

LIEUX THÉOLOGIQUES N° 8

Pierre Paroz

FOI ET RAISON

La foi chrétienne aux prises
avec le rationalisme critique :
Hans Albert et Gerhard Ebeling

LABOR ET FIDES

Ouvrage publié avec l'appui du
Fonds des publications de l'Université de Neuchâtel

*La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel,
sur la base des rapports des Professeurs Jean-Louis Leuba (Neuchâtel),
Gerhard Seel (Neuchâtel) et Pierre Bühler (Neuchâtel),
autorise l'impression de la présente thèse,
sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions
qu'elle contient.*

Neuchâtel, le 21 mars 1984

Le doyen : Jean ZUMSTEIN

ISBN 2-8309-0052-9

Si vous souhaitez être tenu au courant de nos publications,
il suffit de nous le signaler à notre adresse

©1985 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH-1204 Genève

Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et de quelque façon que ce soit réservés pour tous pays

LIEUX THÉOLOGIQUES

Collection dirigée par Pierre GISEL, avec la collaboration de
Pierre BÜHLER, Marc FAESSLER, Jean-Denis KRAEGE, Henry MOTTU.

1. Franz-J. LEENHARDT, *L'Église*. Questions aux protestants et aux catholiques.
2. Pierre GISEL, *La Création*. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu.
3. *Analogie et dialectique*. Essais de théologie fondamentale. Pierre GISEL et Philibert SECRETAN éd., avec la coll. de J.-L. MARION, G. LAFONT, C. E. O'NEILL, E. DUSSEL, P.-J. LABARRIÈRE, A. CLAIR, C. CALAME, E. JÜNGEL, G.-Ph. WIDMER.
4. Pierre-L. DUBIED, *L'athéisme : une maladie spirituelle ?*
5. Denis MÜLLER, *Parole et histoire*. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg.
6. Gerhard EBELING, *Luther*. Introduction à une réflexion théologique.
7. Karl BARTH, *Saint Anselme*. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu.
8. P. PARDZ, *Foi et raison*. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique : Hans Albert et Gerhard Ebeling.

PRÉFACE

Si quelqu'un vous dit : « nos affirmations sont toujours susceptibles de contenir des erreurs, aussi devons-nous chercher constamment à nous corriger », vous penserez sûrement que votre interlocuteur est un homme raisonnable, et vous vous déclarerez d'accord avec lui. Mais maintenant s'il insiste, au point de faire de la « faillibilité » le point névralgique, voire unique de sa pensée, et s'il se sert de ce point de vue pour soumettre vos propres positions à une critique féroce, votre réaction risque d'être tout autre. Votre surprise initiale vous amènera probablement à vous demander si votre interlocuteur est un incurable enfonceur de portes ouvertes, (car enfin, l'ouverture à la critique, vous êtes le premier à la connaître, à la pratiquer !), ou un « hérétique » au sens propre du terme : quelqu'un qui a choisi pour le gonfler outrageusement un élément de sa tradition au détriment des autres, avec lesquels elle formait une structure harmonieuse. Peut-être les deux aspects se mêleront-ils curieusement dans l'image que vous vous ferez de lui ; et il vous sera bien difficile de poursuivre un entretien amène avec lui.

Et c'est bel et bien ce qui s'est passé dans l'histoire contemporaine de la philosophie et de la théologie. Le mouvement qui fait de la faillibilité humaine le point angulaire de sa pensée s'appelle le rationalisme critique, et son polémiste le plus virulent a pour nom Hans Albert. G. Ebeling est parmi les premiers théologiens à avoir croisé le fer avec lui. Bien que la dispute ait mis les protagonistes directement en présence au château de Sindlingen en 1972, le désaccord et les malentendus n'ont fait que s'approfondir, jusqu'à la rupture pure et simple du dialogue.

Étudiant à cette époque sous la direction d'Ebeling, l'auteur du présent travail s'est trouvé fort déçu de ce résultat : d'un côté l'interlocuteur « faillibiliste » semblant s'être joué avec une facilité

dérisoire de la tradition chrétienne, prise en flagrant délit d'outrecuidance, de l'autre le théologien, réduit à additionner les « symptômes » de déficience culturelle chez son adversaire. La nécessité s'est donc fait sentir pour lui de reprendre le débat, avec la résolution suivante : essayer de prendre au sérieux jusqu'au bout l'interlocuteur faillibiliste, plutôt que de le soupçonner d'entrée de jeu de naïveté ou d'hérésie : après tout, si résolument opposé soit-il à la tradition chrétienne, il la rejoint au moins sur un point, défini par l'affirmation augustinienne : *errare humanum est*. A partir de ce seul point d'accord, on peut déjà faire un long bout de chemin ensemble.

Depuis 1973, le débat entre la théologie et le rationalisme critique s'est poursuivi et passablement élargi, et la dispute Albert/Ebeling est devenue un classique du genre. Le présent travail a connu la difficulté propre aux sujets de thèse portant sur un phénomène contemporain : les protagonistes sont encore vivants et continuent de s'exprimer, parfois de publier sur le thème qui nous occupe, entre le début et la fin de la rédaction du manuscrit. D'autres qui se sentent concernés par le débat en cours y ajoutent leurs commentaires, et qui veut rester à jour se doit d'en tenir compte. Lorsqu'on est de surcroît pasteur en fonction et qu'on poursuit le travail académique parallèlement à une activité pastorale, l'on se trouve d'autant plus exposé à la difficulté en question que la rédaction du manuscrit s'étend sur un plus grand laps de temps.

C'est ainsi qu'entre le moment du dépôt du présent manuscrit à la faculté et l'époque de la soutenance (juin 1983), H. Albert a fait paraître un ouvrage intitulé *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (1982), dans lequel il répond aux principales objections qui lui ont été adressées par les représentants des disciplines les plus diverses. Deux chapitres y sont à nouveau consacrés explicitement à la théologie.

Toutefois, on peut dire que ces chapitres n'apportent pratiquement rien de neuf pour notre propos, si ce n'est une claire prise de position d'Albert sur le problème de la théodicée en réponse à H. Zahrnt. Pour l'essentiel, les premières objections d'Albert contre la théologie, contenues dans le *Traktat über kritische Vernunft* qui date de 1968, se trouvent confirmées ; Albert Schweitzer reste le théologien de référence d'Albert, celui qui seul a tiré les conséquences ultimes de l'échec reconnu du message central de Jésus. Quant aux répliques des théologiens qui ont pris la relève de G. Ebeling, Albert les rejette comme reposant sur les mêmes malentendus.

Pour schématiser, on peut dire que deux courants théologiques ont été principalement intéressés à la controverse avec le rationalisme critique :

— D'une part, le courant herméneutique (outre Ebeling, citons les noms de G. Klein, H. Holzhey, W.D. Just ; H. Küng y occupe une place remarquée, mais aussi particulière du fait qu'il a gardé certaines sources de référence catholiques traditionnelles ; et dans le sillage de Küng, mentionnons H. Hempelmann, lauréat 1978 d'un concours de la Karl-Heim-Gesellschaft avec un travail sur la relation entre le rationalisme critique et la théologie). Dans la ligne de G. Ebeling, tous ces auteurs cherchent à contrer la morgue critique d'Albert envers la théologie en mettant en cause les bases philosophiques mêmes de son criticisme ; dans cette entreprise, il arrive fréquemment qu'ils donnent la main à des philosophes de la tradition classique, des adeptes de la « pragmatique transcendantale » tels que K.O. Apel, ou des théoriciens de la science opposés au rationalisme critique, en particulier T. Kuhn avec sa théorie des révolutions scientifiques.

— D'autre part, le courant de la « théologie politique » (citons en tout cas W. Pannenberg et H. Peukert). De ce côté-là, on reproche au rationalisme critique de sous-estimer l'importance du point de vue idéologique de classe, on conteste la possibilité pour le chercheur d'adopter une position de neutralité idéologique et de s'abstenir de jugements de valeurs dans le champ des sciences sociales et humaines (c'est le fameux « Wertfreiheitspostulat » que le rationalisme critique reprend de M. Weber), et l'on partage la position de l'École de Francfort dans sa controverse avec Popper et Albert, controverse connue sous l'appellation de « Positivismusstreit ».

Ces deux démarches ont en commun le fait qu'elles récusent l'espèce de neutralité dans laquelle le chercheur rationaliste prétend pouvoir effectuer son examen critique tous azimuts, et qu'elles mettent au premier plan l'engagement irréductible du croyant, qui se sait l'héritier d'une puissante tradition de pensée et de foi, ou du militant conscient de ses options et de ses choix.

Par rapport à ces démarches, toutes vigoureusement contrées par Albert, l'auteur du présent travail pense pouvoir défendre l'actualité de son propos et se réclamer d'une certaine originalité, en ce qu'il commence par accorder un large crédit à la position philosophique du criticisme. Le mécanisme de la falsification et la méthode des essais et des erreurs lui ont paru être des outils fort respectables,

sinon indispensables de la pensée dans la mesure où elle refuse le fanatisme. En tentant d'appliquer sans restriction ces règles à la théologie, il se promet de réaliser un double test : un test de santé de la théologie tout d'abord, en ce sens que celle-ci ne saurait se prévaloir d'une vitalité intacte si elle se révélait sans cesse contrainte de recourir à des procédés d'immunisation pour préserver son contenu ; un test de validité du rationalisme critique d'autre part, dans un secteur du réel qui n'est pas son domaine de prédilection.

Signalons enfin la parution récente d'une nouvelle thèse de doctorat sur la controverse entre Albert et Ebeling, thèse rédigée par P. Suchla, sous le titre : *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling*. L'auteur de cette thèse rejoint notre effort en ce qu'il tente une approche positive et sympathisante des deux points de vue, raison pour laquelle nous ne l'avons pas rangé dans le classement ci-dessus des deux courants « herméneutique » et « politique ». Seulement, Suchla aimerait concilier le criticisme avec la conception de la foi qu'il a trouvée chez Ebeling et qui l'a convaincu : la foi au sens le plus éminent, n'étant en rien une manière de tenir pour vraies certaines propositions, mais une attitude de confiance totale de l'homme en réponse à la Parole qui l'interpelle, ne tomberait pas sous le coup de l'examen critique. Nous ne partageons pas pour notre part l'optimisme de cette conception fondée sur la coexistence pacifique de grandeurs incommensurables, et c'est pourquoi nous proposons au lecteur nos propres hypothèses, en toute modestie.

Le présent manuscrit est entièrement consacré au défi *théorique* lancé par le rationalisme critique à la pensée chrétienne. Néanmoins, il ne faudrait pas oublier l'enjeu pratique de ce défi. L'auteur a pour sa part eu maintes fois l'occasion de vérifier la pertinence des questions critiques d'un Albert dans le cadre de la pratique du ministère pastoral. L'écbec qu'il a plusieurs fois éprouvé tant dans la catéchèse et dans la prédication qu'en cure d'âme l'a conduit à douter sérieusement de la valeur d'un discours chrétien immunisé et autoritaire, et la veine polémique albertienne lui a fourni parallèlement une excellente philosophie de la remise en question personnelle.

Qu'il me soit encore permis de remercier ici le professeur Jean-Louis Leuba, qui a accepté de reprendre la direction du présent travail [celle-ci avait d'abord été assumée par M.G. Ebeling mais l'opération fut interrompue d'un commun accord par les deux parties,

essentiellement pour des raisons linguistiques]. Ma reconnaissance va aussi à mon ami P. Bühler, qui a accompagné ma démarche de bout en bout avec bienveillance et lucidité critique, ainsi qu'au professeur de philosophie Gerhard Seel.

Juillet 1984

LISTE DES ABRÉVIATIONS DES OUVRAGES CITÉS

de H. ALBERT :

TkV. : *Traktat über kritische Vernunft*

ThH. : *Theologische Holzwege*. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft

TrP. : *Traktat über rationale Praxis*

Eth. : *das Elend der Theologie*. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng

de G. EBELING :

KR ? : *Kritischer Rationalismus ?* Zu Hans Alberts « Traktat über kritische Vernunft »

de S. KIERKEGAARD :

M.P. : *Miettes Philosophiques*

P.S.1. ou 2 : *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, vol. 1 ou 2.

Pour les références complètes, cf. Bibliographie à la fin du présent travail.

INTRODUCTION

L'auteur du présent travail est un théologien. Tant lors de ses études de théologie que dans sa pratique pastorale, il a la conviction de pratiquer une discipline rigoureuse dans ses démarches, consistante dans son ensemble, et significative dans son propos. Averti de la parution, à la fin des années soixante, d'un ouvrage de méthodologie scientifique très critique à l'endroit de la théologie, le *Traktat über kritische Vernunft* de H. Albert, il le lit et tombe sur des passages comme celui qui suit :

« Les facultés de théologie sont en partie des lieux d'élaboration, d'affinage et d'étañonnage 'scientifique' d'idéologies, et ses méthodes et produits peuvent être très chaudement recommandés comme objets d'analyse à celui qui s'intéresse à la méthodologie et à la critique de l'idéologie — deux cercles de problèmes qui, comme nous savons, sont étroitement interdépendants — afin qu'il voie de quelle manière richement variée il est possible de dogmatiser des conceptions que l'on tient pour importantes »¹.

Le théologien se trouve pris à revers par cette critique qui le considère non plus comme un partenaire de dialogue, mais comme un objet d'analyse pathologique, ou comme un insecte dont l'étrange comportement mérite d'être observé.

Convaincu jusqu'alors qu'il tenait, au service du message chrétien, un discours rationnellement contrôlé et digne d'être pris au sérieux, il ne peut manquer d'être choqué dans sa conscience professionnelle par l'agression albertienne. Faut-il pour autant qu'il se drape dans sa vertu offensée, ou se contente d'un haussement d'épaules, en se disant qu'il n'est ni ébranlé, ni même concerné par une agression aussi massive et aussi peu compréhensive ?

Je crois au contraire que la critique « agressive » d'Hans Albert

¹ *TkV*, p. 130.

mérite d'être prise au sérieux et requiert du théologien une réponse claire et sans faux-fuyants, fondée sur une révision critique des principes de méthode employés dans sa discipline. J'aimerais contribuer par le présent travail à la réalisation de cette tâche, qui me paraît nécessaire et urgente : en effet, Albert et avec lui tout le mouvement rationaliste et critique prétendent apporter une nouvelle définition de la méthodologie générale de la connaissance, des principes généraux de la rationalité. Or la théologie travaille en permanence avec l'idée de la rationalité, d'une part lorsqu'elle situe son objet et qu'elle se situe elle-même par rapport au domaine des sciences, et d'autre part parce qu'elle utilise des méthodes rationnelles pour engendrer son discours et qu'à ce titre, elle revendique une place à l'intérieur de l'Université. La théologie a-t-elle une idée fautive et fait-elle un usage dévoyé de la rationalité, comme l'en accuse Albert ? Ou faut-il rétorquer à ce dernier que c'est lui qui propage une idée partielle et fautive de la raison ? C'est ce que nous aurons à examiner au cours de ce travail.

Nous ne partons pas de zéro. Gerhard Ebeling, professeur d'herméneutique à la faculté de théologie de Zurich, ainsi que le cercle de théologiens responsables de la parution de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, ont décidé de relever le défi en invitant l'auteur du *Traktat über kritische Vernunft* à une confrontation directe. Celle-ci eut lieu le 20 février 1972 au château de Sindlingen. Ebeling, qui avait préparé quelques thèses pour la discussion, les publia ensuite (1973), sous le titre : *Kritischer Rationalismus ?*, sans grand changement, mais en y ajoutant une seconde partie d'éclaircissements et de développements à partir de citations du *Traktat*. La duplique d'Albert parut la même année sous la forme d'un pamphlet plein d'ironie, qui reprend de manière critique le plan des 70 thèses d'Ebeling, et qui porte le titre significatif de *Theologische Holzwege*, « culs-de-sac théologiques ». La discussion en est restée là, chacun des protagonistes couchant sur ses positions de départ et se plaignant d'être la victime des préjugés et de la mécompréhension caractéristique de la partie adverse !

Certes, les controverses entre tenants de points de vue radicalement opposés ont coutume de tourner au dialogue de sourds, et celle dont nous parlons est loin d'être la première du genre. D'ailleurs, si nous consultons l'ouvrage de J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*², nous constatons que l'École de Francfort a engagé

² Cf. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970.

avec le rationalisme critique une controverse tout aussi grosse de problèmes de communication.

Mais je ne puis me satisfaire d'un tel constat. Je pose en principe que l'histoire est intelligible : nous pouvons comprendre la vie culturelle des civilisations les plus éloignées, pourvu que nous disposions du matériel d'analyse nécessaire. *A fortiori* s'agissant de gens différenciant de points de vue, mais appartenant à la même culture. La langue naturelle est toujours assez forte pour permettre à des adversaires, sinon de rapprocher leurs points de vue, du moins de comprendre sans malentendu en quoi ils ne sont pas d'accord.

Je ne puis donc absolument pas laisser à H. Albert l'avantage de penser que le désaccord entre les théologiens et lui vient du fait que pour eux, la compréhension de la foi implique l'adhésion à la foi. C'est ce qu'il affirme dans la préface de son pamphlet : « En conclusion de votre discussion (sc. au château de Singlingen), Gerhard Ebeling s'engagea sur le problème de la compréhension et tira une conséquence que la littérature théologique m'avait rendue familière et à laquelle j'avais déjà fait référence dans mon *Traktat*, à savoir qu'on doit vraisemblablement déjà croire pour pouvoir comprendre »³. Albert impute ici à ses adversaires un vieux principe théologique formulé au Moyen Age déjà, « *credo ut intelligam* », « je crois pour comprendre ». Bien entendu, s'il avait raison sur ce point, Albert pourrait rendre les théologiens responsables de l'avortement de la controverse, et revendiquer le beau rôle face au grand public : comment voulez-vous discuter avec des gens qui prétendent qu'il faut avoir adhéré à leur point de vue pour avoir une chance de le comprendre ? Que diriez-vous à un militant qui exigerait votre entrée au parti communiste avant de vous expliquer la doctrine marxiste, ou qui vous jugerait incapable de la comprendre tant que vous n'avez pas votre carte d'adhérent ?

Pendant, j'ai tout lieu de croire qu'Albert a mal compris Ebeling, lequel est resté sur ce point tout à fait fidèle à la tradition bultmannienne, qui fait de la *compréhension* (du message chrétien) un préalable à la *foi* (la foi adhère en connaissance de cause à l'attitude existentielle proposée par le message chrétien). Selon moi, la discussion entre Albert et Ebeling s'est arrêtée sur une série de malentendus, et elle mériterait d'être reprise, fût-ce par d'autres protagonistes.

Dans le présent travail, je commencerai par rappeler les principes

³ *ThW.*, pp. VI-VII.

généraux du rationalisme critique albertien et par analyser les principaux griefs qu'il adresse au christianisme et à la théologie dans son *Traktat*. A cet égard, il convient de remarquer qu'Albert ne fait pas débiter sa critique de la théologie au chapitre V du *Traktat*, explicitement consacré à la problématique *Glaube und Wissen*, mais qu'il définit d'emblée le rationalisme critique comme une pensée antithéologique et se sert de toute une série de concepts théologiques, comme « *Offenbarung* » (révélation), « *Dogma* » (dogme), « *(Glaubens) gewissheit* » (certitude (de foi)), etc., pour caractériser des mouvements opposés au sien. Il conviendra d'examiner ce point de la pensée rationaliste critique, et de lui demander raison de cet emprunt.

Dans une seconde partie, je me propose de reprendre les grandes lignes de la dispute entre Albert et Ebeling, en m'interrogeant sur les raisons de la mauvaise tournure prise par le dialogue. En particulier, il y a lieu de se demander pour quelle raison l'argumentation théologique pourtant compétente d'un Ebeling n'arrive pas à se faire entendre sur le terrain du rationalisme, où elle prend seulement figure de reproduction des symptômes pathologiques « connus » de longue date.

Une troisième partie me paraît nécessaire pour définir, à la suite de l'analyse de cette controverse avortée, les règles minimales d'un dialogue critique respectueux de l'autre, que j'appellerai un débat doctrinal⁴. Lorsque deux points de vue s'opposent si radicalement qu'ils n'arrivent même pas à s'accorder sur la nature exacte de leur désaccord, il est nécessaire de redéfinir le cadre de leur débat. Logiquement, deux systèmes de pensée dont l'un se situe sur le plan de la science, et l'autre sur celui d'une foi qui cherche à s'explicitier, ne peuvent pas se rencontrer. Pour dialoguer, l'un et l'autre doivent se constituer en doctrine — ou avouer qu'ils constituent des doctrines. Dès lors, ils peuvent échanger des arguments et évaluer mutuellement la valeur de ceux-ci : au niveau du débat doctrinal, il existe aussi un contrôle critique, ce qui est la condition minimale posée par le rationalisme critique pour prendre un discours au sérieux. Je n'ai en vue que ces quelques principes minimaux, dont la connaissance devrait rendre service à la théologie lorsqu'elle est prise à partie d'une manière aussi violente que c'est le cas avec H. Albert.

