au deuxième sens du terme, cette incognoscibilité d'un réel en lui-même est pour Thomas une idée impensable, étant donné que tout ce qui est est créé, c'est-à-dire conçu par Dieu, tout ce qui est est en lui-même lumineux, clair, manifeste – et cela par le fait même qu'il est ! Incognoscibilité ne peut donc jamais signifier, pour Thomas, qu'il existe quelque chose qui soit en lui-même impraticable et sombre, mais seulement qu'il s'y trouve tant de lumière qu'un entendement fini est incapable de l'épuiser : cela dépasse le pouvoir de compréhension, cela échappe à la saisie intellectuelle.

C'est en ce dernier sens qu'il est ici question d'« incognoscibilité », et nous avançons que cette incognoscibilité fait partie intégrante du concept de vérité des choses. En d'autres termes, notre thèse est celle-ci : selon l'opinion de saint Thomas, il est inhérent à l'essence des choses que leur cognoscibilité ne puisse être épuisée par un entendement fini, et cela parce qu'elles sont créées : la cause de leur cognoscibilité a en même temps

¹⁸ Id., *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 1, a. 2.

nécessairement pour effet de les rendre insondables. Essayons de nous approcher encore.

« Les choses sont vraies » – cela signifie premièrement, nous l'avons vu, que les choses sont conçues par Dieu. On se méprendrait complètement si l'on comprenait cette proposition comme se rapportant uniquement à Dieu, par exemple comme la simple constatation d'une activité divine ayant les choses pour objet. Cette phrase concerne aussi la structure des *choses*, et elle est très proche de ce qu'exprime la pensée de saint Augustin¹⁹ selon laquelle les choses sont parce que Dieu les voit (tandis que *nous*, nous voyons les choses parce qu'elles sont). Ce qui est ici affirmé, c'est que l'être et l'essence des choses résident dans leur « être conçu » par le Créateur. Le vrai est, comme nous l'avons déjà dit, un nom de l'être, un synonyme de « réel ». « *Ens et verum convertuntur* » ; dire : « quelque chose de réel » revient à dire : « quelque chose de conçu par Dieu ». C'est la nature de toutes les choses qui sont (elles sont des *creatura*) que d'être formées à l'image d'un archétype qui demeure dans la connaissance de Dieu, absolument créatrice. « *Creatura in Deo est creatrix essentia* », « le créé est en Dieu essence créatrice », dit saint Thomas dans son commentaire sur saint Jean²⁰ ; et dans la *Somme théologique*²¹ : « Chaque chose participe à la vérité de sa nature dans la mesure où elle est conforme à la science de Dieu. ».

Il était manifestement *impossible* à saint Thomas de faire abstraction, dans sa pensée sur la vérité des choses, de ce rapport de correspondance. Cela ressort notamment du fait qu'il l'a découvert dans des textes où nous ne pouvons en trouver la moindre trace. En voici un exemple (il s'agit ici d'un de ces sauts, d'une de ces aspérités dans le raisonnement, où, comme nous l'avons signalé, ce qui n'est pas dit se montre comme à travers une fissure au sein de l'édifice). Dans le 2^{ème} article de la première *Quaestiones disputatae De Veritate*, Thomas formule ainsi le concept fondamental de la vérité des choses : « Une chose naturelle [...] est dite vraie dans la mesure où elle réalise ce à quoi elle a été ordonnée par l'intellect divin. ».

En d'autres termes, le réel est vrai dans la mesure où il reproduit l'archétype de la connaissance divine. Et Thomas continue : cela apparaît aussi clairement, entre autres, dans une célèbre définition d'Avicenne – définition où nous, nous ne voyons rien de tel ! Quelle est en effet la définition de la vérité que donne Avicenne ? Celle-ci était devenue au

¹⁹ Voir AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. du latin par E. Tréhorel et G. Bouissou, in *Œuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, vol. 14, XIII, 38, p. 522-523. Voir aussi AUGUSTIN, *La Trinité*, Bibliothèque augustinienne, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, vol. 15, VI, 10, p. 496-501.

²⁰ Voir THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, I, 2, préface de Marie-Dominique Philippe, traduction et notes sous sa direction, Versailles-Buxy, Les amis de saint Jean, 3 vol., 1981, 1982, 1987.

²¹ Id., *Somme théologique*, op. cit., I, q. 14, a. 12 ad 3.

Moyen Âge une citation presque classique : « La vérité de chaque chose est la particularité de son être, qui lui est donnée en propriété permanente. »²².

Et donc, selon Thomas, cette phrase rend manifeste (*sicut patet !*) la thèse que la vérité des choses consiste dans le fait qu'elles ont été conçues par Dieu ! Il ne nous viendrait jamais à l'esprit d'établir le moindre rapport entre les deux propositions. Cette « lacune » frappante dans l'argumentation ne peut se comprendre qu'ainsi : Thomas a été incapable de séparer l'idée que les choses possèdent une essence, au contenu déterminé, de l'idée que cette essence des choses est le fruit d'une connaissance créatrice de Dieu.

Revenons cependant à notre question : comme nous l'avons dit, nous ne pouvons jamais voir formellement de nos yeux ce rapport de correspondance qui existe entre l'archétype en Dieu et l'image créée – rapport en lequel consiste de manière première et formelle la vérité des choses ; nous ne pouvons jamais nous établir en un lieu d'où nous pourrions comparer l'archétype avec son image ; nous sommes absolument incapables d'assister à la sortie des choses de l'« œil de Dieu », d'en être en quelque sorte les spectateurs. Mais parce qu'il en est ainsi, notre connaissance, lorsqu'elle cherche à connaître la nature des choses, même les plus triviales et les plus simples, s'engage sur une voie qui, par son principe, est sans fin. La raison de cela, c'est que les choses sont *creatura*, c'est-à-dire que leur luminosité intérieure a son origine archétypique dans la plénitude infinie de lumière de la connaissance divine. Cela est affirmé au sein même du concept de vérité de l'être tel que Thomas l'a formulé, mais on n'en voit toute la profondeur que si l'on reconnaît qu'il est lié au concept de création (ce qui, pour Thomas, est évident).

C'est donc dans ce concept de vérité, ainsi conçu, que l'élément d'incognoscibilité, l'élément de *philosophia negativa*, dont nous allons maintenant parler de façon plus expresse, a son lieu légitime et son origine. Ce trait s'accorde mal avec l'image traditionnelle de Thomas, et les manuels d'usage l'écartent souvent. Il est bien rare qu'on mentionne le fait que la doctrine de Dieu développée dans la *Somme théologique* commence par la proposition suivante : « Nous ne pouvons savoir de Dieu que ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est. »²³.

Je n'ai encore jamais rencontré de manuel de philosophie thomiste où ait trouvé place l'idée exprimée par saint Thomas dans son commentaire

²² THOMAS cite souvent cette phrase. Voir par exemple *Somme théologique*, op. cit., I, q. 16, a. 1 ; *Somme contre les Gentils*, Paris, Cerf, 1993, I, q. 60 ; *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 1, a. 2.

²³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 3, prologue : « Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit ».

sur le *De Trinitate* de Boèce²⁴ : la connaissance humaine de Dieu comporte trois degrés : au plus bas degré, on reconnaît Dieu comme celui qui agit dans la création ; au second, on le perçoit dans le miroir des êtres spirituels ; et au plus haut degré, on le connaît comme étant inconnu : *Deum tamquam ignotum* ! Et quant à la phrase des *Quaestiones disputatae De Potentia*²⁵, elle est presque plus rare encore : Voici le degré suprême de la connaissance humaine de Dieu : « savoir que nous ne connaissons pas Dieu » ; « quod [homo] sciāt se nescire ».

Pour ce qui est de l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas, il y a bien la phrase au sujet des philosophes, dont les efforts de connaissance n'ont pas encore réussi à élucider l'être d'un seul moucheron ; cette phrase apparaît dans un *Commentaire du Symbole des Apôtres*²⁶ écrit dans un style presque populaire, mais elle se trouve en rapport étroit avec de nombreuses autres.

Certaines d'entre elles sont étonnamment « négatives », celle-ci par exemple : « *Rerum essentia sunt nobis ignota* » ; « Les essences des choses nous sont inconnues. »²⁷. Cette phrase n'est cependant nullement aussi inusitée et exceptionnelle qu'elle peut apparaître au premier abord. Il serait facile de lui en adjoindre une douzaine d'autres du même genre (tirées de la *Somme théologique*, de la *Summa contra Gentiles*, du *De veritate* et des autres *Quaestiones disputatae*) : « *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota* »²⁸ ; « *Formae substantiales per seipsas sunt ignotae* »²⁹ ; « *Differentiae essentialis sunt nobis ignotae*. »³⁰. Toutes ces propositions affirment que nous ne connaissons pas les formes substantielles, les différences essentielles entre les choses. C'est également la raison pour laquelle, selon Thomas, nous ne sommes pas en mesure de donner aux choses un nom essentiel (Thomas cite fréquemment pour appuyer ce point quelques étymologies médiévales malheureuses et désespérées, *lapis* venant par exemple de *laedere pedem*³¹).

²⁴ Id., *Super Boetium de Trinitate*, I, 2, ad 1, édition Léonine, t. 50, Rome-Paris, 1992, p. 75-171 ; *Opuscula theologica*, vol. 2, p. 313-389, I, 2, ad I : *Opusculum de saint Thomas d'Aquin*, trad. du latin par l'abbé Védrine, Paris, Vivès, 1858, vol. 7, p. 326-511.

²⁵ Id., *Quaestiones disputatae De Potentia*, 7, 5 ad 14, éd. P. Bazzi et al., Marietti, 1965¹⁰, p. 7-276.

²⁶ Id., *Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam*, éd. Raymundi M. Spiazzi, *Opuscula theologica*, Marietti, 1954, vol. 2, p. 193-241. Dans le Prologue, n°7, p. 23 : *Le Credo*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982 [1969].

²⁷ Id., *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 10, a. 1.

²⁸ Id., *Quaestiones disputatae De Anima*, éd. B.-C. Bazán, édition Léonine, t. 24/1, Rome-Paris, 1996, I, 1 (n°15).

²⁹ Id., *Quaestiones disputatae De Spiritualibus Creaturis*, éd. J. Cos, édition Léonine, t. 24/2, 2001, 11 ad 3.

³⁰ Id., *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 4, a. 1 ad 8.

³¹ *Ibid.*

Dieu lui-même n'est pas le seul à avoir un « nom éternel ». Les choses aussi en ont un, que l'homme ne peut pas plus articuler. Cela est à prendre de manière très précise, et pas du tout « poétique » ; la sagesse occidentale s'accorde ici tout à fait avec l'adage chinois qui ouvre ce texte.

Mais pourquoi, demande Thomas, pourquoi nous est-il impossible de connaître Dieu parfaitement à partir de la création ? Sa réponse a deux parties ; la seconde est la plus intéressante pour nous. Première partie de la réponse : la création ne reflète Dieu qu'imparfaitement. Deuxième partie : à cause de *l'imbecillitas intellectus nostri*, à cause de la faiblesse de notre entendement, nous ne sommes pas même capables de lire dans les choses ce qu'elles contiennent réellement de renseignements sur Dieu³².

Pour comprendre le poids de cette formule, il faut se rappeler que, selon l'opinion de saint Thomas, c'est la manière propre dont elle reproduit la perfection divine qui fait précisément l'essence propre d'une chose :

Chaque créature a sa nature propre [*propriam speciem*], selon le mode dont elle participe de la ressemblance de l'essence divine. Ainsi, quand Dieu connaît sa propre essence comme imitable de manière déterminée par telle créature [*ut sic imitabilem a tali creatura*], il la connaît comme étant la raison propre et l'idée de cette créature³³.

Cette idée, qui fait allusion à une problématique nouvelle et fort développée, a une relation très précise avec notre sujet : Thomas dit en effet que la nature même des choses nous demeure inaccessible dans sa profondeur dans la mesure où nous sommes incapables de saisir pleinement l'imitation de l'archétype divin *en tant qu'*imitation.

Cette réponse double a une structure nettement dialectique ; elle reflète l'architecture de la créature elle-même, qui, par définition, a son origine en Dieu et en même temps dans le néant (et c'est pourquoi Thomas ne dit pas seulement que la réalité des choses est leur lumière, mais aussi : « *Creatura est tenebra inquantum est ex nihilo* », « la créature est ténèbre dans la mesure où elle est issue du néant » ; cette phrase ne se trouve pas dans Heidegger, mais dans les *Quaestiones disputatae De Veritate* de saint Thomas d'Aquin³⁴). Et la réponse à la question posée : pourquoi ne pouvons-nous pas connaître Dieu parfaitement à partir de la création, cette réponse, elle aussi, a cette structure contradictoire. Ce qu'elle dit, c'est que les choses, par leur nature, n'expriment Dieu qu'imparfaitement. Pourquoi ? Parce que les choses sont créatures, et que la créature ne peut pas exprimer parfaitement le Créateur. Cependant, continue la réponse, la plénitude de lumière de cette expression elle-même imparfaite dépasse

³² *Ibid.*, q. 5, a. 2 ad 11.

³³ *Id.*, *Somme théologique*, op. cit., I, q. 15, a. 2.

³⁴ *Id.*, *Quaestiones disputatae De Veritate*, op. cit., q. 18, a. 2 ad 5.

l'entendement humain. Pourquoi ? Parce que les choses, en tant que conçues par Dieu, reflètent dans leur être une lumière infinie ; c'est-à-dire, ici encore : parce que les choses sont créatures.

6. La structure d'espérance de la connaissance humaine

Nous avons parlé de l'élément « *négatif* » dans la philosophie de Thomas d'Aquin. Nous voyons ici que cette formule est sujette à malentendus, et nous voyons pourquoi ; elle a besoin d'être mise sous une forme plus précise, et même presque d'être corrigée. Le « négatif » ne réside assurément pas en ceci que l'être des choses ne serait pas atteint par la connaissance humaine. « L'intelligence pénètre jusqu'à l'essence [des choses] »³⁵ ; cette phrase reste valable pour Thomas malgré l'autre phrase au sujet des philosophes dont l'entendement n'a pas pu saisir la nature d'un seul moucheron. Ces deux affirmations vont ensemble ; l'entendement atteint les choses, et cela est prouvé précisément par le fait qu'il arrive à l'abîme insondable de lumière ; l'esprit fait cette expérience *parce qu'il* atteint l'être des choses et *lorsqu'il* l'atteint ; comme dit Nicolas de Cues dans son interprétation de la « docte ignorance » socratique, seul celui qui touche la lumière en voyant connaît que la luminosité du soleil surpasse notre pouvoir de vision³⁶.

Il ne peut être question chez Thomas d'agnosticisme, et la néoscholastique a tout à fait raison de faire ressortir ceci avec insistance. Pourtant, je ne pense pas qu'il soit possible de mettre en lumière les racines de ce fait sans faire entrer en jeu formellement le concept de création, sans parler de la structure des choses en tant que créatures. Cette structure signifie que les choses, du fait de leur « être conçu » par le Créateur, possèdent l'un et l'autre caractères : leur luminosité ontique et leur ouverture comme leur insondabilité et leur « inépuisabilité », leur cognoscibilité aussi bien que leur incognoscibilité. Sans cette précision, il n'est pas possible, me semble-t-il, de montrer que l'« élément négatif » dans la philosophie de saint Thomas n'a rien à voir avec l'agnosticisme. Celui qui essaie de s'en passer s'expose fatalement – comme le montre le énième exemple d'un essai de système néoscholastique – au danger d'interpréter Thomas comme rationaliste, c'est-à-dire de le mal interpréter.

Peut-être peut-on dire que ce qui s'exprime dans l'enseignement de Saint Thomas au sujet de la connaissance, c'est la structure d'espérance de

³⁵ Id., *Somme théologique*, op. cit., I-II, q. 31, a. 5 : « *Intellectus [...] penetrat usque ad rei essentiam* ».

³⁶ Nicolas DE CUES, *Apologia doctae ignorantiae*, 2, 20 : *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, introduction et traduction, notes et commentaires par Francis Bertin, Paris, Cerf, 1991.

l'existence humaine, structure essentiellement infixable : l'homme est un connaissant, dont on ne peut dire qu'il comprend ni qu'il « possède », mais non plus qu'il ne possède pas ; il ne possède *pas encore* ! Le connaissant est vu comme un *viator*, comme quelqu'un qui est en route. Cela signifie d'une part que ses pas ont un sens, qu'ils ne sont pas vains par principe, qu'ils s'approchent du but. Mais cela ne doit pas être pensé sans l'autre élément : tant que l'homme, en tant qu'existant, est « en route », la route de sa connaissance est interminable. Et répétons-le une fois encore : cette structure d'espérance de la connaissance qui cherche à connaître la nature des choses, cette structure d'espérance de la connaissance philosophique a son fondement en ceci, que le monde est créature (le monde et l'homme connaissant lui-même !).

Comme l'espérance, qui est plus proche du oui que du non, l'« élément négatif » dans la philosophie de Thomas d'Aquin doit ainsi être vu sur le fond d'une affirmation plus vaste. L'incognoscibilité de l'essence des choses est bien quelque chose d'inhérent au concept de la vérité de l'être ; mais elle signifie si peu inaccessibilité objective, obscurité des choses, que bien au contraire on peut dire ceci, qui paraît paradoxal : si les choses sont inconnaissables pour l'homme, c'est, en dernière analyse, parce qu'elles sont trop connaissables.

Ainsi, la phrase célèbre d'Aristote sur les yeux de l'oiseau de nuit, à qui échappe précisément la lumière la plus brillante (c'est ainsi, dit Aristote, que l'entendement humain se comporte vis-à-vis des choses les plus manifestes) – cette phrase, qu'il accepte d'ailleurs parfaitement, saint Thomas en a exprimé l'élément positif dans cette formule admirable : « *Solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae* ; même si l'œil de l'oiseau de nuit ne voit pas le soleil, l'œil de l'aigle, lui, le voit »³⁷.

³⁷ THOMAS D'AQUIN, *Sententia super Metaphysicam*, éd. Raymundi M. Spiazzi, Marietti, 1950, 2, I, n°286.

Actualité de la scolastique¹

Le titre même de cette étude implique – de façon délibérée – une *thèse* – à savoir : que la scolastique est quelque chose d'actuel, qu'elle importe à notre temps. Lorsque Nietzsche intitula « Considération inactuelle » son essai si stimulant sur les avantages et les inconvénients de l'historiographie, il avait bien raison de se juger au plus haut point actuel – ce qui signifie donc que l'inactuel peut être aussi actuel que l'actuel. Il peut sembler, à première vue, que nous jouions ici sur les mots² ; ce que nous voulons dire n'est en aucune façon obscur ni ambigu : actuel, en effet, n'est pas seulement ce qui correspond au « vouloir » et au « pouvoir » d'une époque, mais ce qui correspond aussi à ses « besoins » (et qui échappe peut-être à son « pouvoir »), – et aussi ce qui le « corrige » ; le refus opposé à un temps peut être de la plus haute actualité.