Pour terminer cet écrit, je tenterai de faire droit à la revendica-

⁴ Pour cette notion, cf. P.-A. STUCKI, *Tolérance et Doctrine*, Lausanne, L'âge d'Homme, 1973.

tion d'Albert, qui estime, dans la préface de *Theologische Holzwege*, ne pas avoir reçu de réponse satisfaisante à ses critiques portant sur deux objets précis du discours théologique : « Il s'est agi avant tout du fait que je ne fus pas en état de deviner comment mes partenaires les théologiens désiraient résoudre le problème de l'existence de Dieu et la problématique de la résurrection(...). Ce qui (...) me parut très problématique fut le fait qu'aucun de mes partenaires ne réussit à clarifier pour moi ses vues sur ces problèmes, ne fût-ce que par allusion, et que j'eus l'impression d'assister à un effort peu couronné de succès de la part de mes adversaires théologiques pour surmonter tous les obstacles jusqu'à la clarté au sujet du contenu de leur foi »⁵. J'aborderai ainsi en fin de rédaction à titre d'exemples la question de l'existence de Dieu et le problème de la résurrection. Il s'agira de montrer si, et de quelle manière, le discours théologique est capable de traiter ces questions de façon intelligible, responsable et méthodiquement ouverte à la critique, afin d'apporter un démenti aux accusations massives du rationalisme critique. En admettant que le discours théologique parvienne à remplir cette tâche, il sera sans doute redevable au rationalisme critique de l'avoir rendu plus systématiquement attentif à l'exigence de l'ouverture à la critique. Dans cette mesure, le propos chargé d'agressivité d'un Albert n'aura pas été vain.

⁵ *ThH.*, p. VI.

PREMIÈRE PARTIE

LE PROFIL DU RATIONALISME CRITIQUE ET SA POINTE POLÉMIQUE

Saos vouloir anticiper sur la seconde partie, consacrée à la « dispute de Sindlingen », je crois nécessaire d'en tirer une remarque préalable d'ordre tout à fait général. Dans son libelle¹, Albert reproche constamment à G. Ebeling de l'avoir mécompris, faute de s'être donné la peine de replacer les affirmations du *Traktat* dans leur contexte argumentatif propre afin d'en dégager la problématique exacte. Ce n'est pas ici le lieu de décider si ce reproche est justifié ou non. Mais il nous faut lui donner la valeur d'un *avertissement*. Je ne pourrai opposer au rationalisme critique une argumentation pertinente que si je parviens à le prendre en défaut sur son propre terrain. Je suis donc tenu d'analyser tout d'abord avec précision la problématique albertienne, qui est d'ordre *épistémologique*, et sa portée (ou son extension) polémique. L'ambition de toute la première partie du présent travail sera donc limitée à cette tâche d'analyse et de définition de la problématique rationaliste critique.

Ainsi limité, mon propos m'autorise à prendre une précaution de principe contre l'inflation critique du rationalisme albertien : je mettrai entre apostrophes toutes les notions empruntées par Albert au vocabulaire théologique pour désigner les formes de pensée opposées à l'épistémologie rationaliste critique. Si Albert ne croit pas nécessaire de faire la différence entre dogme (définition de la foi) et

¹ I.e. *ThH*.

'dogme' (proposition qu'un groupe de gens refuse de soumettre à la critique), ou entre révélation (chrétienne) et 'révélation' (du modèle de 'révélation' opposé au modèle critique), c'est parce qu'il pense pouvoir montrer sur de solides exemples² qu'une large part de la théologie moderne s'adonne à la production de méthodes idéologiques et recourt en effet à des 'dogmes' et au modèle de 'révélation'. Comme je conteste en partie son analyse, je ferai donc valoir la distinction entre théologie et 'théologie' ou quasi-'théologie', et m'efforcerai de la justifier dans la IV^e partie du présent travail. Provisoirement, nous pouvons affirmer ceci : tout ce que dit le rationalisme critique de la 'théologie', du 'dogme', de la 'révélation', etc., dans le cadre de la question épistémologique, ne donne aucune information sur la théologie elle-même, le dogme proprement dit, la révélation dans son sens d'origine, et ne préjuge nullement du contenu de ces notions.

² Cf. chap. V de *ThV*. et ci-dessous, chap. III.

CHAPITRE I

LE RATIONALISME CRITIQUE : UNE THÉORIE ORIGINALE DE LA CONNAISSANCE

(*Traktat*, chap. I et II, pp. 8-54)

Face aux courants philosophiques dominants dans la sphère allemande et anglo-saxonne, d'une part, et dans la sphère communiste d'autre part, Albert donne du rationalisme critique, dont il attribue la parenté à K. Popper et à des philosophes apparentés, une définition claire et commode qui sera le point de départ de notre analyse :

« Ce nouveau criticisme (...) surmonte la neutralité de la pensée analytique (sc. la philosophie analytique développée à partir de l'œuvre tardive de Wittgenstein) et (...) oppose à l'engagement total des formes de pensée 'théologiques' ou quasi-'théologiques' (sc. principalement l'herméneutique allemande, l'existentialisme et le marxisme), avec ses implications antilibérales, un engagement critique pour la pensée rationnelle et pour une recherche impartiale de la vérité et de solutions ouvertes qui soient toujours révisibles à la lumière de points de vue nouveau »¹.

Point A. *Le problème du fondement : un problème mal posé par la théorie classique de la connaissance*

L'usage commun le sait déjà : une connaissance se distingue d'une simple opinion, conjecture ou impression subjective par le fait

¹ *TkV.*, p. 6. Les parenthèses explicatives sont de nous.

qu'elle est *fondée* : s'agissant d'une connaissance, on doit pouvoir montrer qu'il en est bien ainsi qu'elle le présente et pas autrement.

De là naît facilement l'idée suivante : mieux une connaissance est fondée, meilleure elle est. Une connaissance absolument *vraie*, dont nous pouvons être *certain*, à laquelle nous pouvons nous fier en toute *sécurité*, sera atteinte « si nous pouvons fonder ce savoir de telle manière qu'il soit au-dessus de toute espèce de doute »². Faisant allusion à un passage des *Méditations métaphysiques* de Descartes, Albert appelle « point archimédien de la connaissance » l'hypothétique fondement absolu permettant de justifier nos convictions. De cette idée découle le principe méthodologique suivant — principe caractéristique du modèle classique de la rationalité, selon Albert : « cherche toujours un fondement suffisant à toutes convictions »³. Celui qui partage ce postulat sera inmanquablement conduit à adopter une attitude qu'on peut qualifier de « monisme théorique ». Il s'agira de parvenir dans chaque domaine de la réalité à la connaissance de l'unique théorie vraie, c'est-à-dire suffisamment fondée, qui en rend compte, toutes les théories alternatives devant être déclarées fausses et rejetées.

Ce modèle épistémologique n'est pas seulement représenté par certains scientifiques dans leur domaine — d'ailleurs les scientifiques

² *TkV.*, p. 8.

³ *TkV.*, p. 10. Le vocabulaire philosophique a donné à ce postulat le nom de « principe de raison suffisante ». Le français nous joue des tours, car on parle de la recherche du *fondement*, mais du principe de *raison* suffisante, alors que l'allemand dit : « Suche nach dem Grund » et de même « Prinzip vom zureichenden Grund ».

Outre Descartes, il convient bien sûr de mentionner Leibniz, qui affirme que la connaissance repose sur deux grands principes, premièrement le principe de contradiction, et secondement, justement, le principe de raison suffisante : cf. G.W. LEIBNIZ, *Monadologie*, hg. v. H. Hering, Hamburg, 1956 (Pilos. Bibl. 253), § 31 et suiv, cité par H. HOLZHEY, « Metakritik des "kritischen Rationalismus" », in *Ebeling G. Jüngel E. u.s.w., Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, 1973, pp. 184-5.

Dans son article, Holzhey déplore que le rationalisme critique traite en ennemis ses amis naturels que sont les tenants du principe de raison suffisante : ces gens-là, en effet, n'entrent-ils pas dans une démarche authentiquement critique et anti-'dogmatique' lorsqu'ils refusent d'admettre comme démontrée l'existence d'un fait ou la vérité d'une affirmation tant que la démonstration ne repose pas sur une raison suffisante ?

La réaction de Holzhey me paraît symptomatique de cette sorte d'état de choc provoqué dans l'univers de l'épistémologie et de la philosophie classique (y compris la tendance herméneutique) par le rationalisme critique et sa manière de retourner la problématique de la vérité et de la certitude. Contrairement à Holzhey, j'estime que ce retournement paradoxal dans son « impertinence » est précisément ce qui fait toute la valeur du rationalisme critique.

dans leur majorité sont peut-être les plus enclins à l'abandonner ; il est aussi considéré comme allant de soi dans de nombreuses conceptions philosophiques, théologiques et politiques, et par le sens commun ; communément, en effet, la science passe pour un catalogue de propositions vraies appelé à s'enrichir indéfiniment.

Or, comme le pense Albert, ce modèle classique de la théorie de la connaissance mérite d'être abandonné, car il ne résiste pas au crible du « Trilemme de Münchhausen ». En effet, si l'on doit pouvoir fonder toutes nos affirmations, les affirmations jouant, à un premier palier de la recherche, le rôle de fondements devront à leur tour être fondées, et ainsi de suite. On aboutit ainsi à un trilemme, qui laisse le choix entre trois solutions également insatisfaisantes : 1) une régression à l'infini, qui ne parvient à aucun fondement dernier, 2) une déduction logiquement circulaire — c'est-à-dire un cercle vicieux, et 3) l'arrêt de la procédure de fondation à une certaine affirmation qui jouera dans la conception considérée le rôle de fondement dernier, ou de point archimédien de la connaissance.

Albert appelle cette 3^e solution — la seule qui soit retenue par le modèle classique de l'épistémologie — le « recours à un 'dogme' »⁴. Pour s'arrêter à ce fondement dernier ou 'dogme', le savant ou le philosophe a dû en effet *suspendre arbitrairement* la recherche du fondement suffisant : pour éviter une mécompréhension psychologique de cette remarque, disons d'emblée que si H. Albert qualifie d'arbitraire le recours à un 'dogme', c'est pour des raisons strictement *logiques* : une procédure est suspendue à un moment donné alors qu'elle devrait logiquement se poursuivre, en raison de l'exigence infinie qui fait partie des prémisses de la recherche du fondement absolu.

Psychologiquement parlant, le savant ou le philosophe qui recourt à un 'dogme' ne vit pas cette solution comme une suspension arbitraire ; il croit s'arrêter devant l'évidence d'un fondement qui n'a plus besoin d'un fondement ultérieur parce qu'il se fonde lui-même, parce qu'il s'impose à l'esprit connaissant avec la force d'une 'révélation'. Albert parle alors du « modèle de 'révélation' ». Cette coconception de la connaissance repose sur une illusion d'optique, sur la croyance « que la *vérité est manifeste* », qu'elle est ouvertement présente et qu'on n'a qu'à ouvrir les « yeux » pour la « voir ». Certes, elle peut être souvent voilée, et dans certaines circonstances, il peut n'être pas facile d'enlever la voile, mais « dès que la vérité

⁴ *TKV.*, p. 14.

nue est là, dévoilée, sous nos yeux, nous avons le pouvoir de la voir, de la distinguer de la fausseté, et de savoir que c'est la vérité »⁵. La vérité est évidente, seule l'erreur peut et doit être expliquée par une activité (perturbatrice) du sujet connaissant, à savoir par l'intervention de ses préjugés ou de sa mauvaise volonté : le sujet en question n'accédera à la vérité que s'il se dépouille de ces caractères pour devenir un pur récepteur obéissant.

Albert estime que dans cette conception épistémologique classique, nous avons affaire à un produit social déterminé en partie par des formes de pensée théologiques traditionnelles. Dans ces formes, la métaphore du « voir » est relayée par celle du « lire » et de l'« entendre » : selon les grandes religions révélées, en effet, la révélation accordée historiquement à quelques hommes exceptionnels n'est plus transmise aux autres hommes que sous la forme d'une tradition, d'abord orale, puis fixée par écrit, qui fait autorité et s'impose parfois à toute la société. L'accès à la vérité révélée dépend alors de l'identification exacte et de l'interprétation correcte des Écritures canoniques. Il arrive qu'un « magistère », un groupe de personnes déterminé soit seul habilité à décider de la juste interprétation de la révélation, et émette une prétention d'infaillibilité dans l'acquittement de sa fonction.

Dans ces formes, affirme Albert, nous avons affaire à une variante extrême (parce qu'au plus haut point autoritaire) du modèle de 'révélation' de la connaissance. Mais tout en changeant de forme, le modèle s'est conservé dans la philosophie et la théorie de la connaissance de l'époque moderne. Il s'agit, pense Albert, d'une théorie « dans laquelle la révélation a été en quelque sorte *naturalisée* et *démocratisée*, ce qui veut dire : elle a été privée de son caractère surnaturel et en même temps de son caractère historique, et transposée dans l'intuition individuelle ou la perception individuelle, un processus qui a eu son parallèle dans la distinction accordée par la Réforme à la conscience individuelle »⁶.

Remarquons en passant que dans cette section de son exposé. Albert affirme deux choses différentes mais n'en justifie qu'une. D'une part, il caractérise une *structure*, le modèle de 'révélation', qu'il croit retrouver identique à la base de mouvements de pensée aussi différents que la théologie médiévale ou la théologie réformée des XVI^e et XVII^e siècles, la philosophie classique d'inspiration ratio-

⁵ *TkV.*, p. 16, où Albert cite en partie un texte de Popper.

⁶ *TkV.*, p. 19.

naliste, empiriste ou idéaliste, et la philosophie d'obédience marxiste : dans ces différents courants, affirme notre auteur, c'est chaque fois la source de la 'révélation' qui change ainsi que le mode d'accès qui y mène, alors que l'idée que la vérité est d'essence 'révélée' se maintient inchangée.

Mais en même temps, Albert déborde le terrain structural de l'épistémologie et s'aventure sur le terrain délicat de l'histoire des idées. Il prétend en effet que la théorie classique de la connaissance est issue de ou a été déterminée par la pensée théologique, laquelle est en somme tenue pour responsable de la stagnation de l'épistémologie moderne. « Avec quelque raison, on peut parler ici d'une pseudo-morphose de la méthodologie de la pensée critique, de son développement dans un vêtement déterminé par des manières de pensée héritées de la théologie »⁷. Sur ce point, il me paraît que la démonstration d'Albert est assez grossière et peu convaincante.

Concentrons-nous sur le terrain structural de l'épistémologie qui fait la force de l'argumentation albertienne.

« Dans la phase classique de la philosophie moderne, nous trouvons la conception de la rationalité orientée sur le modèle de 'révélation' dans deux versions :

a) dans l'*intellectualisme* classique, qui partait de la souveraineté de la raison, de l'intuition intellectuelle et du primat du savoir théorique ; et

b) dans l'*empirisme* classique, qui accentuait la souveraineté de l'observation, de la perception sensorielle et le primat des faits »⁸.

Albert évoque R. Descartes comme représentant de a), et F. Bacon comme tenant de b), et fait remarquer que cette polarité va se retrouver dans les développements ultérieurs de la théorie de la connaissance jusqu'à nos jours.

Or on peut répondre à a) que l'intuition intellectuelle peut se tromper, qu'elle peut se trouver en contradiction avec une autre intuition tout aussi évidente ou conduire à des conséquences incompatibles avec des faits avérés, et qu'elle n'est souvent qu'une habitude de pensée consacrée par une génération.

De même, on peut répondre à b) que la perception sensorielle peut se tromper, qu'elle peut se trouver en contradiction avec une autre perception réputée tout aussi certaine, qu'elle n'est pas « innocente », mais toujours dirigée par une certaine conception

⁷ *TKV.*, p. 16.

⁸ *TKV.*, p. 21.

théorique, et enfin qu'elle ne peut conduire à la formulation de lois empiriques que par l'intermédiaire du procédé logiquement problématique de l'induction.

En conséquence, l'intuition intellectuelle comme l'observation expérimentale jouent un rôle décisif dans le processus de connaissance, mais il se révèle désastreux de leur faire jouer le rôle de point archimédien de la connaissance, et illusoire d'en tirer une prétendue 'révélation' originaire garantissant l'accès à la vérité certaine.

Point B. *Position correcte et solution du problème de la théorie classique de la connaissance*

Malgré tous ses efforts pour donner à son « point archimédien de la connaissance » le caractère d'une 'révélation' contraignante, la théorie classique ne réussit pas à faire oublier que c'est bien elle qui lui a prêté ce caractère et attribué cette fonction. Comme le confirme le trilemme de Münchhausen, du point de vue logique, il s'agit là d'une *suspension arbitraire* de la démarche de fondation de la connaissance, donc d'une *décision*.

Comme le souligne Albert, une telle décision *peut toujours être prise*, et même se donner une allure scientifiquement plausible. Dans un article intitulé « la science malgré tout... », qui sert d'introduction à l'*Organum* de l'*Encyclopedia Universalis*, le savant mathématicien René Thom, méditant sur la crise de la science actuelle, confirme la possibilité de principe de cette décision dans la pratique même de la science : « quelle que soit la phénoménologie (sc. d'un processus réel étudié), il est toujours possible de trouver un modèle quantitatif qui en rende compte au prix d'introduire quelques constantes arbitraires qui permettent d'adapter l'équation à la donnée empirique »⁹.

Replacée dans le contexte de la recherche, cette attitude qui consiste à immuniser une conviction théorique contre le démenti de la réalité, revient à jouer la certitude contre la vérité, la sécurité contre la saisie de la réalité. Celui qui n'est pas prêt à donner à la réalité

⁹ R. THOM, *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1968, vol. 17, p. 7. Cette remarque présente, on s'en doute, non pas le point de vue de R. Thom, mais l'attitude qu'il critique, comme Albert.

une chance de démentir ses idées reçues et de l'obliger à un nouvel effort théorique, celui-là ne parvient qu'à inhiber le progrès scientifique et renonce de fait à sa mission d'expliquer le monde.

Contre cette stratégie conservatrice, il est possible et infiniment plus fructueux d'imaginer une attitude diamétralement opposée et d'en décider l'adoption. Cette attitude consiste à créer « par des principes méthodiques adéquats la possibilité de l'échec de nos constructions théoriques face à la réalité. Si nous donnons à nos convictions — et par là aux constructions théoriques dans lesquelles elles s'incarnent — l'occasion d'échouer devant la résistance du monde réel, nous aurons en même temps la possibilité de mettre à l'épreuve leur teneur de vérité et de nous rapprocher de la vérité par la correction de nos erreurs. Pour y parvenir, nous devons en tout cas sacrifier l'aspiration à la certitude qui est à la base de la doctrine classique, et prendre en charge l'incertitude permanente quant à savoir si nos conceptions continueront de se vérifier et pourront se maintenir aussi dans l'avenir »¹⁰.

Avec l'adoption de ce principe de l'examen critique, on inaugure une tout autre manière d'aborder le problème épistémologique, ce qui nous évite de tomber dans le « trilemme de Münchhausen ». Ce que la théorie classique élevait au rang de 'dogme', la méthodologie critique le traite comme une simple *hypothèse*, qu'elle va confronter à d'autres hypothèses. Là où la théorie classique était tentée d'émettre une prétention d'infailibilité (avec les conséquences sociales que cela pouvait comporter), le principe de l'examen critique admet et pratique un *faillibilisme conséquent*. La théorie classique utilisait la logique pour assurer et parachever la construction de ses systèmes : le rationalisme critique utilise aussi la logique, mais dans le sens opposé d'une méthode dialectique d'approche de la vérité. En effet : on sait que la vérification d'une loi (laquelle s'exprime par une proposition universelle) à l'aide d'un fait expérimental (connoté à l'aide d'une proposition particulière) est toujours logiquement équivoque. Si grande que soit la documentation expérimentale, elle ne parviendra jamais à saturer la loi. En revanche, la falsification d'une loi par une contre-épreuve expérimentale est logiquement *univoque*, et c'est sur ce mécanisme que le principe critique va jouer à fond : la proposition universelle énonçant la loi peut être traduite en une proposition particulière négative ; pour prendre un exemple trivial, la loi « tous les corbeaux sont noirs » revient à interdire l'appa-

¹⁰ *TkV.*, p. 33.

rition d'un corbeau non-noir. Il suffit dès lors que la recherche expérimentale découvre l'existence d'un seul corbeau blanc, par exemple, pour que la loi soit démontrée fausse. En cherchant systématiquement à produire cette occurrence, les tenants du principe critique escomptent s'approcher de la vérité : dans notre exemple, la loi initiale mise en échec pourra être remplacée par une théorie plus fine, comprenant une explication des mécanismes de l'hérédité et du phénomène albinos.

Albert dénomme « dialectique » cette méthode de recherche de la vérité procédant par la production des contradictions relevantes conduisant à la révision des théories reçues. Elle est dite dialectique en un sens opposé à Hegel et aux philosophies subséquentes, et qui renoue avec l'emploi du terme dans la philosophie présocratique. D'après cette méthode en effet, la réalité même n'est pas dialectique, et l'effort pour la comprendre ne doit pas abandonner le principe logique de non-contradiction : il s'agit au contraire de l'utiliser pleinement, mais dans une direction critique.

Dialectique et critique, la méthode décrite par Albert est en même temps *constructive*. Pour le comprendre, il faut avoir présente à l'esprit la critique de l'empirisme : il n'y a pas d'observation neutre, pas de recherche expérimentale qui ne soit inspirée et dirigée par une idée théorique. Celui qui voudra à tout prix faire valoir ses convictions pourra toujours s'arranger pour les voir confirmées par l'expérience, l'expérience étant conduite dans le cadre de ses convictions. Ainsi, la production éventuelle d'expériences falsificatrices suppose la construction d'hypothèses théoriques différentes de la théorie reçue et susceptibles d'offrir une alternative relevante à celle-ci. « La méthodologie de l'examen critique... considérera non seulement la recherche de faits contraires, mais aussi et avant tout la recherche de conceptions théoriques alternatives comme nécessaire »¹¹.