Mais de quelle sorte d'« actualité » s'agit-il dans notre contexte ? Qu'il soit permis de laisser pour le moment la question en suspens. Au terme de cette étude, on verra de toute évidence, du moins nous l'espérons, que la scolastique est actuelle en deux sens : et parce qu'elle s'accorde à notre temps de façon immédiatement positive, et parce qu'elle joue, par rapport à lui, un rôle correctif et salutaire, celui d'une fructueuse résistance.

Pour que cette thèse cependant se présente d'emblée avec quelque clarté, pour qu'on voie mieux ce qu'elle signifie, il faut, bien entendu, commencer par préciser ce que nous entendons par « scolastique ». La scolastique a été définie de tant de façons diverses qu'on ne s'étonne guère que tels historiens – comme, par exemple, Böhner et Gilson dans un ouvrage bien connu – renoncent à une tâche malaisée et se contentent d'une simple détermination de temps et de lieu. Il s'agit simplement, pour eux, de « la philosophie qui fut enseignée au Moyen Âge dans les écoles chrétiennes ». Nous refuserons pourtant cette facilité. Car il nous semble

¹ Traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, nov. 1961, n°166, p. 19-37 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte original n'est pas clairement référencé. La version traduite reprend une partie (le premier et le dernier chapitres) de l'ouvrage *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960), in *Werke in acht Bände*, édité par Berthold Wald, vol. 2 : *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 299-440, ainsi que l'article « Aktualität der Scholastik. Ein Rückblick » (1959), dans vol. 8.1 : *Miszellen*, Hamburg, Felix Meiner, 2005, p. 73-82.

² L'allemand juxtapose, on le sait, des termes tirés du latin et d'autres, de souche germanique, auxquels il donne un sens un peu différent. L'« inactuel » des *Considérations* nietzschéennes (qu'on rend quelquefois par « intempestif ») indique un mépris de la « mode », de l'« actualité » au sens journalistique. Ne disposant en français que d'un seul terme pour les deux mots allemands *aktuell* et *zeitgemäss* – nous avons reculé devant le néologisme « tempestif » –, il nous a fallu traduire de façon un peu libre, mais sans en trahir le sens, tout ce premier alinéa (Note du traducteur).

qu'on peut donner de la scolastique une définition beaucoup plus compréhensive. Non que mon intention soit ici d'ajouter une nouvelle formule à toutes celles qui ont été proposées ; mais, à partir des caractères mêmes que ces définitions mettent en lumière, parfois de façon excellente, on peut aboutir, me semble-t-il, à un ensemble de déterminations conceptuelles parfaitement utilisables et d'un caractère très pratique.

Contre la formule de Böhner, que je citais à l'instant, il n'y a, naturellement, rien à redire : parler de scolastique, c'est parler de la philosophie médiévale en Europe, mais le problème est d'abord de savoir ce qu'on entend par philosophie médiévale, et, tout simplement, par « Moyen Âge ». Il n'y a guère qu'une cinquantaine d'années qu'on peut répondre à cette question en toute liberté d'esprit, sans préjugé dévalorisant. De même qu'au temps où Goethe découvrait la cathédrale de Strasbourg il lui fallait encore se défendre contre les préventions liées au mot « gothique », l'expression « Moyen Âge » a gardé très longtemps un sens péjoratif. Littéralement, elle désigne, en effet, une période « intermédiaire » entre l'« Antiquité » et les « Temps modernes » (qui commencent à la Renaissance), une sorte d'« intérim » de mille années (entre 500 et 1500), un temps d'attente, dont l'apport propre serait négligeable. Nous n'en sommes plus là, Dieu merci, et nous pouvons maintenant nous interroger en toute impartialité sur la véritable structure du Moyen Âge.

Mais on ne détermine une structure qu'en en dessinant les limites. Pour saisir ce que le Moyen Âge présente de singulier et d'original, il faut considérer ce qu'il a de *distinctif*, les frontières qui le séparent et de ce qui le précède et de ce qui le suit : du pré-médiéval, c'est-à-dire de l'antique, et du post-médiéval, c'est-à-dire du moderne. En d'autres termes, il faut découvrir où se trouvent et le début et la fin de ce que nous appelons Moyen Âge et philosophie médiévale.

Comme terme initial, on peut admettre l'année 529. Bien entendu, ce n'est là qu'une date symbolique ; une époque ne commence pas à une date précise, mais il y a bien des raisons d'admettre, comme fin de l'Antiquité et comme début du Moyen Âge, cette année où Justinien ordonna la fermeture de l'École platonicienne d'Athènes, de cette « Académie » qui fonctionnait au même lieu et sous le même nom depuis neuf cents ans. C'est également la date que retient Hegel dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie* et qui, pour lui, correspond à « la ruine des établissements extérieurs de la philosophie païenne ». Mais cette même année vit aussi un autre événement, que Hegel passe sous silence : la fondation par saint Benoît du cloître du mont Cassin ; en cette année-limite de 529, au moment même où s'écroule un monde épuisé, c'est bien une nouvelle époque que signifie pareille fondation.

Par là même apparaissent deux traits distinctifs de ce que vont être le Moyen Âge et la philosophie médiévale. D'abord, à la philosophie païenne s'oppose une philosophie chrétienne. On ne peut guère concevoir d'opposition plus radicale ; elle l'est bien plus, par exemple, que celle qui sépare le platonisme du présocratisme naturaliste des Ioniens, ou le vitalisme stoïcien du vitalisme aristotélécien. C'est méconnaître tout ce que la philosophie médiévale a d'essentiel que de ne voir en elle que la « suite » de la philosophie antique ou simplement une nouvelle « phase » dans l'histoire de la pensée humaine. Ce qu'elle a d'incomparablement nouveau tient à la présence – entre Thalès, Héraclite, Socrate, Platon, les Stoïciens d'une part, la pensée médiévale, d'autre part, c'est-à-dire saint Anselme, saint Thomas, saint Bonaventure – d'un certain événement, non pas certes un événement dans l'ordre des concepts et des idées, non pas une découverte, l'invention géniale d'une nouvelle manière de comprendre les choses, mais un événement historique au sens le plus rigoureux du terme. Autrement dit, non point un événement qui concerne la façon dont on pense le réel, mais un événement situé au cœur même de ce réel – et qui, bien entendu, entraîne par la suite des modifications radicales dans la façon dont on pense le réel, dont on considère l'univers, dont on s'interroge philosophiquement sur l'existence du monde et sur l'existence de l'homme. Inutile d'insister davantage : cet événement est ce que, dans leur langage technique, les théologiens appellent l'*Incarnation*.

Pour définir de façon complète ce qui constitue spécifiquement le « médiéval » comme tel, il ne suffit pas néanmoins de parler de « philosophie chrétienne ». Clément d'Alexandrie, à plus forte raison, saint Augustin furent des philosophes chrétiens ; ni l'un ni l'autre cependant n'appartiennent encore au Moyen Âge ; ils restent des « Anciens », profondément marqués par le monde de l'*imperium romanum* et de l'hellénisme. D'autre part, il existe encore aujourd'hui une « philosophie chrétienne », et cependant, en ce qui me concerne par exemple, je refuserais avec la plus grande énergie la qualification de « médiéval ».

Le second caractère qui définit conceptuellement la philosophie médiévale – au-delà du fait chrétien – c'est encore la date symbolique de 529 qui nous le révèle, lui aussi. La fondation de saint Benoît peut signifier un effort de stabilisation dans cet immense trouble que nous appelons « migration de peuples ». Le mont Cassin domine de haut l'une des routes principales de cette migration. Dans les décennies où se situe cette fondation, on a pu assister à une transformation fondamentale du théâtre où se déroulait l'histoire occidentale, et cette transformation vaut aussi bien pour l'histoire spirituelle que pour l'histoire politique ou économique : les personnages même du drame ont changé. Les jeunes peuples du Nord et de l'Ouest européen ont submergé l'empire romain et s'y sont solidement établis. Au moment où les Vandales assiègent la ville épiscopale de saint

Augustin, en Afrique du Nord, l'auteur des *Confessions* est déjà un moribond. Mais ses successeurs vont avoir affaire à ces conquérants, qui sont tout disposés – la chose n'allait aucunement de soi – à « s'instruire », à s'approprier l'immense héritage de toute une culture, et cela dans la langue même des vaincus. Boèce, qui meurt quelques années avant la date symbolique de 529 (ou plutôt qui est supplicié, précisément dans son rôle d'intermédiaire entre l'ancien univers et le nouveau), Boèce, qui est né à Rome et a fait ses études à Athènes, traduit Platon et Aristote, en latin sans doute, mais *pour les Goths* (sous le roi Théodoric). Mais dans l'ordre spatial aussi, le théâtre de l'histoire se déplace ; à la place d'Athènes, d'Alexandrie, de Carthage, le centre de gravité devient la cour de Théodoric (Ravenne, Pavie, Vérone), plus tard celle de Charlemagne, ensuite Paris, Oxford, Cantorbéry, Cologne. Saint Thomas d'Aquin fut assurément un Italien du Sud, mais sa mère était normande, sa patrie était la Sicile des Staufen, et son père appartenait à la noblesse de cour qui entourait l'empereur souabe Frédéric II.

Je l'ai dit, les conquérants se disposent à « s'instruire », et cela non point dans leur langue maternelle, mais dans la langue de l'Empire qu'ils ont conquis ; il convient donc tout d'abord qu'ils apprennent cette langue même, le latin. Par là commence un apprentissage qui est historiquement sans exemple, une entreprise pédagogique d'une importance énorme et qui va se poursuivre pendant des siècles avec une énergie et une continuité extraordinaires. Ce qui est enseigné, c'est-à-dire intellectuellement approprié et assimilé, c'est toute la richesse de l'Antiquité, telle qu'elle a été entassée dans les chambres fortes de l'Empire romain – non seulement de la philosophie grecque et la sagesse politique de Rome, mais aussi toute la moisson théologique des Pères de l'Église. Bien entendu, toutes les époques, y compris la nôtre, connaissent des transmissions de culture ; mais cette appropriation de l'héritage antique par les peuples du Nord germanique présentait un caractère particulier : celui d'un *sauvetage* ; sans elle, cet héritage eut été tout simplement oublié, et, pour leur plus grande part, les connaissances accumulées par les Anciens eussent été perdues pour l'histoire à venir. Qui peut dire si nous posséderions aujourd'hui un accès à Platon, à Aristote, à saint Augustin – je ne dis pas une simple connaissance (nous n'en serions pas privés), mais une immédiate compréhension – au cas où ne se fût pas produit le patient labeur médiéval d'enseignement et d'exégèse ? Tel fut précisément l'apport de la scolastique ; oui certes, on peut l'affirmer, c'est précisément en cela que consiste la scolastique. Son nom même évoque l'idée d'« école » et c'est ce qu'elle eut de scolaire qui l'explique et la justifie. Sa tâche historique fut d'abord de mettre en ordre et de rendre accessible l'héritage du passé, d'en faire une matière d'enseignement – d'un double point de vue : celui du maître et celui de l'élève. Travail prosaïque de rangement, de classement,

d'organisation, et qui laissait peu de place à l'originalité de l'individu. Il suffit de lire un seul passage tiré d'Origène ou de Saint Augustin et de le comparer à un texte emprunté à saint Thomas ou à n'importe quel autre traité scolastique : la différence saute aux yeux. Les scolastiques ne cherchent pas la magie d'une communication immédiate de personne à personne ; ils écrivent des manuels scolaires. Mais n'est-ce pas l'unique moyen d'enseigner ? Puisque l'enseignement était alors la seule tâche que lui assignât l'histoire, comment la scolastique eût-elle évité d'être scolaire ? Si un essai se lit (en général) avec plus d'intérêt qu'une « Somme », cela ne tient pas seulement à ce que l'essai fait mieux ressortir la personnalité de l'auteur, mais aussi à ce que le fragment et son découpage « subjectif » paraît moins long et moins pesant qu'une encyclopédie, qui exige, non seulement de l'auteur, mais également du lecteur et de l'auditeur, plus longue haleine et plus patiente attention. Effectivement, tel est bien un autre trait caractéristique de la scolastique ; poussée par un effort intellectuel d'une vigueur sans égale, elle vise tout simplement à la *totalité*, à la totalité de la Révélation divine et de son interprétation théologique, et, en même temps, à la totalité de toutes les découvertes et acquisitions de la pensée humaine concernant le monde et l'existence. La prétention inouïe que recèle cette visée – c'est là un point qui me paraît d'une grande importance, parce qu'il a été souvent méconnu et que cette méconnaissance a provoqué de graves malentendus – ne signifie en aucune manière que l'auteur d'une Somme médiévale ait jamais cru que son œuvre contenait effectivement le tout de la vérité, mais simplement que cet auteur obéissait à un impératif, un impératif qui s'adressait à l'enseignant comme à l'enseigné : celui qui veut connaître le tout de la vérité, celui qui veut participer à ce tout n'a le droit de rien laisser de côté, qu'il s'agisse d'une découverte due aux Grecs ou aux Arabes, ou d'une vérité d'origine directement divine, venue de l'Écriture ou de la sainte Tradition.

La place me manque ici pour insister davantage sur cette esquisse du Moyen Âge et de sa philosophie, la scolastique médiévale ; mon dessein n'était au reste que d'en indiquer les limites *a parte ante*, ce qui la distingue de l'Antiquité. Mais il suffira de jeter un regard d'ensemble sur tout ce qui vient d'être rappelé ou allusivement évoqué pour être tout à fait convaincu que tout cela, cette manière médiévale de philosopher appartient – du moins selon toute apparence – à un passé parfaitement révolu. C'est à ce point du débat qu'il nous faudra introduire, pour la justifier, notre thèse concernant l'« actualité » de la scolastique.

Rappelons d'abord les éléments dont se compose le tableau d'ensemble de la philosophie médiévale. Le premier d'entre eux est que des peuples historiquement jeunes, venus du Nord et de l'Ouest européens, ont entrepris, par un apprentissage méthodique, de s'approprier et de faire passer dans leur propre substance le double héritage, païen et chrétien, de

l'Antiquité. Le deuxième élément nous a été fourni, d'entrée de jeu, par la fondation, en 529, du premier monastère bénédictin : le champ clos qui sert de cadre à toute la vie intellectuelle du Moyen Âge est celui de l'Église – le cloître d'abord, puis l'école cathédrale, plus tard, avec ses privilèges pontificaux, l'Université. À ce deuxième s'apparente et s'ordonne directement un troisième élément : non seulement, à cette époque, la philosophie est à peu près exclusivement affaire de moines et de clercs, mais son contenu et ses fins sont avant tout théologiques, et il s'agit bien, en ce sens particulier, d'une « philosophie chrétienne ».

Si tels sont, par conséquent, les traits essentiels de la philosophie médiévale, de la scolastique, ne doit-on pas conclure qu'elle appartient entièrement au passé, non seulement en fait, mais, pour ainsi dire, en droit et de toute nécessité ? N'est-il donc pas (pour ne pas dire plus) invraisemblable que l'un quelconque de ces éléments puisse receler quelque chose comme une « actualité de la scolastique » ?

Regardons-y cependant de plus près. Et commençons cet examen par le trait à propos duquel notre thèse peut sembler la plus paradoxale. Une situation historique dans laquelle la simple appropriation – par voie d'enseignement – d'un héritage culturel puisse avoir un sens, voilà ce qui semble fondamentalement périmé, totalement révolu. Une attitude de pur apprentissage scolaire, une simple tâche de triage, de mise en fiches et d'organisation du savoir préalablement acquis, c'est ce qui semble avoir perdu toute actualité – et même toute signification – dès le moment où cette appropriation fut menée à son terme. Dès lors, des questions tout à fait nouvelles se posaient, qui exigeaient réponse ou, du moins, réflexion ; ces questions, les hommes les rencontraient dans le monde de leur propre expérience et ils ne pouvaient en venir à bout que par leurs propres forces ; ne devenait-il pas de moins en moins important, voire simplement sans objet, de ne s'attacher qu'à un savoir déjà acquis ? D'autre part, il fallait bien s'attendre à ce que l'organisation si profondément institutionnalisée des écoles médiévales eût grand peine à renoncer aux procédés dont elle avait jusqu'alors usé dans l'unique dessein de recueillir un savoir antérieur ; il était à prévoir qu'on s'efforcerait de conserver les habitudes acquises, qu'on continuerait à recevoir un enseignement transmis par voie d'autorité, alors même que, depuis longtemps déjà, de nouvelles découvertes, dues à une activité propre d'investigation, jouaient un rôle de plus en plus essentiel. On peut bien le dire, encore qu'elle s'explique parfaitement, c'est à cette attitude de refus, à cet immobilisme, que la philosophie médiévale doit sa perte. De cette « technique » qui caractérise le Moyen Âge – l'« appropriation d'un savoir hérité » – que peut-il donc rester aujourd'hui qui soit encore « actuel » ?

Je répondrai qu'en chaque temps l'homme se trouve dans une telle situation qu'il est nécessairement confronté à un ensemble de vérités

transmises, dont la richesse ne lui est accessible qu'à condition qu'il les « apprenne », c'est-à-dire qu'il commence par les faire siennes grâce à une attitude purement réceptive qui, dans sa première phase, ne fait place à aucune critique. On me permettra d'évoquer, à cet égard, une expérience que j'ai faite en Amérique. Je songe à une entreprise qui peut fournir matière à ample réflexion, celle des *Great Books* que publient depuis plusieurs années les grands centres culturels américains. Ces « grands livres » correspondent, en principe, à tout l'« héritage » de l'humanité, à son « trésor », à ce minimum de savoir qui mérite d'être acquis et qu'il est nécessaire d'acquérir. Il s'agit des ouvrages pour ainsi dire « canoniques » de la tradition humaine (et d'abord occidentale) : Homère, Platon, Aristote, Virgile, Plotin, saint Augustin, saint Thomas, Dante, Shakespeare, Goethe, Dostoïewski, etc. En Amérique on considère ce genre de choses d'un cœur si léger que nous avons par instants froid dans le dos. Je me rappelle, par exemple, une anthologie de la *Poétique* d'Aristote, publiée par la *Great Books Collection* de Chicago, dont la jaquette portait cette question inattendue : *Why see sad movies?*, c'est-à-dire « Pourquoi voit-on des films tristes, des films qui finissent mal ? Telle est la question entre beaucoup d'autres – à laquelle on trouvera réponse dans la *Poétique* d'Aristote, singulièrement au chapitre sur la tragédie et la *catharsis*. » Pareille naïveté prête d'abord à sourire. Mais ensuite on se souvient qu'il est impossible de transmettre un enseignement quelconque si on ne consent – bon gré mal gré – à se situer au niveau même où se trouve la personne à instruire. Pour ce qui est de l'expérience des *Great Books*, on peut naturellement, dans le détail, y trouver fort à redire ; dans l'ensemble on aurait tort cependant de ne pas lui rendre justice. Comment le Nouveau Monde disposerait-il durablement de la riche tradition occidentale si elle ne lui était enseignée d'abord d'une manière ou d'une autre ? Or, c'est bien d'une nécessité du même genre que naquit, sous son aspect d'entreprise scolaire, la scolastique médiévale. Nous nous retrouvons aujourd'hui non pas seulement devant un problème du même genre, mais en présence de la même « problématique », avec les mêmes difficultés – depuis celle de la traduction, toujours sujette à caution, sinon déjà en soi impossible, jusqu'à celle du choix, c'est-à-dire de ce qu'il faut laisser de côté, et surtout de la simplification, qui est peut-être une question insoluble. Qui dit enseignement dit toujours simplification, mais où commence la simplification impardonnable ? Ne laisse-t-on pas échapper l'essentiel de la *Poétique* d'Aristote dès lors que, dans une traduction de morceaux choisis, on se situe au niveau des amateurs de cinéma ? Mais on peut se demander, de la même façon, ce qui subsiste de l'œuvre immense et si variée de saint Augustin lorsqu'on la réduit à quelques centaines de propositions, sélectionnées d'un simple point de vue pédagogique. Or, en réalité, le célèbre *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard n'est rien d'autre qu'un