En effet : une théorie, même grossière et incapable d'expliquer de nombreux phénomènes, est toujours meilleure que pas de théorie du tout, parce que le vide théorique nous ramènerait au chaos. Lorsqu'une théorie quelconque occupe dans un domaine une position de monopole, la recherche dans ce domaine tend inévitablement à l'immuniser contre toute critique, pour éviter le spectre du chaos. L'examen critique ne pourra se faire valoir dans ce contexte qu'en proposant et en installant un *pluralisme théorique* capable de faire

¹¹ *TkV.*, p. 52.

progresser la connaissance du domaine par le jeu mutuellement critique de théories rivales en situation d'émulation.

Dans le cadre de ce programme, Albert attribue une importance primordiale aux idées métaphysiques — une fois débarrassées de leurs prétentions 'dogmatiques' — et il reprochera à Ebeling, après la dispute de Sindlingen, de n'avoir pas tenu compte de ce point, capital dans le rationalisme critique. Par rapport aux idées théoriques en vigueur dans la science, qui finissent par se ressembler comme des sœurs, la spéculation philosophique est en mesure d'offrir des éléments d'interprétation globale de la réalité vraiment originaux, et pouvant renfermer un haut potentiel explicatif et critique, si l'on veut bien les remodeler pour leur donner la forme d'alternatives relevantes utilisables dans le processus de recherche. Relevons pour l'heure cette assurance capitale : « le fait que les conceptions métaphysiques ne peuvent pas être immédiatement mises en échec par les faits n'est pas encore une raison suffisante pour ne pas les prendre au sérieux »¹².

D'une façon générale, l'épistémologie rationaliste critique prend le contre-pied d'une théorie de la connaissance purement formelle ou axiomatique : elle revendique une haute valeur pratique et méthodologique. Dans le cadre général de la vie en société, la « connaissance » fait partie d'un processus plus vaste par lequel les hommes s'efforcent de résoudre les problèmes de tous ordres qui se posent à eux. C'est à ce « processus de solution des problèmes » (Problemlösungsverhalten) que la théorie de l'examen critique veut apporter sa contribution, et elle compte d'autant mieux pouvoir le faire qu'elle n'a pas les traits utopiques de la théorie du fondement absolu, mais rend compte de la situation effective de l'humanité connaissante et des limites principielles de tous ordres (logiques, psycho- et sociologique, institutionnelles, etc.) qui lui sont assignées. C'est précisément ce point de vue « réaliste » qui permet à la théorie de l'examen critique de revendiquer une large compétence théorique. « Dans la pensée scientifique, on aspire à la connaissance de la constitution du monde réel et, de ce fait, à des théories qui possèdent la plus grande force d'explication possible et pénètrent aussi profondément que possible dans la structure de la réalité » ; s'agissant de telles théories, il y va « de leur degré de performance et de la possibilité de les soumettre à examen »¹³. Dans cette optique, Albert fait

¹² *TkV.*, p. 49.

¹³ *TkV.*, p. 47.

remarquer que le concept même de « théorie » subit une importante modification de sens. Conformément à la théorie classique de la connaissance, le terme grec « *theôrein* » signifie « contempler ». La théorie de l'examen critique prend le contre-pied de ce passivisme de la « vision » et souligne que la connaissance « théorique » est le fait d'une *activité* humaine complexe, d'une « praxis » réglée, dont l'« épistémologie » doit se borner à fournir les points de vue méthodologiques directeurs.

Nous trouvons dans l'article cité de René Thom, consacré à la crise de la science actuelle, une confirmation indirecte de la valeur de l'analyse albertienne : « il faut le dire, ce qui compte dans un modèle, ce n'est pas son accord avec l'expérience comme le croit un positivisme naïf, mais au contraire sa portée ontologique, ce que le modèle affirme sur les mécanismes sous-jacents au processus étudié... C'est seulement l'économie de la description qui est le vrai critère de l'efficacité du formalisme, et cette économie... provient toujours d'une *hypothèse*, c'est-à-dire d'une représentation mentale partielle des phénomènes étudiés.

Pour avoir oublié cette conception ontologique de sa nature et de son but, la science a sombré dans l'espoir futile de décrire exhaustivement la réalité, en s'interdisant de la « comprendre »¹⁴.

¹⁴ R. THOM, « La science malgré tout... », Encyclopédia Universalis, Paris, 1968, vol. 17, p. 7.

CHAPITRE II

LA PORTÉE DU RATIONALISME CRITIQUE

(*Traktot*, chapitres III et IV ainsi que VI et VII)

Sans vouloir anticiper, encore une fois, sur les détails de la « dispute de Sindlingen », nous pouvons remarquer que les questions de la portée et de l'extension du rationalisme critique y occupent une place prépondérante et y sont la source de nombreux malentendus, ce qui nous contraint à leur consacrer un chapitre explicite. Elles constituent, à mon avis, deux questions distinctes, bien que complémentaires : la question de la *portée* du rationalisme critique (point A de ce chapitre) s'interroge sur la manière dont il cherche à s'introduire dans les divers domaines de la pratique sociale, et sur la place qu'il y revendique ; la question de l'*extension* du rationalisme critique (point B) nous conduira à énumérer ces divers domaines, à l'exception de la théologie dont il sera question dans le troisième chapitre.

Point A. *La question de la portée du rationalisme critique*

Le fait que la pensée d'Albert déborde largement la problématique épistémologique nous amène à nous interroger sur son ambition fondamentale. Que veut être le rationalisme critique ? Se contente-t-il de fonctionner comme un correctif de la pensée, ou prétend-il être un nouveau système philosophique, embrassant en quelque sorte la totalité du réel ?

Dans plusieurs passages de son *Traktat*, Albert s'exprime dans le

sens suivant : « l'adoption d'une certaine méthode, y compris de la méthode de l'examen critique, implique (...) une décision morale, car elle signifie la prise en charge d'une pratique méthodique très lourde de conséquences pour la vie sociale, une pratique qui est d'une grande portée non seulement pour l'activité théorique, pour la construction, la modification et la critique de théories, mais aussi pour leur application, et de ce fait aussi pour le rôle de la connaissance dans la vie sociale. Le modèle de rationalité du criticisme est l'esquisse d'une manière de vivre (n.b. ici c'est nous qui soulignons), d'une praxis sociale, et comporte de ce fait une signification éthique et plus encore politique »¹.

Que signifie « l'esquisse d'une manière de vivre » ? Comme le *Traktat* parvient avec cette expression au terme de son effort conceptuel, on ne peut y trouver une réponse claire à notre question, et l'on en est réduit à formuler des hypothèses d'interprétation entre lesquelles nous espérons que la dispute de Sindlingen nous permettra de trancher.

1. HYPOTHÈSE MAXIMALISTE

Le rationalisme critique présente une manière originale de vivre en un sens qui se rapproche de la notion existentialiste de « compréhension de soi ». Il implique une conception du monde particulière, qui cherche à embrasser la totalité du réel sous un certain point de vue. S'il combat les idéologies, c'est en partie parce qu'il prétend pouvoir les remplacer dans leur fonction intégratrice : sans être lui-même une idéologie, il se fait fort de rivaliser avec elles.

En vertu de cette hypothèse, le rationalisme critique est une doctrine, au même titre que le marxisme, le christianisme ou le naturalisme qui sous-tend la psychologie d'inspiration freudienne. C'est dans la troisième partie de ce travail que nous tenterons de définir la notion de doctrine dans un sens qui soit acceptable pour la méthodologie critique ; mais on peut déjà exprimer cette subsomption du rationalisme critique sous le concept de doctrine en disant : de même que d'aucuns vivent sous le signe de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, d'autres sous le signe de la solidarité de classe des exploités du capitalisme, on peut vivre sous le signe de la raison critique et de la dure discipline du faillibilisme.

¹ *7kV.*, pp. 40-41

2. HYPOTHÈSE MINIMALISTE

Le rationalisme critique esquisse une manière de vivre simplement par le fait qu'il fournit le principe d'un important correctif de la pensée. La pensée est impliquée dans tous les domaines de la vie et de l'organisation sociale ; or cette pensée ayant été exercée la plupart du temps dans le sens d'une recherche du fondement absolu et de l'infailibilité — il n'y a guère que dans les sciences naturelles que le principe de l'examen critique se soit régulièrement imposé — il est évident que le changement de direction de la pensée proposé par le rationalisme critique ne saurait manquer d'avoir des conséquences profondes dans l'ensemble de la vie et de l'organisation sociale.

Dans cette optique, le rationalisme critique ne serait pas une doctrine, mais simplement une méthodologie et une technologie de la pensée et de la pratique. Il n'indiquerait jamais *ce qu'il* convient de penser, mais *comment* il convient de penser ce que d'aventure on peut être amené à penser. Dès lors, la portée du rationalisme critique se résumerait à l'énoncé des domaines auxquels il s'étend, domaines dans lesquels il estime que sa méthodologie peut exercer un effet correctif tout à fait bénéfique. Il n'exigerait nullement que le chrétien, le marxiste, etc., « se convertissent » à la doctrine du rationalisme critique, ni même qu'ils abandonnent la leur, mais leur demanderait seulement, en tant que chrétien, marxiste, naturaliste, etc., de faire droit sans réserve à l'exigence de la rationalité critique, et quoi qu'il puisse en découler.

3. HYPOTHÈSE « OSCILLATOIRE »

Il se peut que l'attitude exacte du rationalisme oscille entre les deux possibilités décrites ci-dessus. Le rationalisme critique est une doctrine, mais qui refuse de rendre compte d'elle-même ; et il est un travail critique, mais qui porte une prétention idéologique. Lorsqu'on lui impute des positions doctrinales (ou idéologiques, ou ontologiques) déterminées, il dément et se retranche sur son travail critique effectif dans les différents domaines de la praxis sociale. Lorsqu'à l'inverse on met en évidence la frustration idéologique qu'il provoque, il se durcit en doctrine, se fait fort d'inaugurer une nouvelle manière de vivre et se met à décrire en termes héroïques l'engagement critique qu'il exige.

Nous renvoyons le lecteur aux parties suivantes de ce travail pour

l'examen critique de ces trois hypothèses, et nous nous tournons tout d'abord vers l'énumération des domaines principaux auxquels s'étend, aux dires d'Albert, la compétence du rationalisme critique.

Point B. Domaines revendiqués par le rationalisme critique

1. LE DOMAINE DE L'ÉTHIQUE (*Traktat*, chap. III)

Albert pose le problème à partir d'une sorte de rapide tour d'horizon de l'histoire de la philosophie morale. A un premier stade — qui nous renvoie à l'antiquité et au Moyen Age, mais qui subsiste en partie dans la conscience commune — le monde est considéré à la façon grecque comme un « cosmos », un tout structuré et harmonieux de choses et de valeurs. Albert parle alors d'une « cosmologie sociomorphe » : pour celle-ci, les faits comme les valeurs ont le caractère de données naturelles. Lorsque cette unité primordiale se dissout sous la poussée de la modernité, on se met à chercher pour les valeurs et les jugements de valeurs un « fondement absolu » comme on le fait pour les connaissances : intuition ou sentiment, conscience ou besoins servent de points archimédiens pour tous ces essais de cognitivisme éthique. Bientôt cependant, on s'aperçoit du caractère relatif (à l'histoire, à la culture, à la psychologie, etc.) des normes, des coutumes et des jugements de valeur. Dès lors, la philosophie s'oriente vers un dualisme de l'être et du devoir, de la connaissance et de la décision : d'un côté, le *positivisme* revendique le terrain d'une rationalité pure, neutre, objectivement fondée et certaine, de l'autre, l'*existentialisme* s'empare de l'éthique et la fait glisser dans l'irrationalité pure de la décision absolue, de l'engagement total, du choix non motivable et de la subjectivité indépassable. Un dernier stade semble devoir frayer le chemin du rationalisme critique : comme on l'a vu au précédent chapitre, la connaissance aussi est un domaine où se discutent et se prennent des décisions de toutes sortes.

Dès lors, il paraît nécessaire de dépasser aussi le dualisme de l'être et du devoir dans l'autre sens : toute décision est rationnellement motivée et *peut être rendue rationnellement discutable*. Ceux qui estiment que les convictions éthiques ne peuvent, en dernière instance, ni être fondées sur des connaissances ni être réfutées par des

connaissances, sont encore prisonniers du trilemme de Münchhausen, avec cette particularité qu'ils soutiennent ouvertement le recours à un 'dogme' (ici de caractère éthique).

Mais on peut aussi *prendre le parti éthique opposé*, le parti de soumettre toutes nos convictions, y compris nos convictions éthiques, nos décisions et jugements de valeurs au risque de l'échec, en y appliquant aussi les rigueurs de l'examen critique. Par la mise en œuvre de principes critiques de passage, qu'il appelle *Brücken-Prinzipien*, Albert établit un contexte de dépendance entre nos connaissances et nos prises de position éthiques. De cette façon, nos convictions éthiques peuvent être soumises à la critique :

1) sous le rapport de leur *réalisabilité* (principe : à l'impossible nul n'est tenu) ;

2) de leur *congruence* (principe : il ne faut pas reconnaître les diktats moraux d'êtres transcendants à la connaissance) ;

3) de leur *comptabilité* (principe : certaines convictions éthiques fondées sur des conceptions que le développement des connaissances fait apparaître comme caduques, doivent être révisées ou abandonnées) ;

4) de leur *compétence* face aux problèmes à résoudre (principe : il faut chercher des alternatives morales relevantes qui pourraient, le cas échéant, se révéler supérieures à nos convictions actuelles). Conformément à ce dernier principe, on fera droit à un *pluralisme éthique* — analogue au pluralisme théorique — qui ne dédaignera pas la prise en considération d'idées morales issues de la tradition religieuse.

2. LE DOMAINE DE LA CRITIQUE DES IDÉOLOGIES (*Traktat*, chap. IV)

La « raison pure », c'est-à-dire pure de toute influence vitale, de toute motivation psychologique, de toute prégnance sociale n'existe pas. Dans une courte formule, Albert avance la chose suivante : « la raison dans chacune de ses figures est un produit d'éducation² socio-culturel à base vitale »³. La manière dont l'individu apprend à résoudre ses problèmes est largement déterminée par les institutions de la société, en particulier par la structure du système de satisfac-

² « Zuchtprodukt » dans le texte original : « éducation » est ici entendue au sens de « dressage ».

³ *TkV.*, p. 93.

tion des besoins et du système d'opinions en vigueur. Albert évoque en particulier le besoin de sécurité et de protection des individus, source d'expériences d'*angoisse* très puissantes, et pense que ces expériences favorisent la constitution de systèmes d'opinions fermés et largement 'dogmatisés', qui s'offrent à donner aux individus un sentiment de protection et de certitude, non sans d'ailleurs s'arranger pour entretenir l'angoisse de ceux-ci afin d'apparaître à leurs yeux comme un refuge permanent. Nous aurons à revenir ultérieurement sur cette curieuse analyse albertienne de l'angoisse comme phénomène ambivalent, à la fois source et conséquence de la constitution de systèmes de 'croyance' fermés.

Le modèle de 'révélation' de la pensée, analysé au chapitre I dans le cadre abstrait de l'épistémologie, trouve dans de tels systèmes idéologiques son incarnation concrète et durable. Il est fréquent que les individus lui sacrifient leur besoin de connaissance de la réalité et d'orientation dans le monde, en échange de quoi il les immunise contre les informations menaçantes. Albert parcourt rapidement les traits caractéristiques de ces systèmes : éducation autoritaire, diffamation, pouvant aller jusqu'à l'élimination physique, des « mal pensants » établissement d'une orthodoxie officielle par un magistère prétendant à l'infaillibilité, sélection et torsion de l'information de telle sorte qu'elle serve à confirmer le système, accentuation des composantes utopiques du système lors des périodes de crises et mobilisation révolutionnaire des masses affiliées, etc.

Dans l'optique du rationalisme critique, la tâche d'une critique conséquente de l'idéologie sera de favoriser une réforme progressive des institutions s'étendant du système d'éducation jusqu'à la pratique politique, et dans le sens suivant : 1) mise à profit des résultats et méthodes de la pensée critique pour la formation de la conscience sociale, et même de l'opinion publique ; 2) mise en œuvre de méthodes d'éducation visant à l'apprentissage de l'autonomie de jugement par les individus et au développement de leur imagination créative et critique ; 3) mise en œuvre d'une activité permanente de critique des préjugés couronnés de succès dans la société : l'art, la littérature et le théâtre peuvent apporter une contribution substantielle à cette activité critique.

3. LE DOMAINE DE LA COMPRÉHENSION (*Traktat*, chap. VI)

En une trentaine de pages, Albert semble vouloir régler leur compte à des mouvements aussi divers et considérables que la philo-

sophie de l'histoire qui s'est développée à partir de l'idéalisme allemand (appelée ici « historicisme »), l'herméneutique philosophique et théologique et la philosophie analytique anglo-saxonne, ce qui peut paraître une entreprise fort prétentieuse.

En réalité, Albert ne fait que passer ces divers mouvements au crible de sa conception de la rationalité critique, et il dresse le catalogue de tout ce qui est retenu dans le crible.

Vient en premier lieu le séparatisme onto-méthodologique défendu par ces mouvements : entre sens et réalité, entre contexte de sens et contexte de causalité, entre doctrine de la compréhension (appliquée à la saisie du sens) et théorie de l'explication (consacrée à la recherche des causes), entre histoire et nature, entre les sciences et l'histoire (sciences humaines ou « Geisteswissenschaften ») et les sciences de la nature, enfin entre l'homme et le reste des êtres de l'univers. Albert considère ce dualisme sous toutes ses formes comme le résultat de « la dramatisation de différences relatives »⁴, opérée en vue de soustraire le domaine de la compréhension aux assauts de la critique telle qu'elle s'est développée dans les sciences naturelles. En fait, le comportement humain obéit à certaines régularités et peut donc donner lieu à une interprétation « nomologique », c'est-à-dire fondée sur des *lois scientifiques*.

En second lieu, le rationalisme critique impute aux doctrines « séparatistes » de la compréhension leur soumission au modèle de 'révélation' : dans ces courants, c'est un « texte » particulier qui est porteur de la vérité absolue — le texte biblique ou un autre document traditionnel, telle « source » de la connaissance historique, ou l'ensemble des « jeux de langage » dans lesquels se reflète la vie sociale, ou encore l'Être même, qui se dévoile à la manière d'un livre qui se laisse déchiffrer — de telle sorte que le « lecteur » n'a plus qu'à se laisser porter par le mouvement d'autodévoilement du sens attesté par le « texte ». L'acte de compréhension est considéré comme une expérience ou une intuition immédiate du sens, comme la réception passive du donné significatif, plutôt que comme une *activité* interprétative structurée.

Enfin, le rationalisme albertien s'insurge contre la prétention « transcendantale » de l'herméneutique philosophique — M. Heidegger et H.-G. Gadamer sont les auteurs les plus visés — qui fait passer la compréhension pour un phénomène originaire, antérieur à toute théorie, à toute explication et à toute critique, en

⁴ *TKV*, p. 150.

arguant qu'on ne soumet un objet à l'explication théorique ou à la critique que si on l'a déjà intuitivement « compris ».

A quoi Albert oppose l'idée de tout acte de compréhension fait partie des « faits », des phénomènes de la vie sociale, et qu'à ce titre il peut devenir lui-même l'objet d'une recherche théorique explicative. C'est même une recherche de ce genre que recommande le porte-parole du rationalisme critique, dans le but de faire sortir le problème du sens et de la compréhension de son ornière philosophique. Il convient de saisir la compréhension comme une *activité réglée*, une construction artificielle qui travaille elle aussi au moyen de présomptions théoriques et d'hypothèses explicatives. Il n'y a dès lors aucune raison pour que l'herméneutique, qui est la théorie de cette activité de compréhension, ne fasse pas droit aux exigences de l'examen critique et n'invite pas l'activité compréhensive à soumettre ses présomptions théoriques et ses hypothèses au risque de l'échec, plutôt que de l'encourager à isoler et à perpétuer ses vieilles habitudes d'interprétation sous le signe d'une fidélité aveugle à la tradition. L'herméneutique devra être développée dans le sens d'une technologie de la compréhension.

Donnons une ultime précision sur le fonctionnement du « crible critique » du *Traktat* albertien : la perspective criticiste ne conteste ni l'existence d'une problématique herméneutique propre, ni la relative spécificité de l'activité compréhensive, ni le fait « qu'il y a quelque chose comme un 'acte de comprendre' dans la vie de tous les jours et dans certains, ou même dans tous les domaines de la connaissance »⁵. Albert conteste seulement qu'on cherche à tirer argument de ce fait pour imposer des bornes à l'activité critique et interdire aux méthodes pratiquées dans les sciences de la nature l'accès à certains domaines.

4. LE DOMAINE DE LA POLITIQUE (chap. VII du *Traktat*)

Dans ce dernier chapitre du *Traktat*, que nous survolerons très succinctement, Albert passe en revue les conceptions de la politique qui sont inféodées au principe du fondement suffisant caractéristique de la théorie classique de la connaissance.