pareil *Digest* augustinien, un *Digest* qui a constitué, pour des siècles, le manuel de théologie par excellence ! Les mêmes problèmes se posent aujourd'hui. Et, dans le cas des *Great Books* américains, une autre analogie s'impose avec la scolastique médiévale, dans la mesure où, sans méconnaître les inconvénients d'une méthode assurément contestable, on les a, dans les deux cas, délibérément acceptés, d'un cœur peut-être un peu léger, tout simplement parce qu'il s'agissait d'une nécessité vitale et qu'il n'existait aucun autre moyen d'instruire ceux qui doivent être instruits.

Mais, en vérité – nous l'avons déjà rappelé – c'est toujours et partout que s'impose la tâche de maintenir présent l'héritage traditionnel, le trésor de connaissances qui méritent et qui exigent d'être enseignées, non pas seulement à une petite élite, mais à des couches aussi étendues que possible de la communauté humaine. Et, lorsqu'après avoir eu sous les yeux l'exemple de ces étudiants américains – dont la spécialité, notons-le bien, peut être de tout autre sorte, anglais, psychologie, économie politique, etc. – à qui ces méthodes « scolastiques », qui nous paraissent si insuffisantes, ont permis cependant, par l'intermédiaire, il est vrai, de traductions, d'acquérir une certaine familiarité avec l'*Éthique à Nicomaque*, avec la *Somme théologique*, avec les *Pensées* de Pascal, on se retrouve ensuite dans nos Universités européennes, on n'hésite guère à penser que – submergés comme nous le sommes par une information scientifique que certes nous n'avons pas accumulée de bon cœur mais que personne parmi nous ne réussit à dominer – chez nous aussi pareille « scolastique » serait un des rares moyens qui nous restent pour conserver, accessible au savoir et présent au regard, ce fonds de sagesse, ce trésor qui est tout simplement la nourriture vitale de l'homme occidental.

Au reste, la même question se pose aussi pour l'héritage culturel des peuples non-occidentaux, particulièrement pour ces civilisations de l'Extrême-Orient avec lequel nous ne sommes entrés d'abord en contact que par les voies de la colonisation ; tout ce très riche savoir concernant l'homme, toute cette riche interprétation philosophique du réel, s'il est vrai qu'il nous soit possible de les faire nôtres, de les assimiler, de les dominer, est-il pour cela d'autres moyens que le recours à ces méthodes « scolastiques » ? Si cette tâche est restée jusqu'ici l'apanage d'un petit groupe de spécialistes ou de quelques dilettantes curieux d'ésotérisme, les causes sans doute en sont multiples, mais l'une d'elles est assurément que nous avons désappris à apprendre.

Ayant ainsi montré que la scolastique, en tant que méthode d'appropriation d'un héritage culturel, n'a rien perdu de son actualité, envisageons maintenant le deuxième des caractères que nous avons retenus pour définir la scolastique médiévale : son insertion organique *dans le cadre de l'Église*. Plus encore que le premier, c'est là un trait qui semble appartenir à un passé bien révolu, un trait, pourrait-on dire,

« spécifiquement médiéval ». Ce n'est point un hasard si Boèce, qui fut le dernier des Romains et qu'on a qualifié aussi de premier des scolastiques, fut en même temps le dernier et l'unique écrivain non-ecclésiastique qu'ait connu la philosophie médiévale. Cassiodore, son disciple et son compagnon, comme lui romain de naissance, chargé comme lui de hautes fonctions politiques à la cour de Théodoric, roi des Goths, abandonne le monde en pleine maturité et se retire dans le cloître qu'il a fondé lui-même à Vivarium, en Italie du Sud, non sans transporter avec lui, il est vrai, sa très riche bibliothèque. Pour qu'un héritage culturel se transmette de génération en génération, point ne suffit – c'est là une vérité valable à toutes les époques – qu'il existe des professeurs aptes à se procurer un auditoire, ni des élèves désireux et capables d'accueillir ce qui leur est enseigné, de le conserver, de l'enrichir – une autre condition s'impose aussi : l'« école », c'est-à-dire, au sens étymologique du mot *scholè*, le « loisir » – un asile de loisir, un « espace libre » au cœur de la société humaine, protégé contre les buts et les exigences de la *praxis*, un lieu où cesse de se faire entendre l'appel pressant des besoins vitaux, un enclos où l'homme échappe à toute sollicitation, où il n'ait d'autre tâche que d'instruire et de s'instruire, d'autre soin que celui de « la vérité et elle seule », où jamais il n'ait à se demander : « Comment *faire* ceci ou cela de la façon la plus adéquate ? », mais seulement : « Comment les choses *sont-elles* ? Qu'en est-il du réel dans son ensemble, et que signifie notre propre existence ? » Pareille « immunité », pareil « royaume de la liberté » peut se réaliser, sociologiquement parlant, sous maintes formes. L'école de Platon, dans les jardins d'Academos, cette « Académie » justement dont le décret de 529 devait fermer les portes, n'a pu vivre, à son époque de grandeur, et garantir sa liberté, que grâce aux subsides d'une classe aristocratique dont la richesse se fondait sur l'esclavage. On ne doit pas oublier cependant un autre trait, dont on fait aujourd'hui trop rarement mention : l'Académie platonicienne était aussi une *association culturelle*, qui se réunissait à dates fixes pour offrir des sacrifices, une société religieuse qui assurait à ses membres cette liberté dont nous venons de parler, cette indépendance par rapport aux exigences de la vie quotidienne. À l'époque des migrations de peuples, on conçoit qu'il fut devenu fort malaisé de se procurer et de garantir un tel « espace libre ». Sans doute la cour de Théodoric a bien été, entre autres, l'équivalent d'un tel asile. Mais une fondation de ce genre manquait au plus haut point de toute promesse d'avenir. En fait, il ne s'agissait guère que d'une barricade de chariots, qui ne pouvait assurer que provisoirement un abri où l'on pût reprendre haleine. Il est vrai que Boèce, qui allait mourir à un moment (525) où le règne de Théodoric était encore dans tout son éclat, put s'imaginer jusqu'au bout que la fondation du royaume gothique assurerait à l'Empire romain une solide garantie de survivre. Mais déjà Cassiodore, collègue et disciple de Boèce, dut renoncer à pareille illusion ; une

génération après la mort de Boèce, il ne restera plus rien du royaume de Théodoric. C'est dans cette période d'infinie confusion que Cassiodore se retire dans un asile de type nouveau, celui dont saint Benoît a donné le modèle. Après lui, la vie intellectuelle, culturelle, philosophique et théologique pénètre dans l'enceinte du monastère, dans ce domaine dont la liberté a pour garante l'organisation même d'une société religieuse fondée sur le renoncement (mais aussi, bien entendu, sur le respect que le « sacré » impose aux puissances temporelles). Comme l'a dit Jean Adam Möller, « bon gré mal gré, il nous faut bien reconnaître qu'en ce temps-là aucune plante n'acceptait plus de prospérer qu'à condition d'être semée et de grandir à l'ombre du cloître ». Au reste la « cellule » monastique n'était pas si étroite qu'on l'imagine souvent ; elle faisait place, non seulement à la Bible et aux Pères, mais également à Platon, à Aristote, à Cicéron, à Sénèque, plus tard aux grands Arabes (c'est l'abbé de Cluny qui fera traduire le Coran pour la première fois) ; et, si nous sommes aujourd'hui en mesure de lire des textes aussi peu édifiants que les comédies de Plaute et de Térence, c'est uniquement parce qu'elles furent sauvées et transmises grâce au travail accompli dans les *scriptoria* du Haut Moyen Âge. Tout cela est bel et bon, mais on dira peut-être – et je le dis moi aussi – que tout cela reste typiquement « médiéval ». Cette entrée de la vie culturelle dans la cellule monastique, voilà un fait historique qui appartient à un passé bien révolu. Et il est bien symbolique que Guillaume d'Ockham, qui, à beaucoup d'égard, représente la *fin* du Moyen Âge, ait accompli précisément une démarche exactement inverse de celle de Cassiodore : qu'il ait quitté sa cellule de moine pour s'établir à la cour d'un Empereur germanique. Avec lui, la philosophie recommence à s'installer dans le « monde ». Situation à laquelle nous sommes à présent si habitués que nous avons peine à concevoir qu'elle n'ait pas toujours existé. Si nous envisageons les choses dans cette perspective, comment pourrions-nous donc parler d'une « actualité » du Moyen Âge ?

On me permettra cependant de faire observer qu'en cherchant refuge dans les cadres du monastère et de l'Église, le Moyen Âge, la scolastique cherchaient réponse à une question qui se pose à toutes les époques et à laquelle nous devons, nous aussi, trouver une réponse. Cette réponse, bien entendu, ne sera pas celle du Moyen Âge. Il reste qu'un homme comme T.S. Eliot a justement soutenu qu'un renforcement de la vie monastique (*monastic life*) serait aujourd'hui souhaitable et nécessaire afin que, dans l'asile du cloître, « à l'abri du flot de la Barbarie extérieure » (je cite Eliot), les hommes qui vivent dans le monde puissent recevoir une formation philosophique qui représente « autre chose pour eux qu'une préparation à l'exercice de fonctions publiques ou qu'un simple moyen d'augmenter leurs capacités techniques et leur chance de réussite sociale ». Cette suggestion de T.S. Eliot, je le dis tout net, me paraît utopique. Et je doute que son auteur

se soit fait, lui-même, à cet égard, beaucoup d'illusions. Qu'elle ait pu cependant être énoncée de façon sérieuse, c'est là un signe manifeste, me semble-t-il, de la difficulté extrême où nous nous trouvons aujourd'hui pour fournir une réponse, à la fois moderne et pratiquement satisfaisante, à la question de cet « espace libre » sans lequel on ne saurait concevoir l'existence d'aucune culture proprement dite et, tout d'abord, d'aucune réflexion philosophique portant sur le tout du réel. Notre embarras est grand lorsque, dans ce monde moderne qui est centré sur le travail, nous nous mettons en quête d'un « asile » où puisse prospérer la *theoria*, entendue au sens plein et fort du terme, c'est-à-dire le soin de « la vérité et elle seule », hors de toute servitude pratique, qu'elle soit politique, économique, technique, voire confessionnelle. Ce qu'on dénonce comme politisation de l'Université n'est qu'un symptôme d'un mal beaucoup plus général : le dépérissement croissant, la disparition progressive de toute relation désintéressée avec la vérité, et aussi de tout vrai colloque, singulièrement de toute controverse publique de caractère exclusivement objectif. Soit, dira-t-on sans doute, vous avez mille fois raison, mais, dans cette situation, que pourrions-nous gagner à nous retourner vers la scolastique ? À cet égard la forme d'organisation de l'Académie platonicienne ou des cercles d'érudits qui vivaient dans les Cours de la Renaissance n'est-elle plus « actuelle » que celle de la scolastique médiévale ? L'objection peut sembler pertinente. Et cependant on me permettra bien de répondre que la signification exemplaire du Moyen Âge est incomparablement supérieure. (En parlant ici de signification exemplaire, je songe à l'existence d'une institution qui peut servir de modèle, mais qu'il ne s'agit pas simplement d'imiter ou de répéter.) Or, si la manière dont le Moyen Âge a entrepris de rechercher la vérité dans un cadre *sacral* me paraît incomparablement exemplaire, c'est précisément parce que les États modernes, avec leurs tendances totalitaires et fondés comme ils sont sur le primat du travail, ne reconnaissent aucune puissance divine et par conséquent – pour la première fois dans l'histoire – ne respectent aucun domaine sacré, inviolable, et parce que cette attitude radicalement négative à l'égard de tout « espace libre » peut provoquer des réactions qui, comme la « république des lettrés » dans la période des « Lumières », ne se fonderaient que sur des bases humanistes et qui ne seraient pas les plus profondes, tandis qu'au contraire la seule prise de position qui puisse écarter effectivement pareille menace ne peut être – s'il en est une – que celle qui se nourrit aux sources réellement *ultimes* de l'être – en d'autres termes, parce qu'une situation de cet ordre, un asile ontologiquement « sacral », est seule en mesure de garantir une véritable liberté intérieure, et, finalement, parce que, hors du christianisme, on chercherait en vain une telle sacralité, du moins dans le cadre de notre civilisation occidentale. S'il en est bien ainsi, s'il est vrai, par conséquent,

qu'aujourd'hui, comme au temps de la scolastique, toute recherche de la vérité (concernant le tout du monde et le tout de l'existence) renvoie nécessairement à cet « espace libre » que constitue et que garantit la « Chrétienté », on voit tout aussitôt quelle immense exigence s'impose aujourd'hui à cette Chrétienté, puisqu'il lui appartient précisément – de même qu'elle fonda au Moyen Âge Saint-Gall ou Cluny, l'école cathédrale de Notre-Dame, d'où devait sortir l'Université de Paris – de créer et d'entretenir un « asile » intellectuel qui échappe à toute ingérence intéressée (fût-ce celle d'une politique confessionnelle), un espace véritablement « libre », assez vaste et conçu dans un esprit assez large pour que puisse y trouver aisément refuge tout ce qui se réalise aujourd'hui, à travers le monde entier, dans tous les domaines de la vie culturelle, concernant la recherche – et également la découverte – de la vérité.

Il nous reste, pour terminer, à considérer le troisième élément caractéristique de la scolastique, c'est-à-dire le fait qu'elle n'ait pas seulement trouvé, pour ainsi dire, sa « localisation » dans le champ clos de l'Église, mais que la philosophie scolastique ait largement emprunté ses thèmes à la théologie, qu'elle se soit développée sous l'impulsion de la théologie, que la théologie l'ait marquée de son empreinte, autrement dit que ce soient des questions théologiques qui aient mis en branle la scolastique et qui l'aient tenue en haleine, par exemple ces problèmes trinitaires qui ont réellement fasciné les théologiens durant des siècles, de Boèce à Abélard. Une fois de plus, on répondra que tout cela appartient à un passé bien révolu. Non seulement c'est un fait qu'en général les philosophes ont cessé aujourd'hui d'être en même temps des clercs et des théologiens, mais, surtout, il est clair que, pour la philosophie vivante, les problèmes théologiques ont aujourd'hui beaucoup moins de valeur stimulante que la physique moderne, que la psychologie des profondeurs, que les recherches concernant l'évolution, voire simplement que l'expérience immédiate de l'histoire en train de se faire. Ainsi semble-t-il bien que, considérée sous son aspect de « philosophie chrétienne », la scolastique soit hautement inactuelle – et encore n'avons-nous rien dit de ce que signifierait l'injonction faite aux philosophes contemporains de reconnaître le primat de la théologie !

Ici encore ces arguments paraissent à première vue d'un poids très décisif. Ils reposent sur un inventaire des faits qui semble tout à fait indiscutable. À cet « assurément », il faut néanmoins opposer un « mais ». Il est vrai que ce « mais » ne saurait toucher, je crois, que les chrétiens. Celui qui n'est pas convaincu, ou – plus exactement – qui ne *croit* pas que, par la personne du Christ, un enseignement fut donné aux hommes, ou, du moins, leur fut rendu plus accessible – un enseignement qui porte sur le tout du monde et de l'existence (et qui, par conséquent, par définition même, concerne formellement la philosophie) – un enseignement qui, en outre,

fonde sa validité sur une revendication de vérité supra-humaine – celui qui refuse ces présupposés, et donc le non-chrétien, rejettera nécessairement, en bonne logique, l'idée et jusqu'au terme de « philosophie chrétienne », où il ne verra rien d'autre qu'un non-sens. Et c'est, bien entendu, d'entrée de jeu, une entreprise vouée à l'échec de prétendre lui faire saisir ce que la scolastique peut avoir aujourd'hui d'« actuel ». Mais, pour qui admet, au contraire, ces présupposés, pour qui est, en conséquence, parfaitement convaincu qu'il existe, non seulement une vérité sue, mais aussi une vérité crue, l'une et l'autre également vraies, c'est-à-dire renseignant toutes deux, de façon effective, sur ce qui est, montrant et dévoilant toutes deux le réel, il devient tout aussitôt impossible de conserver séparées ces deux sources d'enseignement, portant l'une et l'autre sur un seul et unique univers, celui qui s'offre à notre regard, sur une seule et unique existence humaine. Dès lors il est nécessaire qu'on les pense ensemble – ou, du moins, qu'on s'y efforce, pour autant qu'il appartienne à l'homme de puiser les forces dont il se nourrit dans l'inépuisable richesse de l'énergie qui donne essor à la vie de l'esprit, c'est-à-dire d'exister en s'affrontant à ce qui ne constitue rien de moins que la totalité de ce qui lui est accessible. (Vivre selon l'esprit n'est rien d'autre, en effet, qu'exister au sein de la réalité tout entière et, sans en rien laisser de côté, affronter simplement tout ce qui existe).

Par là se trouvent exclus, non pas seulement ce qu'on pourrait appeler une comptabilité – ou, du moins, un essai de comptabilité – en partie double (cette comptabilité en partie double qui, depuis la fin du Moyen Âge est un trait caractéristique de l'homme, y compris le chrétien, mais, en fait, l'expérience a prouvé, de maintes manières, que l'homme ne peut pas vivre comme si ce qu'il croit restait sans relations avec ce qu'il sait ; effectivement, de ces deux sources, il n'a mis qu'une seule en valeur, soit, dans une perspective surnaturaliste, la vérité crue, ou bien, dans une perspective naturaliste, la vérité sue) – non seulement, dis-je, cette coupure entre les deux domaines, mais, tout autant, un concordisme hâtif et illusoire. Penser ensemble, c'est d'abord ne rien laisser de côté, c'est s'efforcer d'obtenir à tout prix une unité de la pensée, une formule unique concernant l'univers, un système clos de vérité.