— En tête de l'énumération figure un ensemble de conceptions archaïques, antiques ou modernes qu'Albert réunit sous le vocable

⁵ *TKV.*, p. 136.

de « 'théologie' politique »⁶. Dans ces conceptions, le monde est compris et structuré sur le modèle de l'ordre social en vigueur, de telle sorte que l'autorité politique peut recourir à des 'révélations' émanant de puissances surnaturelles ou d'une unique autorité divine pour justifier ses pratiques et ses décisions politiques. Dans ces systèmes, une instance « herméneutique » est chargée d'interpréter les signes de cette volonté divine, tels qu'ils se marquent par exemple dans des phénomènes astraux ou dans quelque « Écriture Sainte ».

— La 'théologie' politique possède à l'origine un caractère conservateur, mais la volonté 'divine' y prend quelquefois figure destructrice, légitimant la naissance d'une pensée apocalyptique ou eschatologique et autorisant l'espoir d'une prochaine catastrophe porteuse d'un bouleversement total de l'ordre social actuel. La sécularisation de cette forme de pensée a historiquement donné naissance à toute la gamme des utopies socio-politiques d'extrême-droite et d'extrême-gauche, qui justifient la destruction révolutionnaire de l'ordre social actuel au nom d'un idéal absolu ou d'un quelconque « sens de l'histoire ».

— Enfin, la démocratie moderne et économie de marché connaît ses propres théoriciens, qui travaillent à l'élaboration d'un système permettant d'induire de certaines données empiriques — les besoins, intérêts et opinions des individus — un hypothétique « Bien commun » ou « Intérêt général » capable d'orienter et de justifier la pratique politique et économique libérale.

À l'encontre de ces conceptions, qui toutes échouent sur le « trilemme de Münchhausen », Albert recommande une conception de la politique visant, non pas la justification sacramentelle ou idéologique des institutions et décisions politiques, mais la production d'idées constructives et de points de vue critiques pour favoriser la solution de nos problèmes politiques et sociaux.

Comme il n'y a pas de société qui ne recèle des tensions et des conflits d'intérêts, il n'existe pas non plus d'instance justificative dernière et pas davantage de mesure ou de solution politique parfaite, méritant d'être soustraite à la critique.

Face à la fausse alternative : ou bien la conservation intégrale de l'ordre actuel, ou bien sa destruction révolutionnaire radicale pour reconstruire *ex nihilo* la société idéale — une alternative aux consé-

⁶ Il faut bien distinguer cette notion de ce que la tradition théologique elle-même appelle la « théologie politique ».

quences meurtrières, une pratique politique criticiste se donnera pour tâche de soumettre l'ordre social actuel à une critique partielle et rationnellement contrôlée, et d'expérimenter la possibilité de changements partiels également révisibles.

Albert donne pour caractéristiques de cette pratique politique criticiste : l'utilisation des utopies en tant qu'hypothèses permettant la construction d'alternatives relevantes, l'importance accordée au principe de *réalisabilité*, obligeant par exemple à évaluer les effets secondaires probables d'un changement envisagé, et enfin l'adhésion résolue au principe libéral : il convient de garantir institutionnellement la libre discussion et la libre critique des décisions politiques. Je crois devoir insister sur ce point qui, à mon avis, déborde le cadre strictement politique du problème : Albert reconnaît et approuve « l'ancrage social des conceptions mutuellement opposées dans toute constellation des pouvoirs et des intérêts d'une société »⁷. En d'autres termes, on ne peut guère attendre d'un seul individu qu'il soit capable de discuter impartialement tous les points de vue : c'est plutôt chez les marxistes qu'il faudra aller chercher une critique fondamentale du capitalisme, et plutôt chez des représentants de tendance conservatrice qu'on trouvera une analyse de la valeur des solutions traditionnelles. De même, je dirais qu'il serait utopique d'attendre des facultés de théologie qu'elles accordent autant de valeur à l'athéisme qu'à la foi, et qu'elles consacrent autant de temps à développer les conséquences de celui-ci que les implications de celle-là. Il faut nous borner à espérer que nous nous rapprocherons de la vérité, ou tout au moins d'une solution satisfaisante de nos problèmes pratiques en favorisant la confrontation rationnelle des points de vue antagonistes, et en garantissant la libre discussion entre les représentants des groupes et des institutions porteurs de ces points de vue antagonistes. A cet égard, le principe albertien du pluralisme politico-social (parallèle à son « pluralisme théorique »), prolongé sur le plan politique par le jeu démocratique, puisqu'on est forcé de prendre des décisions qui ne récoltent pas l'unanimité, me paraît mériter une pleine et entière adhésion.

CHAPITRE III

L'AGRESSION
DU RATIONALISME CRITIQUE ALBERTIEN
CONTRE LA THÉOLOGIE

(*Traktat*, chap. V)

A la page VI de la préface de son libelle, Albert note qu'à sa grande surprise « aucune des rédactions qui furent produites (sc. par les théologiens pour introduire la discussion au château de Sindlingen) ne prenait spécialement en considération mon chapitre sur 'foi et savoir', bien que dans ce chapitre, je sois entré en matière dans le détail sur les argumentations et les problèmes théologiques, par exemple sur le programme bultmannien et son exécution, mais aussi sur la question de l'existence de Dieu, sur la possibilité de traiter de manière critique des problèmes d'existence de cet ordre, et sur le crypto-athéisme de maints représentants de la théologie moderne »¹.

De peur de donner à penser au rationalisme critique que la théologie se dérobe à la discussion critique sur ses propres objets et méthodes et s'auto-immunise en faisant systématiquement dévier la discussion sur des questions philosophiques de portée générale, il nous faut entrer explicitement en matière sur l'argumentation d'Albert dans son V^e chapitre et ne pas nous tenir pour quittes que nous n'ayons formulé des réponses et une contre-argumentation solides sur ce point (voir en particulier ci-dessous, partie IV).

¹ *ThH.*, p. VI.

Point A. Critique du « séparatisme » théorique en théologie

Albert place en en-tête de son libellé la remarque suivante : « là où l'hérétique dirait non, le théologien commence à interpréter »². L'auteur du *Traktat* se représente le théologien en quelque sorte comme un penseur constitutionnellement ou institutionnellement en porte-à-faux par rapport à l'éthique de l'honnêteté intellectuelle : n'est-il pas forcé de penser « dans la ligne du parti », en tant que « Parteiliniendenker », inféodé à une tradition religieuse³, et tenu de partager « l'idée bizarre qu'on est lié par devoir à un type de foi particulier, et non à la recherche sans préjugé de la vérité », et « que la répression des doutes — qui, dans de tels contextes, reçoivent habituellement la dénomination d'Anfechtung' - comporte ici, en l'occurrence, une signification morale positive »⁴ ?

Serviteur de la foi, quand il n'est pas son propagateur professionnel direct, le théologien est tenté de définir un idéal de la foi simple et naïve, inébranlable, certaine d'elle-même et inaccessible au doute, pur accueil de la pure Vérité révélée. Or la science et sa pratique critique peuvent être dangereuses pour cet idéal. Aussi le théologien « fidèle » est-il contraint de séparer la « foi » et le « savoir » en deux sphères disjointes, afin d'isoler la première de l'infection critique qui pourrait émaner de la seconde. Le théologien parlera volontiers de deux *domaines* distincts, par exemple, dans le système catholique, du domaine de la nature accessible au savoir et du domaine surnaturel que seule la foi s'approprie, ou bien de deux types de vérité totalement différents, par exemple de la vérité objective dans le secteur du savoir et de la vérité subjective (ou engagée, ou existentielle) qui est du ressort de la foi. Mais, pour Albert, peu importe la façon dont la théologie construit son système dualiste :

² *ThH.*, en-tête : citation tirée du livre de W. KAUFMANN, *der Glaube eines Ketzers*.

³ A titre d'exemple de cette attitude, on peut citer le théologien catholique BERND JOCHEN HILBERATH qui, dans un ouvrage au titre significatif, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, consacré à l'apport de Gadamer à la théologie, évoque dans un premier chapitre les objections d'Albert contre la foi issue de l'autorité (Autoritätsglauben) : « In puncto 'Autoritätsglauben' ist (...) eine Gesprächsbasis kaum zu sehen » (*op. cit.*, Patmos, Düsseldorf, 1978, p. 25). Hilberath a le mérite d'être clair : du moment qu'on a opté massivement pour l'autorité de la tradition, les objections albertiennes ne nous touchent plus. Mais...

⁴ *TkV.*, pp. 107-108.

l'important est qu'il s'agit toujours d'un dualisme *construit*, justement, c'est-à-dire du résultat d'une pratique séparatiste à effet immunisatoire. Si la théologie est forcée d'isoler son objet, la foi, c'est justement parce qu'il n'est pas naturellement immunisé, et qu'il existe des *points de passage* — Albert les appelle des « *Brückenprinzipien* »⁵, par analogie avec les principes critiques qu'il énumère dans son chapitre sur l'éthique — entre un certain état de la connaissance dans une société et le caractère de ses croyances. Quand l'état des connaissances change sous l'effet de la critique, la foi en subit naturellement les conséquences, à moins, bien sûr (et c'est là le principal grief qu'Albert lui adresse), que la théologie ne construise une théorie dualiste *ad hoc* permettant de préserver l'intégrité de la foi, au prix il est vrai d'un désastre logique et d'une chute dans la schizophrénie intellectuelle, puisqu'on est prêt, dans un tel système, à se montrer très critique dans certains domaines et pas du tout dans d'autres.

Point B. *Le programme bultmannien de la démythologisation à titre d'exemple*

Du point de vue théologique, on ne saurait apprécier la critique albertienne de la démythologisation si l'on n'a pas en tête l'idée qu'il peut exister deux sortes de critique, la critique pertinente et la critique impertinente, et que celle-ci a aussi quelques droits pour elle. La critique albertienne est incontestablement du second genre. Plutôt que d'entrer en matière sur l'intention explicite du programme qu'elle soumet à l'examen, elle se situe d'emblée à l'extérieur du système pour le charger d'un soupçon radical émanant de sa problématique à elle. Je dis que ce genre de critique a aussi son droit, en ce sens que le système de pensée qu'il incrimine ne serait pas vraiment satisfaisant s'il ne parvenait par à affronter cette « *externité* » radicale.

Voici donc l'énoncé du soupçon albertien à l'égard du programme bultmannien : « la démythologisation du Nouveau Testament, en effet, n'est pas du tout, comme on pourrait le supposer

⁵ *TkV.*, p. 105.

d'après le nom, une entreprise critique, mais en première ligne une entreprise herméneutique qui vise à sauver le noyau de la foi chrétienne à l'aide d'une interprétation permettant de l'harmoniser avec l'image actuelle du monde, donc très exactement : *une entreprise herméneutique à but apologétique*. Son but est... de séparer la science et la foi aussi proprement que possible, de telle sorte qu'elles deviennent immunisées l'une par rapport à l'autre »⁶.

Selon Albert, le programme de la démythologisation n'est critique qu'envers des croyances et des représentations (telles que les anges, les démons, les miracles, etc.) qui ont perdu leur crédibilité dans le monde moderne. Le noyau du message néotestamentaire lui-même, ou « kérygme », n'est pas soumis à la critique, mais seulement à une « interprétation existentielle » qui le transforme en point archimédien soustrait à la critique : en vertu de cette interprétation, en effet, le message chrétien apparaît comme la parole de Dieu auto-légitimée, comme l'événement eschatologique du salut présent dans la prédication de l'Église et auquel je ne peux répondre que par une adhésion totale (l'obéissance de la foi) ou un refus total (le « scandale » qui s'achoppe au « paradoxe » de ce message), mais en aucun cas par une démarche critique s'appuyant sur une argumentation rationnelle. Passée au crible critique albertien, la démarche bultmannienne prend la forme d'une *suspension arbitraire de la pensée critique* en un point qu'on veut absolument sauver sous prétexte qu'il y va du salut de l'humanité.

Du point de vue de la critique idéologique, la pensée de Bultmann a pour origine « l'irrationalisme de Kierkegaard, qui s'est aussi affirmé victorieusement contre le rationalisme libéral dans l'existentialisme moderne »⁷. Albert pense ici en particulier à M. Heidegger, « le garant philosophique de Bultmann »⁸. Bultmann s'appuie sur cette direction philosophique pour justifier son dualisme foi/savoir, comme on peut le voir avec sa théorie de l'interprétation de la pensée mythologique : lorsqu'il affirme, en effet, que le mythe doit être interprété non cosmologiquement, mais anthropologiquement — ou : existentiellement — il ne fait rien d'autre qu'exploiter le dualisme herméneutique entre contexte de sens et contexte de réalité. Or ce dualisme ne résiste pas à la critique : la compréhension de l'existence qui se fait jour à une certaine époque est liée au contexte

⁶ *TkV.*, p. 109.

⁷ *TkV.*, p. 110, note 17.

⁸ *Ibid.*

cosmologique de l'époque, de telle sorte que lorsque l'image du monde se modifie sous l'effet de la pensée critique, la compréhension de l'existence ne saurait rester la même — à moins, justement, qu'une procédure d'immunisation ne s'emploie à la conserver artificiellement : mais dans ce cas, le discours exprimant une telle compréhension de l'existence risque bien de se trouver privé de sens, parce que privé de signification cosmologique.

Albert croit trouver un appui à sa critique dans la discussion nourrie qu'a suscitée le programme bultmannien dans les cercles théologiques : certains, tels J. Schniewind, ont trouvé que Bultmann allait trop loin dans sa critique et sacrifiait trop d'éléments essentiels à la foi ; d'autres, comme F. Buri ou le philosophe K. Jaspers trouvent au contraire que Bultmann s'est arrêté trop tôt, et ils proposent que la démythologisation soit suivie d'une dé-kérygmatisation. Cette affaire montre bien, pense Albert, que « la limite de la démythologisation est tracée chez lui (sc. Bultmann) d'une façon pleinement arbitraire »⁹, ce qui est en contradiction flagrante avec l'éthique scientifique, pour laquelle il convient d'adopter une attitude d'autant plus critique qu'il s'agit d'objets « essentiels au salut ».

Bultmann a régulièrement insisté pour qu'on ne confonde pas la foi avec l'exigence d'un sacrifice intellectuel. C'est pourtant très précisément cela qu'Albert lui reproche, en ajoutant la remarque suivante : « le petit jeu de séduction avec le scandale, le paradoxe, l'antinomie en tant que grandeur positive, qu'on trouve chez des théologiens de directions très diverses, montre très souvent *in concreto* le point où ils commencent à dérapier avec leur pensée »¹⁰.

Point C. *Le problème de l'existence de Dieu*

Décidé à prendre les théologiens modernes au piège de leur prétention critique, Albert expose le raisonnement suivant : quelles que soient leurs finasseries, les théologiens sont forcés d'admettre que « le simple fait de tenir pour vraie ('Für — Wahr — Halten') la thèse qu'il existe un Dieu qui possède des propriétés déterminées ou qui intervient d'une certaine manière dans le processus universel

⁹ *TkV.*, p. 114.

¹⁰ *TkV.*, p. 114, note 27.

(Weltgeschehen) peut en effet apparaître au croyant comme étant souvent insuffisant, mais elle est bel et bien une implication minimale de toute foi »¹¹.

Or, le concept de Dieu, comme tout autre, n'a de sens que s'il remplit une fonction déterminée dans un certain processus de connaissance, autrement dit s'il fait partie d'une certaine cosmologie¹² : pour Albert, la représentation du monde dans laquelle la notion de Dieu a joué un rôle effectif n'est autre que l'antique cosmologie sociomorphe, que Bultmann appelle « l'image mythologique du monde ». Dans ce contexte, l'hypothèse de l'existence de Dieu était parfaitement légitime et pertinente, puisqu'elle permettait de fonder l'ordre social et de garantir la pérennité du monde. En somme, suivant ce raisonnement, il n'y a de véritable théologie que la théologie naturelle.

Mais, comme on sait, « il y a longtemps que cette cosmologie est devenue caduque. Si donc, conformément à la méthode critique (...) on considère la thèse d'existence comme une hypothèse qui a une fonction dans ce contexte, il n'y a aucun sens raisonnable à maintenir cette hypothèse lorsque le contexte à l'intérieur duquel elle possède une valeur explicative a été abandonné »¹³.

Bien entendu, il est toujours possible de passer outre, comme le fait la théologie moderne. Ne pouvant plus courir le risque de s'exposer au feu de la pensée critique (on serait immédiatement débouté), « on use d'une stratégie d'immunisation grâce à laquelle la représentation en question (sc. l'idée de Dieu) est si totalement vidée

¹¹ Txt. orig. : « Das blossе Für-Wahr-Halten der These, dass ein Gott existiert, der bestimmte Eigenschaften hat oder in bestimmter Weise in das Weltgeschehen eingreift, mag nun in der Tat dem Gläubigen oft nicht genügen, aber sie ist wohl eine Mindest-Implication jedes Glaubens », *TkV.*, p. 118.

¹² Dans son travail de concours, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*, Wuppertal, Brockhaus Verlag, 1980, Heinzpeter HEMPELMANN consacre un paragraphe à la problématique de l'existence de Dieu et mentionne les objections d'Albert (cf. *op. cit.*, pp. 94-107). Mais conformément à la majorité des théologiens, Hempelmann se facilite la tâche en imputant à son contradicteur certaines naïvetés philosophiques surannées, en particulier : une ontologie qui s'épuise dans la poussière des faits (« Tatsachenontologie »), une réduction du réel au constatable et une identification entre le sens d'une expression et sa référence objectale : bref, Albert serait totalement prisonnier du positivisme ou de l'empirisme logique. Albert dénonce vertement ce malentendu (qui n'est pas nouveau) dans son récent ouvrage, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1982, pp. 116-119. Je ne puis qu'approuver cette mise au point.

¹³ *TkV.*, p. 117.

de sens qu'elle ne peut plus entrer en collision avec aucun fait possible »¹⁴.

Ce que nous avons appelé la « critique impertinente d'Albert » donne ici toute sa mesure... et mérite toute notre attention autocritique ! Le théologien « moderne » — c'est-à-dire qui se veut jusqu'à un certain point respectueux de l'image scientifique du monde — est en fait parvenu au seuil de l'athéisme, mais il refuse de l'admettre et tente de replâtrer la vieille façade théiste à l'aide d'un discours pathologique. Deux traits *solidaires* caractérisent ce discours : d'une part, il ne peut plus subir le démenti des faits ; d'autre part, et en conséquence il perd tout contenu et tout sens : à la rigueur, il permet la déduction de n'importe quelle proposition. « Et pourtant », ajoute Albert avec une pointe d'ironie, « on y parle toujours du risque de la foi, comme s'il y avait là quoi que ce soit qui fût 'risqué' en un sens un tant soit peu reconnaissable de ce mot »¹⁵.

C'est toute la théologie existentielle qu'Albert met en cause dans ce paragraphe, lorsqu'il reproche aux théologiens de tenir sur Dieu un discours vide, privé de sens : le fait qu'il cite principalement des passages tirés d'écrits de F. Buri — lesquels, il faut l'avouer, ne sont guère propres à donner une lumineuse impression de clarté — ne doit pas faire illusion : R. Bultmann, H. Conzelmann, G. Klein et P. Tillich sont nommément pris à partie.

En fait, la théologie moderne reste partiellement prisonnière de l'image mythologique du monde, et sa conceptualité garde un caractère ambigu. A propos de Bultmann, Albert affirme ceci : « la langue de Bultmann est pleine de références cosmologiques, s'il est permis de les prendre à la lettre : elle montre qu'il a une image théiste du monde, donc une cosmologie déterminée qui, même si ce n'est pas dans tous les détails, possède des traits décisifs en commun avec la cosmologie biblique. Il connaît un Dieu qui se révèle, qui intervient dans les événements historiques et a en vue par là le salut des hommes »¹⁶.

Tandis que certains de ses successeurs optaient pour une dissolution « libérale » de ces traits naïfs, d'autres choisissaient le sans-gêne d'une re-mythologisation du langage théologique. Albert pense ici à Moltmann et à la théologie de l'espérance, laquelle a le « mérite »

¹⁴ *T&V.*, p. 116.

¹⁵ *T&V.*, p. 120.

¹⁶ *T&V.*, p. 112.

d'avouer son mépris pour l'image scientifique du monde et son parti pris pour l'idéologie utopico-révolutionnaire. Avec ces gens-là au moins, comme avec les fondamentalistes et les théologiens tout à fait traditionalistes, on sait à quoi s'en tenir, pense Albert, tandis que l'école bultmannienne et l'école dialectique semblent toujours vouloir jeter de la poudre aux yeux avec leurs tentatives d'accommodation à la pensée critique.

Point D. *Le problème de la résurrection*

Le quatrième paragraphe de ce chapitre du *Traktat* est consacré à un examen de la relation entre la théologie en tant que discipline universitaire et l'Église en tant qu'institution sociale. Il tend à montrer que les facultés de théologie, dont le statut académique devrait garantir la liberté de recherche, sont en réalité inféodées à l'autorité ecclésiastique et réduites au rôle de pourvoyeuses de fonctionnaires obéissants de l'Église. Albert en veut pour preuve l'existence d'un écrit de la faculté de théologie de l'université de Tübingen présenté en mars 1952 au Synode de l'Église würtembergeoise, et destiné à apaiser les organes ecclésiastiques émus par les audaces de la théologie de Bultmann et craignant que celle-ci ne mette en danger la foi des simples fidèles¹⁷. Je me permets de sauter ici cette analyse, d'une part parce qu'elle ne me paraît rien apporter de nouveau à l'accusation albertienne qui voit dans les facultés de théologie des lieux d'étañonnage idéologique, d'autre part parce qu'elle néglige le problème général de la relation entre l'université et le secteur socio-professionnel.