À ce point de notre démonstration il nous faut revenir sur la notion scolastique de « Somme » et, avant tout, sur la plus importante de toutes les *Sommes*, la *Summa theologiae* de saint Thomas. On se méprendrait du tout au tout sur cet immense ouvrage si on ne voyait en lui qu'une forme anticipatrice des grandes philosophies systématiques d'inspiration rationaliste – dans le style, par exemple, de Fichte ou de Hegel. Assurément, à toutes les pages de la *Somme*, le souci apparaît de ne rien omettre de tout ce qui est réel et vrai. Saint Thomas vise à la « totalité », et il n'est rien, pour lui, qui n'appartienne à cette totalité. Mais pas une seule syllabe chez lui ne suggère qu'il se prétende en possession définitive de cette totalité. Dans

cette *Somme* que son auteur, on le sait, a voulue accessible aux simples débutants, dès la première proposition du *De Deo*, il déclare : « Ce que Dieu est, nous ne le savons pas. » Et il répète à maintes reprises que finalement l'essence même des choses nous reste inaccessible. Et c'est précisément parce qu'il était convaincu que le monde est insondable (insondable non en ce sens qu'il serait plein de contradiction et d'obscurité, mais en raison, au contraire, de cet excès de lumière qui est aveuglant pour notre faculté limitée de connaissance) que saint Thomas, un beau jour, vers la fin de sa vie, laissa tomber la plume. La plus grande *Somme* scolastique est restée inachevée, non point parce que son auteur serait mort à la tâche, mais – ce qui est tout différent – parce qu'il a expressément renoncé à la poursuivre.

Au reste, l'œuvre de saint Thomas est loin de se limiter à la *Somme* ; il a laissé, entre autres, une série de très importants traités réunis sous le titre de « *Questions disputées* ». Et l'on peut bien penser que c'est là, plutôt que dans la *Somme*, qu'il faut chercher le véritable saint Thomas. Malgré tout ce que je viens d'en dire, la *Somme* nous semble aujourd'hui comme écrite par un homme qui jette un regard d'ensemble dans une vaste salle lumineuse, pleine de trésors inépuisables mais parfaitement bien rangés, tandis que notre expérience actuelle du monde évoque plutôt la situation d'un homme qui, abandonné au fond de la mer dans une cloche de plongée, aussi loin que porte le faisceau de son projecteur, tâche de discerner, de façon plus ou moins claire, ce qui peut ressortir à ses yeux sur un fond d'insondables ténèbres. Dans ces conditions, comment se pourrait-il qu'on se fit du réel une image qui prendrait la forme d'une unité refermée sur elle-même ? En cherchant à rassembler hâtivement la variété des aperçus sous une sorte de figure achevée – par exemple en y adjoignant simplement un aspect « religieux » ou « chrétien », – on détruirait peut-être par-là même toute possibilité de s'ouvrir au tout. Or c'est à cela justement – à ce regard toujours librement et pleinement ouvert sur le tout, sans aucun empêchement artificiel, toujours tendu à « sauver » l'image d'un monde dont la nature fondamentale exige, malgré tout, de constituer une unité – c'est à cela que visent les *Questions disputées* de saint Thomas et, plus généralement, toute *disputatio*, c'est-à-dire cette discussion ordonnée qui fut l'un des caractères distinctifs de la scolastique : une façon de vider les débats qui, tout en faisant place à la polémique, reste cependant un véritable colloque, où chaque interlocuteur demeure infiniment accueillant pour les positions de l'autre, qui n'exclut aucun thème, aucun argument, aucun adversaire – et qui, finalement, plutôt que d'aboutir, en général, à des conclusions définitives, débouche sur une ouverture à l'infini des voies de la connaissance. Il y a de fortes raisons de penser que précisément, à un bien plus haut degré que dans les performances individuelles des auteurs de grandes *Sommes*, c'est à travers les *Disputationes* médiévales qu'on a vu justement se manifester l'orientation vers le tout de la vérité, l'universalité

de la volonté de connaître. Et c'est là, je crois, l'une des raisons les plus notables de cette « actualité » qu'il faut attribuer à la scolastique. Il convient, pour conclure, d'en dire encore un mot rapide.

Il ne s'agit pas, bien entendu, des formes extérieures de la *disputatio*, ces formes que d'ailleurs la grande scolastique a su mener au plus haut degré d'achèvement et de perfection. Ce qui est décisif, c'est l'esprit même de la discussion, qui a laissé sa marque sur ces formes mais qui n'est pas lié, bien entendu, à telle ou telle structure externe, puisque ces formes, inversement peuvent exister – et ont effectivement existé – sans l'esprit. Avec cela, on ne doit pas sous-estimer l'importance des règles du jeu telles que le Moyen Âge a su les formuler, par exemple celle qui interdisait au disputeur de répondre immédiatement à une objection, qui lui imposait, au contraire, de commencer par répéter dans son propre langage l'argument de l'adversaire et de s'assurer auprès de lui que telle était bien sa pensée. Qu'on imagine un seul instant ce que signifierait aujourd'hui la remise en vigueur de pareille règle (avec disqualification automatique de quiconque y contreviendrait) ! On peut à peine se représenter à quel point s'en trouverait clarifiée l'atmosphère des discussions publiques. Dans cette petite règle de rien du tout apparaît déjà, pour une bonne part, l'esprit qui domine toute la *disputatio* scolastique : une attitude de totale ouverture, exclusive de tout égocentrisme, une ouverture à la totalité du vrai, cette totalité dont on sait bien qu'elle dépasse les capacités de saisie dévolues à l'individu, et c'est justement pourquoi chacun s'adresse à l'autre, sans excepter l'adversaire, se fait un devoir et une règle de l'écouter, non point pour obéir à un vague impératif de discrétion, mais par volonté de saisir le réel tel qu'il est, avec le maximum possible de pureté et de richesse. Au reste cette attention pour l'interlocuteur ne se nourrit pas seulement du souci de connaître le réel ; elle implique également, à l'égard du partenaire, un respect de sa dignité et même – disons davantage – un sentiment de gratitude, de gratitude pour l'accroissement de savoir que signifie aussi l'erreur. C'est Saint Thomas qui a écrit cette phrase pleine de grandeur : « Il faut les aimer tous les deux, celui dont nous partageons l'opinion et celui avec qui nous sommes en désaccord, car tous les deux ont fait effort pour découvrir le vrai et par-là même ils nous ont, tous les deux, rendu service. » Mais, bien entendu, « disputer » ne signifie pas seulement que j'écoute ; cela signifie aussi que je parle, et – c'est là le point essentiel – que je m'adresse au *partenaire*, c'est-à-dire que je lui parle de telle sorte que, grâce à ce que je lui dis, le réel tel qu'il est devienne plus clair pour lui. Ici encore, les deux éléments se conjuguent, respect pour la vérité des choses et respect pour la personne du partenaire. Disons plus : celui qui participe à une *disputatio* s'est par-là même déclaré disposé à « se présenter à l'appel », à parler et à répondre, par exemple, non seulement aux objections et aux ripostes de l'adversaire, mais aussi à toute question qui exige des éclaircissements.

C'est dire que l'usage arbitraire d'une terminologie individuelle contredit à l'esprit d'une véritable discussion. Aussi bien, ce qui rend fâcheuses des phrases comme celle-ci, écrite par un philosophe contemporain : « En tant qu'écrin du néant, la mort recèle l'être », c'est moins la difficulté qu'on peut avoir à la comprendre que, bien plutôt, l'attitude de défense que, par son ton même, elle suggère, ce refus qu'elle oppose d'avance à toute demande d'explication, conformément à une maxime qui en impose fort et qui n'est au fond que pure vanité : « Il est indigne de soi de commenter sa propre pensée. » La chose est claire : à mesure que pareille attitude devient plus caractéristique de la littérature philosophique, l'esprit de la *disputatio* scolastique retrouve de plus en plus d'actualité, au sens où tout correctif est actuel.

Il semble bien que saint Thomas ait considéré l'esprit de la *disputatio* comme l'*esprit de l'Université* – de cette Université qui est, elle aussi, une création de la scolastique. Dès le temps des Universités médiévales, il était exclu déjà que l'universalité du savoir pût se réaliser et se vivre sur un mode tel que les étudiants et même les professeurs fussent en mesure d'en acquérir une véritable « vue synoptique ». À cet égard, pas plus que nos Universités actuelles, l'Université du Moyen Âge n'était réellement le siège d'un *studium generale*. Mais elle faisait place à la *disputatio* et par là, comme on l'a dit, à la réalisation d'une universalité, dans la mesure où cette forme de colloque impliquait, à tout le moins, une ouverture explicite au tout de la vérité. On peut se demander si l'absence tant déplorée d'une vue d'ensemble, fût-elle simplement schématique, n'a pas pour véritable cause la disparition des *disputationes*, de ces colloques disciplinés qui furent précisément conçus pour se tenir à l'intérieur des Universités. Bien entendu, je ne songe pas ici à des conversations entre spécialistes, sur des sujets qui n'intéressent qu'eux, mais bien plutôt à des conversations sur des objets qui concernent l'« homme en général », et qui – selon toute attente – ne cessent de poser de nouveaux problèmes aux chercheurs individuels et de prêter, par conséquent, à de nouvelles discussions. Un colloque de ce genre, entre représentants de diverses disciplines et de diverses Facultés (portant, par exemple, sur ce que signifie la tradition, sur ce qui rend possible la liberté, sur le rôle de la théologie, sur la situation spéciale de l'homme, etc.), la gymnastique intellectuelle qu'impose la discipline requise par de tels entretiens lorsqu'on leur reconnaît le caractère d'institutions obligatoires – voilà ce dont l'importance, au demeurant, dépasse de beaucoup les cadres de l'Université. Nous avons déjà noté à quel point l'atmosphère des discussions publiques se trouverait assainie si l'on prenait en considération les règles bien déterminées qui valent pour la *disputatio*. Il peut sembler à première vue qu'il s'agisse là d'un vœu parfaitement utopique. Mais lorsqu'on s'interroge sur les raisons qui ont entraîné l'irréversible dégénérescence de la discussion publique, il est

assez tentant de penser que ce qui nous fait défaut, c'est peut-être la présence d'un « modèle » jouant le rôle de norme, d'un exemple capable de persuader et de s'imposer – celui de la *disputatio*, là précisément où elle devrait trouver place : à l'Université.

Mais, en réalité, si tout ce qu'on vient de dire fait bien ressortir, je l'espère, le caractère exemplaire et l'actualité de la scolastique médiévale (la résolution énergique avec laquelle enseignants et enseignés s'assimilent et conservent sous le regard de leur esprit l'ensemble des vérités acquises qui méritent d'être sues et qu'il est indispensables de savoir, – l'intrépide assurance avec laquelle la recherche de la vérité s'installe solidement dans le seul « espace libre » qui puisse en garantir l'indépendance par rapport à toute ingérence qui nuirait à son objectivité – l'attitude décidée d'ouverture à la totalité du réel et du vrai, sans prétention cependant à jamais « posséder » cette totalité de façon définitive – le soin minutieux et constant de ne rien taire et de ne rien omettre du tout de la réalité, qu'elle s'impose à nous à partir de l'expérience sensible, par les voies de la pensée ou par celles de la foi – le soin tout égal de refuser tout égocentrisme, de n'user que de termes simples et lumineux, de se soumettre sans restriction à toute exigence corrective et de se tenir, par conséquent, à la disposition de tout interlocuteur humain, quel qu'il puisse être), si tous ces traits manifestent assez clairement l'actualité de la scolastique, il est un point cependant sur lequel il importe de ne point s'illusionner : en aucun cas, bien entendu, nous ne saurions nous dispenser, devant les questions qui se posent aujourd'hui à nous, qui sont aujourd'hui nos *propres* questions, de chercher nous-mêmes une réponse qui soit la nôtre et non pas celle du Moyen Âge, une réponse que nous découvririons par nos *propres* forces et à nos *propres* frais.

Origine des articles

« **Vie humaine et loisirs** », in *Way-Forum*, Paris, 12.1957. L'original a été publié sous le titre « Arbeit und Musse », in *Festschrift: 50 Jahre Bücherei*, Hüttenwerk Rheinhausen, 1957.

« **Fête artificielle et 'anti-fête'** », traduit par Maurice de Gandillac, publié dans la *Table Ronde*, fév. 1963, n°191, p. 30-40 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Traduction plus ou moins exacte des chapitres 7 à 9 de l'ouvrage *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München, Kösel, 1964² [1963], p. 93-131 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 6 : *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 217-285, p. 263-285.

« **L'université et la recherche de la vérité** », dans *La mission de l'Université. XXII Congrès Mondial de Pax Romana*, Montréal-Québec, 28.8.-1.9.1952, Paris, Lethielleux, 1953, p. 200-203. Commission 2 : Josef Pieper (Président), Pierre Angers (Moniteur), Paul Vanier (Secrétaire).

« **Ouverture à la totalité** », traduit par Maurice de Gandillac et publié dans *La Table Ronde*, oct. 1964, n°201, p. 40-59 ; revu par Pierre Blanc pour la présente édition. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Cette conférence fut prononcée en janvier 1963 à Bochum, à l'occasion de la nouvelle fondation de l'Université de la Ruhr. Elle fut ensuite adjointe, en 1964, sous le titre *Offenheit für das Ganze* à la seconde édition de *Was heisst akademisch? Zwei Versuche über die Chancen der Universität heute*, München, Kösel, 1952, 1964, p. 85-122 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 6 : *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 112-131.

« **Espérance et histoire** », traduit par Maurice de Gandillac et publié dans la *Table Ronde*, Paris, mai 1968, n°244, p. 7-27 ; revu par Pierre Blanc pour la présente édition. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. L'original constitue les deux premiers chapitres du livre *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München, Kösel, 1967, p. 15-58 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 6 : *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p. 375-440, p. 376-401.

« **Sur l'espérance des martyrs** », traducteur non mentionné, conférence tenue lors de la Semaine des Intellectuels Catholiques à Paris le 25 mai 1951 et publié dans *Espoir Humain et Espérance Chrétienne*, Paris, Horay, 1951, p. 76-84 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication.

Le texte a été publié sans notes de bas de page. Il n'existe pas de version originale allemande.

« **Où en sommes-nous ?** », traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, oct. 1962, n°177, p. 131-136 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page aussi bien en français qu'en allemand. Publié en allemand sous le titre « *Wo stehen wir heute?* », in *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, München, Kösel, 1963 [1960], p. 326-335 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 8.2 : *Miszellen*, Hamburg, Felix Meiner, 2008, p. 459-465.

« **Le concept de tradition** », traduit par Claire Champollion, publié dans la *Table Ronde*, juin 1960, n°160, p. 74-100 ; revu par Pierre Blanc avec la collaboration de Pierre Lane pour la présente publication. Le texte a été publié avec quelques notes de bas de page. Elles ont été complétées d'après la version allemande. Il s'agit d'une conférence prononcée en 1957 dans le cadre de *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften*, publiée en 1958 sous le titre *Über den Begriff der Tradition*, cahier 72, Cologne/Opladen, Westdeutschen Verlag et repris dans *Tijdschrift voor Philosophie*, mars 1957 (19), n°1, p. 21-52. Ce texte n'a pas été repris dans la publication des *Werke* car il se recoupe en partie avec *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Münschen, Kösel, 1970 et repris dans *Werke*, vol. 3, 2004, p. 236-299.

« **Ce que signifie la théologie du point de vue philosophique** », traduit par Maurice de Gandillac et publié dans *La Table Ronde*, oct. 1965, n°213, p. 55-67 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page aussi bien en français qu'en allemand. Il s'agit d'une conférence à l'occasion de la remise du doctorat honoris causa par la Faculté de théologie de l'Université de Munich : « Theologie – philosophisch betrachtet », in *München Theologische Zeitschrift*, 1964 (15), n°3, p. 181-189 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, Hamburg, Felix Meiner Verlag, vol. 7 : *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 129-141.

« **La difficulté de croire** », traduit par Maurice de Gandillac et publié dans *La foi aujourd'hui*, dans Les cahiers de la revue *La Table ronde*, Paris, Société d'Éditions et de Publications Artistiques et Littéraires, 1968, p. 90-99 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Ce texte fut écrit par l'auteur en vue d'un débat télévisé avec le Dr. Lutz Besch, retransmis par la chaîne *Freies Berlin* en mai 1969. Il a été publié sous le titre « *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben* », in *Über die Schwierigkeit heute zu glauben. Aufsätze und Reden*, München, Kösel, 1974 [1969], p. 11-24 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 7 :

Religionsphilo-sophische Schriften, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 177-187.

« **Liberté et inquiétude de la foi** », traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, fév. 1962, n°169, p. 7-15 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande du chapitre 3 (p. 213-219) et du chapitre 5 (p. 225-229) de *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, Leipzig, Jakob Hegner, 1962 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 4 : *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg, Felix Meiner, 2006, p. 198-255.

« **Les mythes platoniciens** », traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, Paris, mars 1965, n°206, p. 35-49 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié avec les notes de bas de page incomplètes. Celles-ci ont été complétées d'après la version allemande. Ce texte correspond aux chapitres 3 et 4 de l'ouvrage *Über die platonischen Mythen*, München, Kösel Verlag, 1965, p. 36-57 et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 1 : *Darstellung und Interpretation: Platon*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, p. 332-374, chapitres 3 et 4, p. 347-359.

« **Le "Banquet" de Platon** », traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table ronde*, Paris, 1967, n°230, p. 7-58 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Ce texte a été publié sous le titre « *Das 'Gastmahl'* », in *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiel*, München, Kösel, 1966, p. 81-135 [Einsiedeln, Johannes Verlag, 1993², p. 73-121] et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 1, *Darstellungen und Interpretationen: Platon*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, p. 50-85.

« **Sur la "divine folie". Réflexions à propos du Phèdre de Platon** », traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, avril 1963, n°183, p. 77-94 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Ce texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Ce texte est un extrait de *Begeisterung und göttlichen Wahnsinns. Über den platonischen Dialog «Phaidros»*, München, Kösel, 1962, p. 81-120 (chapitre 5 et une partie du chapitre 6) et repris dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 1 : *Darstellung und Interpretation: Platon*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, p. 248-331, chapitres 5 et 6 (p. 286-307). Un raccourci de cet ouvrage a été publié sous le titre : *Göttlichen Wahnsinn. Eine Platon-Interpretation*, Ostfildern bei Stuttgart, Schwabenverlag, 1989.

« **De l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin** », traduit par Claire Champollion, publié en français dans *Dieu Vivant*, Paris, 1951, n°20, p. 35-50 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte a été publié sans notes de bas de page. Celles-ci ont été ajoutées d'après la version allemande. Le texte original a été publié sous le titre « Über das 'negative' Element in der Philosophie des Thomas von Aquin », in *Hochland*, 1953 (45), p. 197-209 (version raccourcie) et repris dans *Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*, München, Kösel, 1963 [1953], p. 11-45, ainsi que dans *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 2 : *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 112-129.

« **Actualité de la scolastique** », traduit par Maurice de Gandillac, publié dans *La Table Ronde*, nov. 1961, n°166, p. 19-37 ; revu par Pierre Blanc pour la présente publication. Le texte original n'est pas clairement référencé. La version traduite reprend une partie (le premier et le dernier chapitres) de l'ouvrage *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960), in *Werke in acht Bänden*, édité par Berthold Wald, vol. 2 : *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 299-440, ainsi que l'article « Aktualität der Scholastik. Ein Rückblick » (1959), in vol. 8.1 : *Miszellen*, Hamburg, Felix Meiner, 2005, p. 73-82.