Je m'arrêterai sur un point particulier de ce paragraphe, qu'Albert aborde à titre d'exemple du pseudo-débat qui oppose les théologiens étroitement conservateurs et les théologiens modernes, de tendance plus large. Il s'agit de la question de la résurrection du Christ. L'auteur du *Traktat* évoque les inquiétudes d'un certain W. Harenberg, théologien conservateur, fait part au public dans son

¹⁷ Cf. *Für oder Wider die Theologie Bultmanns. Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen dem württembergischen Landeskirchentag überreicht am 11.3.1952*, 3. Aufl., Tübingen, 1952.

livre *Jesus und die Kirchen*¹⁸. Face aux fioritures herméneutiques des théologiens modernes, Harenberg pose la simple question : Jésus est-il concrètement, corporellement ressuscité ? Albert comprend fort bien qu'un tel homme puisse se déclarer insatisfait et même peiné par des réponses telles que celle de Bultmann : croire à la résurrection de Jésus signifie « se laisser rencontrer par la prédication et y répondre par la foi »¹⁹, ou celle de Conzelmann : « la question de savoir si la résurrection est un fait historique, si elle est un événement dans l'espace et dans le temps, est totalement dénuée de sens. La seule chose réellement significative est que le crucifié n'est pas anéanti, qu'il est là... qu'il est le Seigneur »²⁰. Albert se déclare frappé par l'arrogance avec laquelle les théologiens précités rejettent ou détournent la question. Celui qui demande *si* la résurrection a eu lieu a, pense-t-il, une représentation déterminé et suffisante *de ce qu'est* la résurrection, comme en ont eue les croyants de tous les temps : avant de rejeter cette représentation, peut-être naïve, pour la remplacer par une représentation encore plus problématique, il conviendrait de répondre à la question du fait lui-même. « Mais que cette question-ci ne soit pas significative, finalement, seul peut le prétendre celui auquel il est devenu totalement indifférent de savoir si les affirmations de la Bible possèdent une quelconque valeur de vérité au sens habituel du mot »²¹. (Tout le débat occupe les pages 126 et 127 de l'ouvrage d'Albert). Pour Albert, et c'est là la pointe de sa critique, les procédures herméneutiques appliquées à des assertions de foi comme celle de la résurrection n'aboutissent qu'à noyer le poisson de la critique dans les flots de parlotte (Redereien) ou de brouillard (Vernebelung). Avec les conservateurs et les fondamentalistes, le représentant du rationalisme critique demande *si* la résurrection a eu lieu ; contre eux, il ne croit pas pouvoir, ni devoir s'arrêter à un « oui » confessant qui ferait taire les questions, les doutes et les critiques. S'agissant de la vérité, et qui plus est d'une vérité « essentielle au salut », la vigilance critique et la méfiance envers le dogmatisme s'imposent avec d'autant plus de résolution que « les théologiens modernes, comme on peut aussi le constater par ailleurs, n'ont que rarement coutume de pratiquer la controverse avec des directions philosophiques qui leur sont peu favorables »²².

¹⁸ W. HARENBERG, *Jesus und die Kirchen*, Bibelkritik und Bekenntnis, Stuttgart/Berlin, 1966.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 203 cité par ALBERT, *TkV.*, p. 126, note 58.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 185ss. cité par ALBERT, *TkV.*, p. 126, note 59.

²¹ *TkV.*, p. 127, note 59.

²² *TkV.*, p. 112.

DEUXIÈME PARTIE

ALBERT/EBELING : FORTUNES ET INFORTUNES D'UNE CONTROVERSE

(Commentaire des ouvrages de G. Ebeling :
Kritischer Rationalismus
et de H. Albert : *Theologische Holzwege*)

CHAPITRE I

PRÉFACE ET INTRODUCTION

1. LE POINT DE VUE D'EBELING

Dans la préface de sa réponse à Albert, le recueil de thèses commenté *KR ?*, G. Ebeling avoue avoir voulu d'abord ignorer l'agression « massive et gratuite » d'Albert contre la théologie. Il déclare s'être décidé à réagir pour deux raisons : tout d'abord parce que la conception d'Albert représente « une ambiance spirituelle fondamentale de notre temps »¹ dont il est du devoir du théologien de se soucier ; ensuite parce que cette conception englobe une problématique d'*ensemble*, incluant l'articulation entre la théologie et la philosophie : G. Ebeling tient particulièrement à ne pas limiter sa réponse aux questions strictement théologiques, et à prendre ses responsabilités de théologien dans les questions générales de la pensée. Je ne puis que souscrire à cette intention : le théologien ne saurait assister sans réaction à la destruction du sol d'intelligibilité (philosophique et scientifique) sur lequel il pose ses affirmations.

Cette intention n'a pas été sans influence sur le choix du genre littéraire de la réponse : Ebeling a décidé de présenter celle-ci sous forme de thèses, parce que, dit-il, « il n'y a que de cette manière que j'ai pu prendre en considération et formuler pour la discussion la pluralité des aspects »². Après la discussion du château de Sindlingen, Ebeling a présenté à l'imprimeur l'ensemble de ses thèses pratiquement sans changement, mais en les prolongeant d'un commentaire circonstancié intitulé « Erläuterungen » (explications) qui remplit une double fonction : d'une part, il présente de nombreuses

¹ *KR ?*, p. V.

² *KR ?*, p. VI.

citations du *Traktat* — ainsi que d'un autre ouvrage d'Albert en complément, le *Plädoyer für kritischen Rationalismus*³, — à l'appui du propos critique des thèses, d'autre part il explicite et élargit ce propos lui-même, toutefois dans une mesure limitée. Ebeling lui-même concède dans sa préface « qu'on peut aussi faire aux explications le reproche que bien des points ont été trop brièvement ou pas du tout traités. Même dans cette forme relativement circonstanciée, l'ensemble conserve le caractère d'une prise-de-position-sous-forme-de-thèses (eines thesenartigen Gesprächsvotums) »⁴. Et en effet, la suite de l'analyse nous montrera qu'Albert a eu beau jeu de s'engouffrer dans cette brèche pour briser l'ensemble de la critique ébelingienne.

Était-il nécessaire de présenter dans la suite de l'analyse le détail de l'argumentation des 70 thèses d'Ebeling ? Je n'ai pas choisi cette voie. Albert s'y est employé dans sa duplique, mais il n'a fait que répéter inlassablement, thèse après thèse, deux ou trois critiques fondamentales. J'ai donc préféré développer quelques grands thèmes, ceux-là mêmes qu'Ebeling soumet à notre intention en rassemblant ses thèses sous quelques sous-titres significatifs. C'est dire que nous suivrons en détail le *plan* du texte d'Ebeling, ce qui représente un arrêt à mi-chemin entre la « pluralité (infinie) des aspects » chère au théologien et la massivité de deux ou trois critiques caractéristiques de l'auteur du *Traktat*. Le plan du texte d'Ebeling comprend trois parties précédées d'une introduction⁵ : la première partie traite du « maniement de la critique dépourvu d'objectivité » imputé au rationalisme critique⁶ ; la seconde s'attaque aux « présupposés non soumis à l'examen » qu'il est censé renfermer⁷, et la troisième l'accuse de « cécité partielle par rapport à la réalité »⁸.

Dans son introduction, Ebeling présente très schématiquement l'intention du rationalisme critique, et exprime son accord avec celle-ci : entre lui et son adversaire, il y a « accord fondamental dans la volonté attachée à la recherche critique de la vérité »⁹. Ce point est capital, car c'est lui qui commande toute la suite de la discussion : pour Ebeling, la volonté d'une recherche critique de la vérité est au

³ ALBERT, *Plädoyer für Kritischen Rationalismus*, série Piper, Munich, 1971.

⁴ *KR ?*, p. VI.

⁵ Cf. immédiatement ci-dessous.

⁶ Cf. ci-dessous, chapitre II.

⁷ Cf. ci-dessous, chapitre III, A, B et C.

⁸ Cf. ci-dessous, chapitre IV, A, B et C.

⁹ *KR ?*, thèse 4, p. 14.

point de départ de la théologie bien formée comme de la science, de telle sorte que la controverse avec le rationalisme critique ne portera pas sur la volonté critique elle-même, mais seulement sur ses modalités d'applications. Il ne sera jamais reproché au rationalisme critique d'être trop critique, mais bien de l'être à mauvais escient, donc en somme d'être trop peu critique et trop dépendant de présupposés 'dogmatiques'. Ebeling le dit bien dans la thèse 3 : « le rationalisme critique en tant que tel nous lance le défi d'engager avec lui une controverse critique qui doit le prendre au mot de sa propre prétention et qui ne peut consister que dans la tentative de produire au jour, de façon rationnelle, des implications non critiques du rationalisme critique »¹⁰.

Je me suis permis de citer cette thèse *in extenso* parce qu'elle me paraît exprimer avec bonheur à quoi s'oblige celui qui entreprend de discuter avec le rationalisme critique. J'approuve entièrement le point de départ de la critique ébelingienne, et je ne vois pas comment on pourrait faire de la théologie de façon responsable ou même simplement rester fidèle à sa foi si l'oo ne partageait pas sans réserve la « volonté d'une recherche critique de la vérité ». Il ne faut donc pas écarter d'entrée la possibilité qu'Albert ait raison dans le chapitre V de son *Traktat* où il s'en prend à la théologie. Nous ne pourrions lui donner tort que dans la mesure où nous parviendrions à le débouter dans « une controverse critique qui le prend au mot de sa propre prétention ».

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Dans la préface de son libelle¹¹, Albert résume de son point de vue les résultats de la discussion au château de Sindlingen et présente en un second temps l'intention fondamentale de la critique ébelingienne, ainsi que le plan et l'intention fondamentale de sa propre duplique. En gros, Ebeling s'est efforcé de montrer au long de ses 70 thèses que la conception d'Albert souffre de préjugés fondamentaux qui limitent fortement sa capacité de comprendre certains problèmes. A quoi Albert s'apprête à rétorquer que l'interprétation même qu'Ebeling a donnée de sa conception vit de préjugés tenaces qui invalident la démonstration. On le voit à ce seul énoncé, les

¹⁰ KR 7, thèse 3, p. 14.

¹¹ THH., pp. V-VIII.

chances d'un progrès dans l'entente ou simplement dans la compréhension mutuelle entre Albert et Ebeling étaient pratiquement compromises dès l'ouverture du débat. C'est au lecteur qu'est laissé le soin de trier les arguments, de peser les mérites et les faiblesses de chacun, et enfin de trancher sous sa propre responsabilité : Ebeling ayant dédié son *KR* ? à l'université de Saint-Louis, Albert a eu l'idée d'une dédicace semblable : « Moi aussi, j'aimerais dédier très amicalement mon écrit à l'université de Saint-Louis, laquelle a conféré le titre de docteur *honoris causa* à mon censeur Gerhard Ebeling »¹² ; comme pour dire : « que l'université de Saint-Louis et l'auditoire universel soient juges entre nous ».

Pour ce qui est du plan de son libelle, Albert articule ses réponses à chacune des thèses de son adversaire en huit chapitres qui reprennent les sous-titres d'Ebeling, pour terminer par un neuvième chapitre qui donne un avis d'ensemble sur l'ouvrage.

L'introduction déjà¹³ donne le ton. Dans ses deux premières thèses, Ebeling présente le programme du rationalisme critique en disant que celui-ci essaie de favoriser le progrès de la connaissance au moyen de l'éclairage (*Aufklärung*) rationnel, que pour lui le progrès de la connaissance est la seule source du progrès social, et qu'enfin la critique permanente qui lui permet d'apporter cet éclairage rationnel procède en recherchant et en démasquant les résistances à l'*Aufklärung* et au progrès.

D'emblée, Albert rejette ces trois propositions qui, selon lui, décrivent le rationalisme critique d'une manière très imparfaite et proprement inexacte. Et il ajoute : « on verra que, dans la suite de la démarche également, la critique ébelingienne se nourrit du fait qu'elle m'impute des prétentions que je n'ai pas formulées et que je n'ai même pas l'intention de formuler, et qu'une de ses faiblesses principales consiste en ce qu'elle procède, sous le rapport herméneutique, d'une façon extraordinairement désinvolte »¹⁴.

Ce reproche d'Albert, qui revient pour ainsi dire 70 fois, nous l'appellerons la duplique formelle n° 1. Elle a un corollaire : Albert se plaint qu'Ebeling le cite abondamment, en ce sens qu'il multiplie de brèves citations du *Traktat*, mais sans tenir compte de leur *contexte* et sans serrer de près la *problématique* albertienne.

Nous devons en convenir, le style argumentatif d'Ebeling donne

¹² *ThH.*, dédicace.

¹³ *Cf. ThH.*, chap. I, pp. 1-2.

¹⁴ *ThH.*, p. 1.

prise à cette critique. Ce fait est imputable en partie au genre littéraire de la somme de thèses commentées, mais en partie seulement. On le verra de plus en plus clairement, Ebeling n'a pas en vue la problématique épistémologique propre du rationalisme critique : il n'attaque pas au centre pour s'obliger à un « tir précis », mais procède plutôt à une suite de harcèlements marginaux et d'opérations de tirailleur, comme en témoigne à lui seul le nombre élevé des thèses et leur taux de redondance. Face à un auteur qui, corrigeant certaines de ses audaces pour se retirer sur le centre de sa problématique, restitue la structure fondamentale de sa position, la critique multiforme d'Ebeling me semble vouée à l'échec.

CHAPITRE II

MANIEMENT DE LA CRITIQUE DÉPOURVU D'OBJECTIVITÉ ?

I. LE POINT DE VUE D'EBELING

C'est la dernière thèse de cette section, la seizième, qui éclaire le mieux le propos d'Ebeling : « Si la controverse avec le rationalisme critique ne doit pas porter sur la justification de la critique en tant que telle (sc. il y a accord sur ce point, n.d.r.) mais sur les justes critères de son application, alors l'exigence formelle d'un examen critique, respectivement l'assurance de principe qu'on est disposé à l'entreprendre ne signifie rien, pas plus que le soupçon d'immunisation, qui peut d'ailleurs être employé de manière réciproque¹. » Dans un premier temps, Ebeling veut arracher le drapeau de la critique des mains d'Albert : montrer que son adversaire n'en a pas le monopole, et qu'on peut aussi la retourner contre lui. En particulier, la disposition à la critique implique une disposition au moins aussi grande à l'autocritique : c'est sur ce point qu'Ebeling espère prendre en défaut son adversaire.

D'une façon générale, estime-t-il, Albert procède d'une façon bien trop grossière lorsqu'il croit avoir dénoncé *tous* les cas de pensée fautive en mettant en évidence le procédé idéologique de suspension arbitraire de la recherche du fondement en un point particulier élevé au rang de 'dogme'. Il existe une autre cause de suspension arbitraire de la pensée, et en particulier de la pensée critique : c'est lorsqu'elle se prend au piège de ses propres illusions ou qu'elle est mal orientée, bref, lorsqu'elle ne rend pas justice à son objet. Ebe-

¹ KR ?, p. 2 ; p. 20.

ling accuse le rationalisme critique d'être largement tributaire de ce mauvais emploi de la critique. Il en voit un symptôme dans la surcharge émotionnelle de l'argumentation polémique albertienne, dans son animosité et son usage immodéré de l'injure et de la caricature. Ebeling adresse à son adversaire une critique générale d'ordre herméneutique : manque de familiarité avec l'objet critiqué, caricaturisation, analyse indifférenciée de l'objet sans prise en considération des changements de contexte, interprétation en mauvaise part, etc. Notre théologien vise en particulier la critique violente de la théologie à laquelle se livre Albert sans tenir compte de la complexité historique du phénomène et sans être à même de faire la différence entre des phénomènes de dégénérescence ou de déclin et les manifestations authentiques du christianisme, mais non sans user d'une pointe démagogique.

D'une façon générale, voir thèse 12, Ebeling s'effraie à l'idée que la critique albertienne ne s'estime plus tenue de « rendre justice » à son objet. Il cite à l'appui de cette remarque un passage tiré du *Plädoyer für kritischen Rationalismus* d'Albert : « une théorie de la science qui rend 'justice' à tout ce qui est donné peut difficilement prétendre être une entreprise critique »². Bien que dans le contexte de ce passage Albert polémique contre les procédures 'dogmatiques' de la théologie et de la jurisprudence, il est tout de même inquiétant, pense Ebeling, de voir les concepts de 'justice' et de 'critique' tomber en dehors l'un de l'autre et prendre des valeurs opposées.

Je n'insisterai pas sur deux motifs qu'Ebeling évoque dans cette section, mais qu'il promet de justifier plus tard : dans la onzième thèse, il se demande si la raison est assez forte pour déterminer la morale, en d'autres termes, s'il suffit de démontrer intellectuellement l'inanité des systèmes idéologiques pour désamorcer l'angoisse et la volonté crispée qui se cachent derrière eux ; dans la quatorzième thèse, Ebeling impute à son adversaire la soumission de sa pensée critique à une ontologie naturaliste, laquelle serait largement responsable des insuffisances herméneutiques qui transparaissent dans ses écrits.

Toute cette section de l'ouvrage d'Ebeling possède un caractère programmatique et général et n'appelle qu'une appréciation d'ensemble, liée à ce que j'ai dit dans l'introduction. Albert emploie dans sa pensée critique la tactique du bombardier en piqué, sans s'embarasser de nuances et de distinguos. Ebeling au contraire pro-

² *Op. cit.*, p. 143.

cède selon la tactique du tirailleur, et sa critique porte précisément sur des questions de nuances et de distinctions. Abstraction faite des inconvénients de cette tactique lors de l'affrontement direct, il me semble qu'elle n'a pas davantage de chance de toucher le grand public, qui ne connaît ni la « Begriffsgeschichte » du concept de justice, ni la totalité des détails de l'histoire du protestantisme et qui, pour parler clairement, s'en moque éperdument.

Toutefois, Ebeling aurait peut-être eu une chance de contrer son adversaire dans une critique de détail : mais il aurait fallu exposer clairement *tel* détail, et montrer précisément en quoi la critique albertienne l'a mal interprété. De cette façon, l'examen critique aurait joué à plein contre les thèses à l'emporte-pièce de l'auteur du *Traktat*. Malheureusement, on ne trouve pas une démonstration de cette nature dans toutes les 70 thèses et leurs explications.

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

D'emblée, Albert s'emploie à détruire la critique ébelingienne dans cette section en lui opposant sa duplique formelle n° 1. Ebeling parle ici des « causes subjectives » de la suspension arbitraire de la pensée critique, mais cela n'a rien à voir avec la « suspension arbitraire de la recherche du fondement » évoquée par le rationalisme critique dans le cadre de sa problématique épistémologique. Non que les questions de psychologie de la pensée n'intéressent pas Albert — mais il n'est pas honnête de lui reprocher l'insuffisance de ses dires sur un problème qu'il n'a pas abordé !

Corollaire de la duplique n° 1 : Ebeling reprochait à Albert la « surcharge émotionnelle » de son argumentation, et il citait un grand nombre de passages polémiques très durs du *Traktat* à titre de « preuves stylistiques ». Or, Albert estime avoir *justifié* rationnellement et méthodiquement chacune de ces expressions polémiques dans le contexte correspondant.

Une accumulation de citations n'a donc pas de valeur, s'agissant de la problématique de la conception incriminée. En revanche, elle sert fort bien une méthode argumentative typiquement ébelingienne selon Albert, la méthode « symptomatologique » : Ebeling « se contente de présenter les bouts de phrase qu'il a sortis de leur contexte argumentatif comme des 'symptômes' d'un manque d'objectivité (...) J'aimerais laisser au jugement de ses collègues de la branche la question de savoir si des procédures de ce genre sont considérées comme

sérieuses dans cette discipline »³. Cette critique revenant souvent sous la plume d'Albert, nous l'appellerons la « duplique formelle n° 2 ». Je ne puis que lui donner mon assentiment : la recherche de « symptômes » relève du domaine nosologique plutôt que du contexte de l'argumentation. Lorsqu'on a *fait la preuve* de l'incohérence des propos de quelqu'un d'autre, il est loisible de chercher dans quelque série de symptômes les éléments d'un « sens latent » comme le fait par exemple la psychanalyse pour décoder le texte des rêves de ses patients. Mais l'incohérence des propos du rationalisme critique est encore loin d'être démontrée à ce stade de la critique ebelingienne, de sorte que le procédé « symptomatologique » paraît tout à fait abusif.

Dans la même section, Albert élabore une troisième duplique formelle en réponse à la 12^e thèse d'Ebeling, qui déplore le fait que dans le rationalisme critique les notions de « justice » et de « critique » sont employées dans des sens contradictoires. Albert estime qu'on lui fait ici un mauvais procès, fondé sur une querelle de mots. « Dans les faits (sachlich), Ebeling n'a donc manifestement rien à objecter à ma façon de caractériser une doctrine critique de la science. Au lieu de cela, il s'accroche à un emploi du mot (sc. le mot justice)... et lui associe certaines présomptions sur mon attitude pour lesquelles il n'existe aucun fondement objectif »⁴. Cette duplique formelle n° 3 reviendra toutes les fois qu'Ebeling, emporté par son engouement pour l'histoire des concepts (Begriffsgeschichte), contestera l'emploi des mots que fait Albert : pour ce dernier, et à juste titre, me semble-t-il, il est vain de se disputer sur les mots quand il s'agit des choses mêmes, de conceptions opposées de la rationalité.

Nous nous sommes achoppé nous-même à un problème de vocabulaire en constatant qu'Albert s'était approprié plusieurs concepts empruntés à la théologie pour les besoins de sa polémique épistémologique. Toutefois, pour prévenir les abus redoutés, il nous suffisait de mettre entre apostrophes les termes incriminés, en attendant d'en découdre sur la « chose même », c'est-à-dire sur la théologie proprement dite, sa pratique et son discours.

La réponse d'Albert aux critiques programmatiques d'Ebeling, fondée sur les trois dupliques mentionnées ci-dessus, culmine dans une dangereuse objection : Ebeling ayant reproché au rationalisme

³ *ThH.*, p. 4.

⁴ *ThH.*, p. 5.

son manque de familiarité avec l'objet critiqué, sa caricaturisation, son analyse indifférenciée des objets, son interprétation en mauvaise part, etc., Albert fait remarquer : « ce sont là tout d'abord des prétentions de mon adversaire pour lesquelles on est bien en droit d'attendre un essai de démonstration, si l'on ne veut pas qu'elles tombent sous leur propre verdict »⁵. C'est bien là que le bât blesse : si Ebeling n'est pas en mesure de démontrer le bien-fondé de ses reproches d'insuffisance herméneutique, ceux-ci vont inmanquablement se retourner contre lui, ce qu'Albert ne se fera jamais faute de remarquer.

Déjà à ce stade de la controverse, on peut craindre le pire pour son aboutissement. Les deux adversaires ne semblent pas se mesurer sur le même terrain, et force nous est d'en attribuer la responsabilité au théologien Ebeling qui ne parvient pas à contraindre Albert à bouger un tant soit peu des positions qu'il a conquises dans son *Traktat*.

⁵ *ThII.*, p. 6.

CHAPITRE III

PRÉSUPPOSÉS NON SOUMIS A L'EXAMEN

Polot A. *La question du fondement du rationalisme critique*

1. LE POINT DE VUE D'EBELING

Dans les thèses 18 à 22, Ebeling avance l'argumentation suivante : le rationalisme critique combat farouchement toute idée d'évidence fondatrice, et pourtant il s'établit lui-même sur l'évidence fondatrice du « trilemme de Münchhausen ». Il existe bel et bien un *problème* épistémologique du fondement et de l'évidence, qui doit être adressé à la phénoménologie. Mais le rationalisme critique, qui n'a pas de place dans son système pour l'examen d'un tel problème, préfère le compromettre d'emblée en le faisant entrer de force dans un schéma préfabriqué, une sorte de lit de Procuste théologico-métaphysique, à savoir la « recherche du fondement absolu », alias la « recherche du point archimédique de la connaissance. »

Définie dans ce *cadre-là*, dans cette problématique absurde, la recherche de l'évidence fondatrice ne peut en effet apparaître que comme une entreprise mystificatrice, incapable de résister à la critique. Mais en liquidant le problème à ce niveau, le rationalisme critique croit l'avoir résolu dans son principe, et il se dispense à bon marché de la prise en considération de la situation effective de connaissance et de vie où se trouve l'être humain, « être fini infiniment dépendant » (im unendlichen Zusammenhang des Endlichen). Mais en méconnaissant ainsi la condition limitée de l'être humain connaissant (et son besoin d'une évidence limitée), le rationalisme critique court le danger de faire du principe de l'examen critique un « point archimédique de la critique » soustrait lui-même à toute critique. Si

justifiée soit-elle, la critique adressée par Albert à la recherche du fondement absolu de la connaissance n'autorise pas à penser « qu'avec l'impossibilité d'une évidence universelle absolue on a démontré en même temps l'impossibilité d'une évidence limitée et le non-sens d'une évidence provisoire »¹.

Dans les thèses 23 à 25, Ebeling répète son argumentation critique en prenant pour thème les concepts de « certitude » et de « vérité ». En identifiant *a priori* l'idée de certitude à l'illusion 'dogmatique' et en réduisant le concept de vérité à une simple idée régulatrice vide de contenu, le rationalisme critique méconnaît selon Ebeling la situation de fait de l'être humain vivant et connaissant, qui ne saurait progresser dans sa recherche sans un minimum de certitudes acquises et de vérités déjà trouvées sur lesquelles il puisse faire fond, quitte à les remettre en question en cours de recherche. Une « phénoménologie de la recherche » capable de mettre en lumière ces évidences fait totalement défaut dans le rationalisme critique et explique ses outrances. En second lieu, le rationalisme critique méconnaît le rôle décisif de la « certitude fondamentale de la volonté de vérité » (*Grundgewissheit des Willens zur Wahrheit*) et celui des certitudes et vérités partielles qui fondent son optique critique elle-même : il ignore délibérément ce qui appartient à son fondement. Enfin le rationalisme critique se permet, à la faveur de cette lacune, d'envoyer par le fond tous les systèmes de pensée différents du sien en les fourrant dans le même sac de la « recherche du point archimédien de la connaissance », et en s'épargnant la tâche difficile d'une critique différenciée.

Quoique intéressant et prometteur, le propos d'Ebeling dans cette section me paraît voué à l'échec. Il serait peut-être possible de mettre en évidence, dans la problématique albertienne, l'existence d'un défaut d'intelligence de la situation vécue par le sujet vivant et connaissant. Mais il faudrait pour cela élaborer une solide phénoménologie de l'être vivant et connaissant concret, capable de rivaliser par ses performances avec la problématique rationaliste et critique. Mais quant à vouloir prendre celle-ci en flagrant délit de circularité, il s'agit là d'une démarche fort aventureuse...

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Albert en effet n'a pas de peine à rejeter ce soupçon de circularité. « Le fait, dit-il dans une note, que je compte sur le caractère

¹ KR 7, p. 24.

'éclairant' de mes arguments n'implique ni le point de vue de la pensée du fondement absolu que j'ai soumis à la critique, ni l'emploi de l'évidence dans le sens où je l'ai attaqué »².

On s'achemine donc d'emblée vers une répétition de la duplique formelle n° 1 : Ebeling parle globalement de la notion d'évidence, fondement de sa critique, mais il ne parvient pas à cerner les contours de la *problématique* albertienne. Albert déclare n'avoir jamais préjugé de l'évidence comme d'une absurdité, mais s'être borné à critiquer l'emploi spécifique des thèses d'évidence dans le contexte erroné de la recherche du fondement absolu. Est-ce là une manière de passer à côté de la situation de fait du sujet connaissant, comme Ebeling semble l'affirmer ? Albert peut dire qu'au contraire son plaidoyer pour l'élimination d'une fausse problématique de la connaissance contribue plutôt à une meilleure prise en considération de la situation cognitive concrète des humains ! Quant au « problème de l'évidence » qui ressortit à une phénoménologie de la connaissance, Albert se justifie de ne pas l'avoir abordé en faisant remarquer qu'il concerne un caractère subjectif, le caractère « éclairant » d'un bon argument, mais n'a rien à voir avec le problème *objectif* de la validité des arguments qui ressortit, lui, à la logique et à la méthodologie de la connaissance auxquelles Albert borne son propos.

La réponse aux thèses 22 et 23 d'Ebeling sur la notion de certitude est la même : « ce qu'il (Ebeling) n'a semble-t-il pas compris, c'est le fait que dans ce contexte il ne s'agit pas pour l'essentiel d'un genre particulier de certitude, mais du rôle spécifique de la certitude dans le cadre de la problématique du fondement »³. Les revendications d'Ebeling concernant l'« essence de la certitude » se réduisent en somme à l'exigence d'un autre décret grammatical (Sprachregelung) concernant l'emploi de ce mot, mais ne touchent en rien l'objet de l'argumentation albertienne (on reconnaît l'énoncé de la duplique formelle n° 3).

S'agissant enfin du « fondement » du rationalisme critique lui-même, Albert rejette l'idée qu'il existe une « certitude fondamentale de la volonté de vérité » à la base du rationalisme critique. Il donne de cette affirmation la justification réflexive que voici : « le fait qu'en regard d'une situation argumentative je sois prêt à plaider pour un principe de l'examen critique ne signifie absolument pas que

² *ThH.*, p. 11, n. 28.

³ *ThH.*, p. 16.

je considère ce principe comme sacro-saint »⁴. C'est pourquoi Albert rejette énergiquement la critique de « dogmatisme » qui lui est adressée par les thèses 25 et 26 d'Ebeling, et proteste de son honnêteté intellectuelle dans l'effort pour comprendre d'abord de façon différenciée les conceptions qu'il soumet à l'examen critique, et de sa fidélité au principe du faillibilisme lorsqu'il confronte ces conceptions à certains résultats scientifiques avérés (dans l'état actuel de nos connaissances).

A ce niveau de déclarations et de contre-déclarations, on ne peut plus se prononcer, car il manque les attestations matérielles vérifiant ou falsifiant les déclarations. Mais de toute évidence, la responsabilité en revient avant tout au « challenger » (G. Ebeling) qui n'est pas parvenu à justifier matériellement l'accusation de dogmatisme qu'il lance à son adversaire.

Point B. *La question de l'auto-délimitation du rationalisme critique*

1. LE POINT DE VUE D'EBELING

« Dans la façon dont le rationalisme critique se délimite par opposition à l'irrationalisme, des présupposés sont à l'œuvre qui se trouvent soustraits à la controverse »⁵. Dans cette section faite d'une dizaine de thèses, Ebeling se plaint de la manière expéditive avec laquelle le rationalisme albertien rejette tout ce qui n'est pas lui. Au lieu de prendre en considération le vaste domaine de l'irrationnel, H. Albert se contente de fabriquer une dichotomie historique entre tout ce qui tient du rationalisme (critique, donc bon) et de l'irrationalisme ('dogmatique' et autoritaire, donc mauvais).

Du fait qu'il néglige totalement l'histoire du concept de raison (avec la dualité raison/entendement, Vernunft/Verstand considérée dans son évolution et ses nuances de sens)⁶, Albert croit avoir résolu

⁴ *ThH.*, p. 18.

⁵ *KR ?*, thèse 27, p. 27.

⁶ Dans sa thèse de doctorat, *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung*, Frankfurt am Main ; Bern, Peter Lang, 1982, P. SUCHLA montre avec bonheur que cette critique ebelingienne porte à faux : victime de son « essentialisme », Ebeling en reste au schéma intellectus/ratio pour critiquer l'évacuation par Albert de l'irrationnel vrai. Or, Albert a en vue une opposition d'ordre « stratégique » : est rationnelle une stratégie ouverte à la critique, irrationnelle une stratégie qui s'immunise contre la critique, quel que soit d'ailleurs le domaine d'investigation considéré.

le problème posé par ce concept en déclarant utopique l'idée d'une « raison pure » et en mettant en évidence la base vitale, émotionnelle et motivationnelle de toute forme de raison. Aux yeux d'Ebeling, le rationalisme critique ne fait que reculer le problème : dans son système, « l'idée de la raison pure doit être remplacée par l'idée d'une raison purifiant toute pensée »⁷. Le moment de l'irrationnel, de l'émotionnel, etc., n'est pas pris en compte, mais bien freiné et finalement évacué par la méthode critique⁸.

L'examen du couple théorie/praxis permet de constater la même simplification réductrice : le rationalisme critique rejette la distinction entre la raison théorique et la raison pratique et conteste l'idée passiviste de la « théorie » conçue comme une vision ou réception du donné, pour lui donner une coloration activiste ; de la sorte, il estime avoir dépassé la dichotomie classique entre connaissance et action, profilée par l'existentialisme en polarité de la connaissance rationnelle et de la décision irrationnelle. En réalité, le rationalisme critique a seulement déplacé la dichotomie, qui s'établit désormais entre une praxis rationnelle (justifiée) et une praxis irrationnelle (injustifiable). Or, dans ce nouveau cadre, l'irrationnel vrai se trouve évacué : la vie ne connaît plus de situation existentielle où l'individu doit se décider, mais seulement des situations d'alternative entre différentes solutions où l'individu opte pour la préférable à la manière d'un computer. En outre, il est impossible de gommer la distinction entre théorie et pratique, qui revient au niveau de la métalangue : l'épistémologie est bien une théorie de la connaissance entendue comme praxis !

Ebeling peut donc saluer la résolution rationaliste critique de militer pour le pluralisme et la recherche d'un consensus pour la solution des problèmes qui se posent à nous dans la société, tout en déplorant que cette ouverture méthodologique soit canalisée dans le sens d'une sorte de technologie sociale servie par la seule raison technique.

Cette orientation unilatérale donne lieu, selon Ebeling, à la diffi-

⁷ KR 2, p. 31.

⁸ C'est aussi p. ex. l'opinion de W.-D. JUST dans « Kritischer Rationalismus und Theologie », in *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 15 (1971), p. 10 : La conception albertienne, quoi qu'elle en dise, ne tiendrait pas assez compte de nos (inévitables) préjugés, jugements de valeurs et points de vue de classe. C'est vrai : l'intérêt (personnel, vital ou de classe) du chercheur dicte dans une large mesure l'objet et le style de sa démarche : mais on peut difficilement faire valoir ce point contre le rationalisme critique, qui en reconnaît explicitement l'importance.

culté suivante : la raison entendue comme praxis est toujours un acte de volonté ; si donc on prend en considération le moment irrationnel toujours présent dans la volonté, on voit que le système rationaliste (activiste) sera condamné à osciller perpétuellement entre un pessimisme constatant une domination illimitée exercée par la volonté sur la raison, et un optimisme postulant une domination illimitée de la raison sur la volonté.

Cette oscillation se répercute, selon Ebeling, sur la théorie rationaliste critique de l'erreur. L'erreur fondamentale de la pensée consiste dans sa sujétion au modèle de 'révélation', en vertu duquel elle se comprend comme un récepteur passif du donné ; en réalité, affirme le rationaliste critique, les certitudes 'révélées' auxquelles la pensée croit parvenir sont *auto-fabriquées*, ses vérités premières consistent en un corps de 'dogmes' arbitrairement choisis. La prétendue passivité de la raison se ramène à une activité perverse. Ebeling considère cette interprétation passivo-activiste de l'erreur comme une construction invraisemblable du simple point de vue de la psychologie. Prétendre que la certitude attachée à nos convictions de tous ordres peut être arbitrairement fabriquée « contredit tout au moins la compréhension de soi de la certitude »⁹, laquelle n'a rien fabriqué délibérément, mais a reconnu une chose qui s'unposait à elle.

Dans les thèses conclusives de cette section, Ebeling revendique un élargissement du concept de raison dans le sens de ce que les Allemands appellent la « *vernehmende Vernunft* », la « raison réceptive ». Le programme activiste et techniciste de la raison, indiqué par le slogan « construction et critique », restera incomplet tant qu'il n'englobera pas le moment passif qui participe de toute activité connaissante : la réception de ce qui se donne, l'intuition, la découverte, et en particulier la saisie du sens (sens de la vie et sens des textes). Dans ce dernier cas, cher à la théologie, celui de l'interprétation du sens des textes — un sens bel et bien donné à l'avance et non fabriqué à bien plaisir — le rationalisme critique, en négligeant l'interprétation du sens comme si elle allait de soi et en privilégiant systématiquement la recherche des contextes de causalité par rapport à celle qui porte sur les contextes de sens, offre au chercheur une solution unilatérale et insatisfaisante.

Avec ce nouvel aspect de la critique ébelingienne, qui porte sur le concept même de la raison et la pratique qui en découle, l'on se rapproche du noyau de la controverse. Cependant, la généralité même

⁹ KR ?, p. 42.

de cette « critique de la raison critique » autorise quelques craintes : Albert ne va-t-il pas se retrancher une fois de plus sur la spécificité de sa problématique et sur les objets précis et dénombrables de sa démarche polémique où il est inattaquable, à moins de se voir adresser une réplique d'un même degré de spécificité et de précision ?

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Tel est bien le phénomène auquel nous assistons. Albert rétorque à son adversaire que ses objections herménéutiques ne « mordent » pas sur sa problématique, et ajoute que cette incapacité même témoigne de la pauvreté des performances herménéutiques d'Ebeling¹⁰.

A l'objection de la « dichotomie historique », Albert répond simplement qu'il n'a jamais été dans son intention de broser une image d'ensemble de l'histoire des mouvements de pensée, ni de prendre position à leur égard.

Quant au concept de raison et à son histoire, Albert déclare qu'il se réfère à la critique poppérienne de la notion d'essence. Qui veut parler de l'« essence de la raison » traite soit d'une question de vocabulaire — ce qui semble bien être le cas d'Ebeling, mais alors il convient de rappeler contre lui que les questions de vocabulaire sont sans portée sur les questions de fond ou de contenu — soit de la raison elle-même, à condition qu'il dirige son attention sur la problé-

¹⁰ Comme on le voit, dans la manière dont il conduit sa critique de la conception activiste de la connaissance, G. Ebeling ambitionne de préparer un terrain philosophique favorable au cas de la foi. Dans son travail de doctorat, *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling*, Frankfurt am Main ; Bern, Peter Lang, 1982, pp. 91 ss. P. SUCHLA contredit cette ambition : l'interprétation activiste de la connaissance n'est nullement forcée : c'est même la seule qui soit conforme à la chose ; hors de la production imaginative d'hypothèses à soumettre au test de la critique, point de connaissance ; le vécu de la certitude ne doit pas interférer avec ce processus.

Suchla, cela dit, ajoute : mais pour ce qui est de la foi, les choses se présentent différemment. Si l'intervention active de la raison est encore déterminante dans l'expérience, la formulation et la communication de la foi, en ce qui concerne la *provenance* de la connaissance de foi, quelque chose d'essentiel vient d'ailleurs (sc. de Dieu), et l'homme est essentiellement passif.

Pour notre part, nous comprenons la réserve de Suchla, mais nous pensons qu'en faisant une exception majeure pour la foi, il se place dans une position difficile, et au surplus très vulnérable à la critique rationaliste de la double vérité.

matique de l'usage de la raison — ce qu'Ebeling ne fait justement pas. A ce propos, comment Ebeling peut-il prétendre que le rationalisme critique néglige l'élément de l'irrationnel, même s'il ne l'appelle pas ainsi, et qu'il substitue à l'illusion d'une raison pure la dictature d'une raison purifiante ? Personnellement, et compte tenu du fait que les propos d'Albert cités par Ebeling appartiennent au contexte de la critique anti-idéologique, je ne vois pas non plus comment le théologien pourrait justifier son objection.

Albert se refuse aussi à concéder quoi que ce soit dans l'examen du couple théorie/praxis et de la notion de « décision ». Son argumentation, affirme-t-il, ne donne lieu à aucune dichotomie : elle effectue simplement la distinction recommandée par le bon sens entre la description des résultats d'une activité connaissante (ou description de la théorie) et la description de cette activité même (ou description de la praxis). Quant à son concept de décision, Albert ne voit pas ce qui lui fait défaut. Sur ce point, qui me paraît être le point culminant de la critique ébelingienne et qui fournit la clé de sa revendication au sujet de l'irrationnel, le dialogue de sourds est total. Albert est parfaitement en mesure de justifier sa conception de la décision (rationnelle) : en mathématique, on parle d'un problème *décidable* lorsqu'il offre plusieurs solutions, mais que le choix de l'une d'elles et d'une seule peut être rationnellement motivé. Dans un sens élargi, les problèmes posés par la vie de l'homme en société peuvent aussi être traités comme des problèmes « décidables », et c'est précisément à quoi s'emploie la méthodologie rationaliste et critique. Ebeling part, quant à lui, d'une autre conception de la décision dont il déplore l'absence dans le rationalisme critique : la décision existentielle ou le choix de soi, c'est-à-dire l'idée qu'en tranchant n'importe quel problème « décidable » (au sens albertien), l'homme fait davantage qu'opter pour une des variantes en présence : il se décide, il se choisit une identité. Mais le théologien ne parvient pas à faire valoir l'absence de ce thème dans le rationalisme critique comme une objection contre la problématique de celui-ci ; aussi Albert se permet-il de l'ignorer superbement.

Il n'y a rien de mieux à attendre du traitement de l'objection dans laquelle Ebeling déplore la canalisation de la problématique albertienne dans le sens d'une pure technologie sociale : l'objection est purement et simplement rejetée. Davantage sur ce point toutefois dans le chapitre 4.

Venons-en à ce qu'Ebeling présente comme une oscillation pessimiste-optimiste et passivo-activiste de la pensée rationaliste critique.

Cette objection, affirme Albert, repose sur une mécompréhension de sa problématique — une fois de plus. Il n'y a nulle oscillation dans la théorie rationaliste critique de l'erreur, puisque le « passivisme » caractérise la compréhension de soi (erronée) de la doctrine classique de la connaissance, et l'« activisme », si tant est qu'on puisse l'appeler ainsi, caractérise la juste compréhension de la connaissance en tant qu'activité connaissante ; si toute connaissance (vraie ou erronée) est une activité constructive et critique, comme le pense le rationalisme critique, alors très logiquement on peut en conclure que le « passivisme » de la doctrine classique est lui-même construit, ou en d'autres termes auto-fabrique. S'agit-il là d'une invraisemblance psychologique ? La duplique formelle n° 1 permet à nouveau de trancher : Albert ne prétend nullement que la certitude fabrique arbitrairement et à bien plaisir ses objets de fixation, pas plus qu'il ne critique le besoin de certitude comme un mal *en soi* : c'est seulement lorsque ce besoin de certitude *prend le pas* sur la recherche de la vérité dans l'activité cognitive et oriente celle-ci vers la définition d'un fondement absolu qu'il devient l'objet de la critique rationaliste et se voit démasqué dans son arbitraire.

Reste l'idée de la « raison réceptive » (*vernehmende Vernunft*) prétendument plus vaste que la raison « activiste » ou « techniciste » du rationalisme critique. Albert dit à ce propos : « le fait qu'on était autrefois porté à circonscrire ces performances (sc. les performances productives de la raison constructive, dans laquelle l'imagination créatrice joue, selon Albert, un rôle décisif) à l'aide d'un vocabulaire où dominaient le mot 'concevoir' ainsi que d'autres expressions empruntées au domaine gynécologique, n'est pour moi en tout cas pas une raison pour abandonner une conception qui correspond selon moi à l'état actuel de la recherche »¹¹.

Quant aux pointes critiques dans lesquelles Ebeling reproche au rationalisme critique son unilatéralité, Albert les déclare toutes sans fondement, quand il ne dénonce pas une mécompréhension totale de son propos comme étant à l'origine de leur formulation. En particulier, il affirme n'avoir jamais pris à la légère le problème herméneutique, ni négligé l'interprétation du sens et des contextes de sens, et renvoie le lecteur sceptique au chapitre VI du *Traktat* ainsi qu'à l'article du *Plädoyer* qui traite de ce sujet.

Décidément, il n'y a rien à faire pour entrer dans le vif du sujet. Face au harcèlement des multiples thèses d'Ebeling et de leurs

¹¹ *ThH.*, p. 56.

« explications », Albert protège et défend chaque point de sa problématique comme une poule chaco de ses poussins. On n'arrive jamais à lui donner tort, mais on s'ennuie à piétiner sur les bords du champ polémique, sans que les pointes ironiques qu'Albert nous jette au sujet de l'incapacité herméneutique de son adversaire réussissent à nous faire patienter.

**Point C. *Le problème de la confiance en soi (Zuversicht)*
*du rationalisme critique***

1. LE POINT DE VUE D'EBELING

Alors que la théorie classique faisait confiance à des 'dogmes' pour assurer l'avancement des connaissances, le rationalisme critique fait confiance à la méthode de l'examen critique. Selon Ebeling, un même présupposé se fait jour dans les deux cas : la certitude d'œuvrer dans le sens du progrès.

Dans le cas du rationalisme critique, ce présupposé indiscuté comporte trois éléments. Premièrement, il est entendu que le changement vaut mieux que la conservation de l'état de choses existant. Certes, Albert critique les mouvements qui veulent enfermer les gens dans l'alternative radicale conservatisme/progressisme, mais il donne lui-même dans ce travers quand il reproche à l'herméneutique de tomber dans un conservatisme impénitent.

Deuxièmement, le rationalisme critique néglige la discussion qui permettrait de dégager les critères du vrai progrès ; il entend d'abord cette notion dans le sens restreint de « progrès des connaissances », mais il ne doute jamais que le progrès social n'en découle tout naturellement.

Troisièmement, le rationalisme critique ne discute jamais sa conviction profonde que pour le bien de l'humanité, seules entrent en ligne de compte les performances de la raison (critique). Voici comment Ebeling conclut l'explication des premières thèses (38-41) de cette section : le rationalisme critique « n'est sans doute pas non plus, ou tout au moins pas assez conscient qu'il faut sauvegarder davantage de traditions que la seule tradition de la pensée critique, si l'on veut vraiment sauvegarder celle-ci »¹².

¹² KR 7, p. 50.

Les deux dernières thèses de cette section dénoncent l'aplomb avec lequel le rationalisme critique croit pouvoir régler son compte à la théologie. « La sûreté de soi du rationalisme critique se révèle principalement dans son jugement antithéologique en tant qu'il est la source fondamentale manifeste de sa confiance en soi : en effet, le rationalisme critique... prétend avoir trouvé dans la théologie le principe même de l'attitude non critique et par là, la clé herméneutique permettant de démasquer également toutes les métamorphoses quasi théologiques de ce principe »¹³. Dans l'optique de cette thèse, Ebeling conteste au chapitre V du *Traktat* d'Albert le statut d'un véritable thème d'étude : une réfutation explicite de ce chapitre se justifie d'autant moins que c'est l'ensemble de l'ouvrage qui est affecté d'un parti pris antithéologique. D'où la critique émise dans la thèse 43 : « Le présupposé d'une telle stratégie, non réfléchi dans sa problématique par le rationalisme critique, est l'idée qu'on peut employer scientifiquement un concept de *théologie* (...) qui, sans égard pour les controverses qui ont eu pour objet la compréhension de la théologie, est élargi pour servir de déo-minuteur commun à tous les phénomènes religieux et à de nombreux phénomènes a-religieux et antireligieux »¹⁴. Un simple aperçu de l'histoire du concept de « théologie » montre que cette extension est injustifiée.

Après avoir aligné toute une série de citations pour mettre en évidence la façon cavalière dont Albert s'en prend à la théologie, Ebeling conclut par l'affirmation suivante : « Il n'y a pas grand sens à rejeter des jugements d'une telle globalité à l'aide d'assurances de la même veine »¹⁵. Enfin, il conseille à la théologie de rester, certes, ouverte à la critique, mais de ne pas se laisser ébranler ni détourner de sa tâche par la « seule force de suggestion polémique »¹⁶.

Dans cette section de la réponse d'Ebeling à Albert perce incontestablement une sorte de refus du dialogue : « redeviens correct et modeste dans tes propos, et j'accepterai de discuter avec toi ». Je ne puis suivre Ebeling dans cette argumentation, d'une part parce qu'elle se prépare une duplique encore plus cavalière¹⁷, et d'autre part parce que pour pouvoir démontrer l'outrance des propos d'un adversaire, il est indispensable de répondre d'abord explicitement à

¹³ KR ?, p. 50, thèse 42.

¹⁴ KR ?, p. 53.

¹⁵ KR ?, p. 55.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cf. ci-dessous.

ses objections directes — en l'occurrence, il faut accepter d'en découdre avec les thèses du chapitre V du *Traktat*. Quant à l'extension induite du concept de théologie par le rationalisme critique, il s'agit d'une critique qu'on ne peut faire valoir qu'après avoir répondu explicitement à ses objections: et pour neutraliser provisoirement les effets de cette extension, on peut toujours procéder comme je l'ai suggéré dans la remarque introductive de la 1^{re} partie¹⁸: distinguer théologie (concept étroit) et 'théologie' (concept élargi).

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Dans sa réponse, Albert se défend énergiquement de partager le mythe du progrès. Il cite la réfutation expresse de l'optimisme progressiste donnée par Popper dans son ouvrage *das Elend des Historizismus*¹⁹, qui est à la base de toute la philosophie rationaliste critique. Il relève en outre le fait qu'Ebeling est obligé de *concéder* qu'il y a des passages du *Traktat* qui critiquent explicitement le mythe du progrès: la seule objection que puisse émettre le théologien dans ce sens, c'est que la critique rationaliste du mythe du progrès n'est pas suffisamment réfléchie. Que faire d'une objection pareille?

Concernant les trois éléments de ce présupposé, Albert nie que sa critique de l'herméneutique le fasse tomber dans l'alternative radicale conservatisme/progressisme. Il reconnaît tout à fait qu'il y a des traditions à conserver — en plus de la tradition critique — mais simplement, il ne compte pas l'herméneutique allemande parmi cet ensemble, et il affirme avoir de sérieux arguments pour cela.

Quant aux deux autres éléments (2°: le rationalisme critique ne discute jamais sur les critères du vrai progrès, et 3°: seule la raison entre en ligne de compte pour le bien de l'humanité), Albert les conteste, en affirmant qu'Ebeling est incapable d'apporter la preuve de ce qu'il avance.

Venons-en à la critique albertienne de la théologie. L'auteur du *Traktat* énonce une règle de débat qu'il affirme avoir scrupuleusement respectée dans son analyse de la théologie: « lorsqu'on la pensée

¹⁸ Cf. p. 19s.

¹⁹ Cf. K. POPPER, *das Elend des Historizismus*, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 1971. 1^{re} parution: 1965. L'original anglais: *the Poverty of Historicism* est de 1944-45.

théologique est l'objet d'une enquête, il est, certes, indispensable de *comprendre* de façon exacte les concepts qui apparaissent dans les opérations théologiques, mais il n'est nullement nécessaire de les *assumer* par-dessus le marché. La seule chose importante, c'est de procéder de telle manière que la problématique dont on veut partir puisse être développée de manière adéquate. « Or », poursuit Albert, « cette problématique est dans mon cas de nature épistémologique, comme je l'ai clairement laissé entendre dans mon livre ». Et de conclure : « Ebeling surestime ici — chose compréhensible — la signification de la théologie pour mon travail »²⁰.

Ainsi, l'objet de la critique albertienne de la théologie réside dans le fait que la pensée théologique postule la plupart du temps dans ses travaux une théorie de la connaissance (i.e. la théorie classique, 'dogmatique') dont le rationalisme critique a justement démontré les faiblesses. En conséquence, Albert s'estime autorisé à rejeter l'objection d'Ebeling qui l'accuse de faire de la critique de la théologie un 'dogme', un point de départ indiscuté, source même de sa confiance en soi. La critique albertienne de la théologie reste une hypothèse de travail, quand bien même elle est pratiquée avec énergie dans le corps du *Traktat*.

Dans sa réponse à la thèse 43 d'Ebeling, qui incrimine l'extension induite du concept de théologie dans le *Traktat*, Albert n'est pas très clair ; il dénie avoir fait du concept de théologie le dénominateur commun des formes de pensée non critiques et pour le reste, il renvoie son adversaire à l'argumentation précise développée au chapitre V de ce même ouvrage. Qu'on ne l'accuse donc pas de vouloir détourner le théologien de sa tâche ou de chercher à liquider l'essence du christianisme. Mais qu'on s'applique donc à répondre à l'objection précise qu'il a formulée à l'endroit de cette « théologie moderne » qui se prétend critique ! « J'ai essayé de démontrer que et dans quelle mesure la théologie en question doit être considérée comme une entreprise herméneutique à but apologétique »²¹.

Je pense qu'il est hors de question de vouloir se dérober ici : il faudra répondre de manière précise à cette objection précise. Tant que ce travail n'est pas fait, une méthode symptomatologique comme celle d'Ebeling est vouée à l'échec. Albert a beau jeu de la tourner en ridicule en lui donnant le sobriquet d'« herméneutique

²⁰ *ThH.*, p. 45.

²¹ *ThH.*, p. 47.

des profondeurs » (tiefenhermeneutisch)²² par analogie avec la psychologie des profondeurs, qui s'intéresse moins à la parole du patient qu'à ce qui est censé se cacher derrière elle. Mais il nous faut encore aborder le dernier volet de la dispute de Sindlingen en résumant les dernières thèses d'Ebeling et la duplique y relative de son adversaire.

²² *ThH.*, p. 39.

CHAPITRE IV

LA « CÉCITÉ PARTIELLE DU RATIONALISME CRITIQUE FACE A LA RÉALITÉ »

Point A. *Une compréhension étroitement moniste de la réalité*

1. LE POINT DE VUE D'EBELING

Dans ce long paragraphe — qui couvre à lui seul un quart de la brochure — Ebeling procède en deux temps. Tout d'abord, il répond à la critique de partialité qu'Albert adresse à la théologie. Il est abusif de prétendre que la théologie sacrifie aux procédés de l'idéologie en privilégiant certaines théories et en préjugant des solutions qui doivent être données aux problèmes qu'elle aborde. Ce n'est pas en vertu d'un préjugé doctrinaire qu'elle s'en tient à la tradition chrétienne, mais c'est parce que tel est son objet d'investigation. La tradition chrétienne ne dicte nullement les solutions qu'apportera la pensée théologique, mais elle définit sa problématique spécifique. A partir de là, la théologie peut (et doit) faire appel à différentes théories pour traiter son objet.

Ainsi, conclut Ebeling, la théologie ne transgresse pas l'exigence rationaliste critique du pluralisme théorique. Mais, contre-attaque-t-il dans un second temps, le rationalisme critique tombe lui-même sous le coup de ce reproche : en dépit du pluralisme théorique qu'il affiche, il propage une théorie du monisme en affirmant le primat

absolu de la réalité manipulable (« zum absoluten Primat machbarer Wirklichkeit konform »¹) sur toute autre forme de la réalité².

Dans les explications de la thèse 48, Ebeling construit le couple manipulable/soumis à responsabilité (machbar/verantwortbar). Il salue le fait qu'Albert souscrive à l'exigence, formulée par le sociologue Max Weber, d'une « éthique de la responsabilité », mais rejette comme insuffisante la tentative de son adversaire de résoudre le problème de l'éthique à l'aide de ses fameux principes de liaison (Brückenprinzipien). En particulier, on ne saurait se contenter du principe de réalisabilité : s'il est juste de n'envisager que ce qui est réalisable, inversement on ne peut songer à réaliser tout ce qui est théoriquement réalisable. Selon quels critères va-t-on choisir ?

Ebeling dénonce dans la foulée l'insuffisance de la compréhension albertienne du « quotidien », de la pensée quotidienne et de l'expérience vécue. Si Albert ne se fait guère d'illusions sur la possibilité d'éliminer totalement l'irrationnel de la sphère quotidienne, il considère néanmoins celle-ci comme un simple terreau indéfiniment ouvert à l'effort de rationalisation, qui ne connaît *a priori* aucune limite. En négligeant de la sorte le fait que l'expérience de la responsabilité et l'expérience vécue en général constituent des présupposés indépassables du travail scientifique, le rationalisme plaide pour une extension infinie de la compétence de la raison, sans se laisser retenir le moins du monde par la difficulté d'obtenir un consensus dans certains secteurs de la réalité.

Avec les thèses 51-54, on arrive au point culminant de la critique ébelingienne, portant sur le caractère unilatéral (moniste) de la conception du réel défendue par le rationalisme critique :

1) En ne manquant pas une occasion de torpiller toute espèce de dualisme, y compris les cas de séparatisme méthodologique, le rationalisme critique impose tacitement un monisme qui tend à niveler toute distinction méthodologique et ontologique, toute interrogation spécifique et tout horizon de vie particulier.

2) Le rationalisme critique cherche à mettre au point une méthodologie universelle qui soit une « technologie fondamentale pour le

¹ KR 7, p. 61, thèse 47.

² Dans le même sens, Wolf-Dieter Just s'estime en droit de reprocher au rationalisme critique d'assimiler la réalité à un ensemble de faits ; en conséquence, le rationalisme ne sortirait pas de l'ornière positiviste. Je ne suis nullement convaincu par cette critique. Cf., JUST, « Kritischer Rationalismus und Theologie », in *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 15 (1971), pp. 9-10. L'article est de 1968.

processus de solution des problèmes »³. Aux yeux d'Ebeling, cette conception étroitement pragmatiste ignore qu'il existe des problèmes — et la plupart des problèmes philosophiques ou théologiques sont de ceux-là — qui n'exigent pas de l'homme qu'il y apporte des solutions, mais simplement qu'il s'y confronte et s'approfondisse en eux.

3) Le manque de différenciation que trahissent les analyses rationalistes critiques se traduit par un emploi des mots plein de raideur (einen starren Sprachgebrauch)⁴ qui produit d'importantes distorsions de sens. Ebeling s'attache en particulier à reconstituer l'image de la 'foi' telle qu'elle ressort des textes d'Albert : une 'foi' en tant qu'obéissance aveugle aux dogmes, pseudo-savoir anhistorique, fermé à toute critique et méprisant envers les non-initiés. Le théologien voit dans cette image caricaturale « un symptôme alarmant de la crise actuelle de la culture »⁵, d'autant plus qu'il ne s'y trouve strictement aucun trait original : il est navrant de penser que des gens d'aujourd'hui, pourtant cultivés et même érudits, peuvent tenir ce ramassis de lieux communs pour une description fidèle et suffisante du phénomène chrétien. En conclusion de ses explications, Ebeling cherche à restituer le sens d'origine de l'idée de foi, qui est moins l'acte de tenir pour vrai des affirmations quelconques que l'acte de tenir pour véridique une personne précise (le Christ), et qui se distingue du savoir (scientifique) par le fait qu'elle se laisse ramener à un *savoir de l'homme sur lui-même* en tant qu'être aimé, déclaré coupable, libéré. Dans ce sens, la foi chrétienne respecte le postulat de congruence émis par le rationalisme critique⁶.

³ *TkV*, pp. 40-61, cité par *KR ?*, p. 73.

⁴ *KR ?*, thèse 53, p. 75.

⁵ *KR ?*, p. 78.

⁶ P. Suchla estime que la notion de foi, une fois débarrassée des maientendus dont l'a chargée la dispute de Sindlingen, permet une conciliation des deux positions antagonistes : cf., P. SUCHLA, *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung*, Frankfurt am Main ; Bern, Peter Lang, 1982, particulièrement aux pp. 219-250. Pour l'auteur de cette thèse de doctorat, la foi chrétienne bien comprise implique le faillibilisme : en énonçant comment Dieu s'est révélé en Jésus-Christ aux hommes pour leur offrir le salut, le message chrétien a montré qu'il dénie cette espacité salutaire à toute œuvre de l'homme. Par conséquent il est l'allié objectif du faillibilisme, qui fait la guerre aux certitudes toutes faites auxquelles l'homme prétend parvenir dans le domaine de la connaissance (cette œuvre humaine par excellence). Inversement, le faillibilisme est, selon Suchla, compatible avec la foi et la certitude spécifique qui s'y rattache : dans la mesure où elle est constituée de pures assertions de foi (reine Glaubensaussagen), la croyance chrétienne revendique une certitude non pour elle-même (qui reste faillible), mais pour l'œuvre de Dieu qui vient communiquer son amour à l'homme interpellé au bout de ses possibilités ; la foi en ce sens n'est pas

4) Ebeling déplore chez Albert l'occultation de nombreux domaines de la vie et de l'expérience vécue, dont le rationalisme critique semble incapable de dire un mot (p. ex. l'expérience de la culpabilité, de l'amour, de l'angoisse, etc.).

Ce paragraphe de la critique ébelingienne se termine par l'énoncé d'une thèse méta-critique n° 55, où le théologien rend compte de la raison pour laquelle il ne se borne pas à répondre aux attaques spécifiques lancées contre la théologie : l'objection de « cécité partielle dans la saisie du réel » — qu'il adresse à Albert — en effet, n'est pas une objection spécifiquement théologique : elle est de nature philosophique et concerne toutes les disciplines qui s'intéressent à la vérité de l'humain (*für die Wahrheit des Humanum*)⁷. En réalité, de nombreuses critiques adressées par Albert à la théologie ne la mettent pas seulement en cause elle-même, ni elle d'abord, quoi qu'il en dise : c'est tout un front philosophique qui se trouve ainsi dressé.

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Dans sa duplique, Albert ne retire aucune des critiques formelles qu'il a formulées à l'endroit de la théologie. Il est certes dans l'ordre qu'elle se limite à son objet propre, la tradition chrétienne, mais elle démontre elle-même dans ses travaux qu'elle ne se limite pas à une investigation historique de ladite tradition : elle tente d'explicitier la foi chrétienne dans sa pertinence actuelle, dans sa capacité d'aider les croyants d'aujourd'hui à résoudre certains de leurs problèmes. Dans cette mesure, poursuit Albert, la théologie ne peut pas ignorer

une forme de connaissance parmi d'autres, elle n'a pas de présupposé en l'homme, mais elle naît de l'écoute de la parole performative de Dieu et ne se comprend que dans cette relation (*fides ex auditu*) ; n'étant pas une œuvre de l'homme, la foi ne peut pas avoir le caractère d'une auto-immunisation contre la critique : au contraire, la foi appelle l'activité critique qui lui permet de rester pure et de ne pas dégénérer en œuvre humaine.

La position de Suchla ne me semble pas dénuée d'intérêt ; dans la IV^e partie du présent travail, je reprends moi-même de façon analogue le problème de la certitude dans l'optique de l'eschatologie : cf. ci-dessous, partie IV, section II, chap. IV, point B. Cependant, je ne crois pas à la possibilité d'isoler de « pures assertions de foi » du reste de notre connaissance et de nos présupposés théoriques. Une assertion théorique théiste reste à mon avis une implication minimale de toute foi, dont nous avons à rendre compte aux yeux de la critique. Le conflit entre la théologie et le rationalisme semble plus profond que ne le laisse supposer P. Suchla.

⁷ KR ?, p. 81.

qu'elle entre en conflit avec des conceptions rivales de la solution des problèmes humains, et l'on peut exiger d'elle qu'elle soit prête à entrer en discussion avec ces conceptions alternatives, au lieu de se cantonner dans sa clôture dogmatique, comme elle le fait trop souvent.

Personnellement, je ne puis que souscrire à cette exigence, et je crois qu'Ebeling y souscrirait aussi.

Quant à la contre-attaque du théologien qui s'en prend à la théorie moniste qui sous-tend le rationalisme critique, Albert la reçoit avec beaucoup de scepticisme. Ebeling, affirme-t-il, est incapable d'appuyer son objection sur autre chose que des symptômes, des « souffles » et des « gestes » suspects qu'il perçoit dans les textes qu'il incrimine. Son seul appui réel, le primat que le rationalisme critique conférerait aux méthodes quantitatives des sciences naturelles et de la sociologie (le « primat absolu de la réalité manipulable »), repose sur un malentendu, puisque le rationalisme critique s'est livré à une critique explicite de la compréhension instrumentaliste propre aux sciences de la nature.

S'agissant du couple *machbar/verantwortbar*, Albert répond à l'objection d'Ebeling, qui lui impute une conception insuffisante de l'éthique, en citant les sources de sa philosophie morale (en particulier la tradition libérale) et en faisant remarquer qu'« on ne saurait attendre qu'un mouvement philosophique ait à offrir de nouvelles solutions à chaque problème »⁸. Ebeling argumente donc abusivement *e silentio* !

A propos de l'insuffisance de sa compréhension du quotidien, Albert avoue ne pas comprendre l'objection. Il dénie avoir l'intention de considérer la conception scientifique comme étant la seule qui donne à connaître la réalité véritable, et pour le reste, se demande dans quel sens Ebeling plaide pour la supériorité cognitive de l'expérience quotidienne sur l'expérience scientifique. Il faut reconnaître qu'ici encore, le théologien est allusif et peu clair dans ses revendications. Quant à Albert, il veut trancher d'emblée la controverse : « Dans mes textes, il n'est jamais question d'une 'compétence illimitée de la raison'. C'est pourquoi il n'est besoin d'aucune argumentation contre une prétention de ce genre »⁹. Ce qui ne veut pas dire que la raison au sens où la comprend le rationa-

⁸ *ThH.*, p. 55.

⁹ *ThH.*, p. 59.

lisme critique soit disposée à faire halte sur le seuil d'un domaine de la réalité dont on prétendrait lui interdire l'accès !

C'est pourquoi Albert tient à défendre le droit d'intervention de la raison critique dans tous les domaines de recherche, tout en refusant la critique de monisme que lui adresse son adversaire dans les thèses 51-54 :

1) Albert se défend de vouloir niveler les problématiques des différentes disciplines : distinction méthodologique, oui, séparatisme méthodologique aux fins d'immunisation à la critique, non !

2) Dans sa réponse à la critique qui lui reproche de ne s'intéresser qu'à la solution technique des problèmes, Albert pratique aussi une distinction : s'il est tout à fait sensé de s'occuper de problèmes auxquels on ne trouve pas (encore) de solution pour s'y confronter et les approfondir — et Albert affirme que le rationalisme critique a beaucoup contribué à cet effort —, en revanche il est absurde de se désintéresser *a priori* de la solution qu'on pourrait apporter aux problèmes que l'on se pose, y compris les problèmes philosophiques et théologiques. Ce n'est pas tomber dans le technicisme que de s'y intéresser !

En effet !

3) Sur la question de l'emploi des mots, le malentendu entre les deux adversaires atteint son point culminant. Ebeling reconstruit au moyen d'une accumulation de citations l'image albertienne de la foi chrétienne. Or, Albert se défend d'avoir voulu jamais se faire une image d'ensemble de la foi chrétienne ! Ebeling s'effraie de ses propres créations, car l'image caricaturale de la foi qu'il déplore est un pur produit de son invention : il résulte de la méthode fautive qui consiste à construire une mosaïque à l'aide de bouts de phrase pris chez l'adversaire sans égard à l'argumentation dont ils font partie.

Albert précise qu'il utilise dans ses textes un concept de 'foi' tout à fait formel, non spécifié par un contenu chrétien, et qu'il emploie *in bonam partem* : la 'foi' représente pour lui « le simple fait de tenir-pour-vrai une affirmation »¹⁰. La 'foi' au sens où il l'entend n'est donc pas nécessairement « foi en des dogmes » comme Ebeling veut le lui faire dire.

Quant à la foi spécifiée comme chrétienne, dont Ebeling cherche à restituer le sens à la fin de sa thèse 53, Albert formule l'exigence suivante : quel que soit son contenu spécifique, la foi « chrétienne » comprend *aussi* le fait de tenir pour vraies certaines affirmations. Le

¹⁰ *ThH.*, p. 64.

rationalisme critique demande simplement à la théologie de rendre compte de ces affirmations, et c'est alors que l'on pourra juger si le concept théologique ou chrétien de la foi respecte le postulat de congruence.

4) Tout la chicane d'Ebeling sur ce point, qui concerne l'occultation par le rationalisme critique de nombreux domaines de la vie quotidienne se ramène, selon Albert, à l'abus de l'argumentation *e silentio*. S'il n'a pas parlé explicitement de tous ces domaines, explique Albert, c'était tout simplement pour mieux concentrer l'attention sur la problématique propre de son ouvrage.

A la thèse méta-critique d'Ebeling n° 55, Albert rétorque simplement qu'avant d'inscrire à son drapeau la « défense de la vérité de l'humain », Ebeling eût mieux fait d'accorder plus d'attention à l'aspect technique de sa controverse avec le rationalisme critique, en utilisant lors de l'analyse des textes qu'il incrimine une procédure un tant soit peu défendable du point de vue herméneutique.

Effectivement, on s'aperçoit à ce stade de la lecture de leur dispute qu'Ebeling n'est toujours pas parvenu à pratiquer la moindre brèche dans le système de son adversaire : sa procédure « symptomatologique » y est pour beaucoup.

Polat B. *Nature et histoire*

I. LE POINT DE VUE D'EBELING

Trois thèses épistémologiques longuement commentées ouvrent cette section. Ebeling s'attaque tout d'abord aux passages du *Traktat* et du *Plädoyer* dans lesquels Albert dénonce le dualisme ontologique et épistémologique affrété par les tenants de la philosophie classique de l'histoire et de l'herméneutique. Selon Ebeling, la dénonciation de ce dualisme permet au rationalisme critique de jouer sur l'ambiguïté de la notion de nature, entendue tantôt au sens étroit comme ce domaine de la réalité exploré par les sciences naturelles, tantôt au sens large pour désigner l'ensemble de la réalité en tant qu'il est accessible aux méthodes causales. De la sorte, le rationalisme critique parvient à passer en fraude son option moniste qu'il tire du domaine restreint des sciences de la nature, pour l'imposer à l'ensemble des disciplines. Loin de vouloir restituer un dualisme pri-

maire entre nature et histoire, Ebeling souligne cependant qu'une distinction demeure et doit être précisée, de sorte que par exemple la notion de causalité ou celle de continuité que l'on tire des sciences naturelles n'ont pas le même sens lorsqu'on les applique au domaine historique.

Dans la seconde de ces thèses (n° 57), Ebeling s'en prend à la façon dont Albert prétend *réduire* les contextes de sens de l'activité humaine qui s'expriment dans la parole et sont accessibles à l'art de l'interprétation et de la compréhension, aux contextes de causalité, familiers aux sciences de la nature et qui sont accessibles aux théories explicatives. Ebeling accuse le réductionnisme albertien de tomber dans le même cercle vicieux que celui que le phénoménologue E. Husserl imputait au psychologisme : Albert considère le « sens » comme le produit d'une activité humaine donatrice de sens, activité qui obéit elle-même à des normes et peut donc à son tour devenir l'objet d'une explication causale ; toutefois, l'activité scientifique elle-même, qui met au point les mécanismes de l'explication causale, ne saurait s'expliquer par des lois et des causes ; pour reprendre un vocabulaire que le théologien laisse (sans doute à dessein) dans l'ombre, nous dirons que l'activité scientifique « législatrice » n'est pas empirique, mais transcendantale. De façon plus large, l'acte de « comprendre » n'est pas un épiphénomène dérivé : il a une dimension originale et originelle.

Les explications de la thèse 58 abordent plusieurs problèmes relatifs au rapport entre sciences naturelles (Naturwissenschaften) et sciences humaines (Geisteswissenschaften). On assiste tout d'abord à l'énumération des points d'accord entre le rationalisme critique et la conception d'Ebeling touchant les nombreux échanges interdisciplinaires, emprunts de méthodes et recoupements qui doivent intervenir et interviennent en effet entre les sciences naturelles et les sciences humaines. Cependant, Ebeling refuse de s'en laisser conter lorsqu'Albert explique que la méthodologie scientifique qu'il préconise n'est nullement identique à celle des sciences naturelles, mais englobe l'ensemble des procédures qui peuvent se réclamer de la rationalité critique : le germe du monisme naturaliste y est semé de toute manière, affirme le théologien ; il n'y a qu'à se référer à la citation du *Plädoyer* de la page 45¹¹ pour s'en convaincre. Ebeling évoque en outre le problème posé par le couple sujet-objet : Albert ayant pré-

¹¹ KR ?, p. 94.

et ne pose aucun problème, le théologien rétorque qu'il y a bel et bien une distinction à faire entre l'existence indépassable du couple sujet-objet et le processus d'objectivation caractéristique de la méthodologie naturaliste. Les sciences humaines, qui s'intéressent en première ligne aux performances non objectivantes du langage humain, ont ici un apport spécifique et irremplaçable à fournir dans l'intérêt de la culture humaine (*für die menschliche Bildung*)¹², n'en déplaie aux tentatives rationalistes et critiques faites en vue de les disqualifier.

Ebeling consacre une seconde partie de cette section, i.e. les thèses 60-62 à la dénonciation de ce qui lui apparaît comme une forme d'impérialisme de la philosophie rationaliste. Citons-le : « (le rationalisme critique) ne se rend pas clairement compte que la rationalité critique, orientée par le style de pensée des sciences naturelles et qui reçoit, bien au-delà du domaine scientifique au sens étroit, la fonction d'une 'manière de vivre', d'une 'praxis sociale', et 'par là une signification éthique, et qui plus est, politique' (*Traktat*, p. 41), ne peut absolument pas prendre le contrôle de la vie humaine, ne fût-ce que parce que la vie dans sa totalité n'est pas rationalisable... L'homme, pour le dire simplement, ne peut pas vivre de la seule rationalité critique »¹³. Ebeling en donne la raison dans le commentaire de la thèse suivante : le rapport scientifique à la réalité concerne l'homme que dans l'optique de la connaissance, « mais met hors circuit toute interpellation de l'homme dans son être personnel avec les aspects totaux qu'il comporte »¹⁴. La pensée rationaliste critique est donc *onhistorique*, aux yeux d'Ebeling, et pour trois raisons, précise-t-il : elle ne s'intéresse à l'histoire que dans son aspect manipulable, elle n'y voit qu'un processus causal, et se sert du critère du progrès pour périodiser l'histoire.

Une troisième partie, comportant les deux thèses 63 et 64 et leur commentaire, aborde les critiques ouvertes adressées par Albert à l'herméneutique, singulièrement à l'herméneutique allemande post-heideggerienne. Albert voudrait revenir à Dilthey et réduire la problématique herméneutique à l'établissement d'une simple technologie de la compréhension (ou de l'interprétation), tout ce qu'on y ajoute venant, selon lui, du malin génie 'théologique'. Ebeling rétorque que la « simple » question des conditions réelles de l'activité compréhensive

¹² KR ?, p. 98.

¹³ KR ?, pp. 99-100.

¹⁴ KR ?, p. 100.

sive implique déjà le *problème ontologique*, que néglige intentionnellement le rationalisme critique. Ebeling se montre fort allusif sur ce point, mais si je comprends bien, il faut entendre par « problème ontologique » le fait que l'être comprenant (l'homme) est impliqué, imbriqué *a priori* dans le monde qu'il s'efforce de comprendre, concerné et interpellé par ce monde avant tout effort de repérage théorique : il s'agirait donc du problème ontologique tel que l'évoque Heidegger dans son *Sein und Zeit*¹⁵. L'herméneutique ne saurait abandonner cette problématique sans s'autodétruire, mais à cela près, elle est disposée, *conformément à son intention originelle*, à faire droit aux exigences rationalistes critiques : à repenser la question épistémologique, à corriger ses éventuelles déviations « positivistes » et à renier l'autoritarisme et la prétention à l'infailibilité, qui sont des traits opposés à son essence.

La dernière thèse de cette section n'est autre que la fameuse thèse 65 sur l'existence de Dieu, thèse rajoutée par Ebeling à la suite de la rencontre du château de Sindlingen. Étant donné la spécificité et l'importance du sujet, je me propose d'en traiter à part, dans une section BB (voir ci-dessous). Mais voyons tout d'abord la duplique d'Albert aux autres thèses de cette section.

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Albert est amené à rejeter une fois de plus l'accusation de monisme formulée par son adversaire. Comme sa problématique en témoigne, il s'est donné pour unique but de réfuter les prétentions à l'autonomie méthodique des sciences historiques qu'émettent les tenants de l'« historicisme » et qui ont un effet inhibiteur sur le progrès de la connaissance. L'ambiguïté sur le concept de nature, dont Ebeling pense pouvoir tirer argument, s'explique aisément si l'on réexamine les passages du *Traktat* et du *Plädoyer* où apparaît le terme de nature : celui-ci est pris au sens étroit chaque fois qu'Albert cite ou présente la conception dualiste qu'il combat, et doit être entendu au sens large lorsqu'Albert fait état de sa propre conception. Quant à la dernière exigence du théologien : qu'on précise la distinction entre nature et histoire dans la mesure où elle se justifie, cette exigence est déjà satisfaite dans l'optique du rationa-

¹⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*, trad. de l'allemand par R. Boehm et A. de Waethens, Paris, Gallimard, 1964.

lisme critique : Ebeling est prié de se référer aux travaux d'Albert relatifs à ces questions.

Dans son long commentaire de la thèse 57, Ebeling s'en prend au « réductionnisme » albertien qui veut ramener les contextes de sens aux contextes de causalité. Toute cette critique porte à faux et repose, dit Albert, sur une mécompréhension de son argumentation. « Comme je ne conteste pas qu'il existe des contextes de sens ni qu'ils soient saisissables par la compréhension, je n'ai aucune raison non plus de les réduire à des contextes de causalité et de les assujettir à l'explication causale »¹⁶. Le poids de l'argumentation rationaliste critique est ailleurs : il s'agit toujours de cet objectif très limité : faire pièce à la prétention d'autarcie méthodologique des sciences humaines. L'argumentation transcendantale d'Ebeling n'est donc pas opportune, d'autant plus que le rationalisme critique n'a jamais prétendu que la réalité même était d'ordre causal, ou que nos théories nous donnaient accès à la réalité même. Les efforts d'Ebeling pour réhabiliter la dignité du « comprendre » face au rationalisme critique sont également sans objet, étant donné qu'Albert ne s'en prend nullement à l'activité de compréhension comme telle, mais seulement à *certain*s courants de l'herméneutique qui relèvent d'une épistémologie non critique.

Dans sa réponse à la thèse 58, Albert a l'occasion d'écarter une fois de plus l'accusation de « monisme naturaliste » qu'Ebeling appuyait par une citation de la page 45 du *Plädoyer*. En effet, l'invasion de la rationalité technicienne et calculatrice dont il est question dans le texte de cette citation repose sur une conception de la rationalité fondamentalement opposée au rationalisme critique : il suffit en effet de lire la suite du texte incriminé pour constater à quel point la conception critique de la rationalité s'éloigne du technicisme ou du naturalisme. De même, l'objection ébelingienne portant sur le couple sujet/objet est dirigée mal à propos : Albert se déclare d'accord d'envisager toutes les nuances possibles dans le processus d'objectivation, il s'empêche qu'il y a objectivation dans toute expression linguistique où la fonction référentielle est prépondérante (die Darstellungsfunktion des Sprache)¹⁷, et en particulier dans toutes les assertions cognitives, y compris celles qui relèvent du discours sur Dieu. Albert met ici en cause la « défense d'objectiver Dieu » formulée par Bultmann dans son important article « Welchen Sinn hat es,

¹⁶ *ThH.*, p. 72.

¹⁷ *ThH.*, p. 76.

von Gott zu reden ? »¹⁸. De toute manière — tel est, ici, le point central de la duplique d'Albert — lorsqu'on émet des affirmations sur quelque chose, on est tenu de rendre compte de ces affirmations devant le forum de la rationalité. Au terme de ce paragraphe, Albert se défend de vouloir disqualifier les sciences humaines ou minimiser leur apport à la culture générale : il n'a voulu s'en prendre qu'à certains courants, tel l'essentialisme heideggérien, qui donnent à ces sciences une mauvaise orientation.

Face à l'accusation d'impérialisme rationaliste, Albert contre-attaque : « L'homme ne saurait vivre, pense notre critique, 'de la seule rationalité critique'. Peut-il vivre de la seule foi chrétienne ? Ce genre de thèses me paraissent oiseuses. Cependant, il se pourrait bien que plus d'un homme préfère, dans certaines circonstances, vivre dans *le sens* de la rationalité critique plutôt que dans l'esprit du sermon sur la montagne... Ma conception de la raison n'est pas aussi étroite qu'il (sc. Ebeling) le prétend toujours à nouveau. D'ailleurs, dans ma conception, il ne s'agit pas des 'sources' d'un 'rapport vital à la réalité', mais de modèles d'un comportement raisonnable »¹⁹. Compte tenu de cette restriction (mais nous verrons qu'elle est capitale), on comprend qu'Albert puisse rejeter le reproche d'impérialisme ou d'unilatéralité que lui fait le théologien. En tout cas, il est faux de prétendre que le rationalisme critique ne considère que le rapport scientifique à la réalité, au détriment d'autres rapports « vitaux » : simplement, Albert pense que les résultats de la science ont aussi quelque chose à voir avec ces « autres rapports », et qu'aucun d'eux n'échappe à la compétence de la rationalité, même s'ils ne s'y laissent pas réduire. Enfin, l'accusation d'anahistoricité n'est pas fondée, conclut Albert.

Dans sa réponse aux thèses 63 et 64 touchant l'herméneutique, Albert laisse transparaître son irritation. Il déclare n'avoir rejeté *a priori* aucun problème ni aucune problématique : « au cas où Ebeling aurait d'autres problèmes fructueux à poser, il devrait chercher à les formuler plutôt que de se contenter d'allusions qui éveillent l'impression qu'il dispose d'une compréhension 'plus large' »²⁰. La suite démontre la justesse de cette remarque : Albert affirme en effet

¹⁸ Cf., R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, (1933), t. 1, pp. 26-38. Pour la discussion de ce point capital. Cf., ci-dessous, section BB, et plus loin IV^e partie.

¹⁹ *ThH.*, p. 79.

²⁰ *ThH.*, p. 82.

qu'il n'a rien contre les problèmes ontologiques, et en veut pour preuve le fait qu'il n'a pas hésité à consacrer un long passage de son *Traktot* au problème de l'existence de Dieu. Mais s'agit-il là d'un problème « ontologique » au sens où Ebeling emploie ce terme dans son objection ? Je ne le pense pas. Nous sommes ici au point central de la controverse entre le rationalisme et la théologie — et la discussion s'arrête sur un malentendu, faute d'avoir dépassé le niveau de l'allusion. Je pense que c'est en effet le problème ontologique qui met en évidence l'insuffisance de la problématique rationaliste critique : l'être de l'homme en tant qu'être-au-monde se distingue de toute autre manière d'être, et requiert un langage descriptif propre. Mais les quelques indications fragmentaires d'Ebeling dans ce sens ne permettent pas à son adversaire d'embrayer sur cette problématique ; aussi peut-on comprendre la sécheresse des réactions de ce dernier.

Point BB. (Thèse 65) La question de Dieu

1. LE POINT DE VUE D'EBELING

Dans cette thèse, G. Ebeling entreprend, cette fois de façon claire et sans manquer le centre de la problématique albertienne, de démontrer l'argumentation du rationalisme critique sur la question de l'existence de Dieu. Voici le squelette de cette argumentation selon Ebeling :

1) « Le simple fait de tenir-pour-vraie la thèse qu'il existe un Dieu qui a telle et telle caractéristique... est une implication minimale de toute foi »²¹.

2) Le « *Sitz im Lebeo* » de cette thèse doit être cherché dans la théologie naturelle, par quoi il faut entendre l'élément fondamental de l'image préscientifique du monde, qu'Albert appelle aussi « cosmologie sociomorphe »²².

3) La thèse de l'existence de Dieu avait donc à l'origine une fonction *explicative*, la fonction d'expliquer le système naturel du

²¹ *TkV.*, p. 118.

²² *TkV.*, p. 117.

monde, à laquelle se rattachait la fonction de *justification* des régimes politiques et de l'ordre social en vigueur.

4) L'irruption de l'image scientifique du monde ayant rendu intenable la cosmologie préscientifique et sa pointe, la théologie naturelle, il s'ensuit que l'idée de Dieu a perdu sa fonction et la foi en Dieu sa pertinence. Les tentatives de la théologie moderne pour restaurer la vieille façade théiste constituent des entreprises intellectuellement malhonnêtes.

Et voici ce qu'en dit Ebeling : « il s'agit là, pourrait-on dire aussi, de la stratégie d'une *petitio principii*, d'une pétition de principe »²³. En effet, « la stratégie d'explication dont se sert le rationalisme critique dans sa théorie de l'idée de Dieu consiste à parler au débat la chose à expliquer à l'aide d'un moyen terme qui n'est pas du tout en mesure de faire apparaître la chose, mais qui la fait d'emblée disparaître »²⁴.

En effet : aveuglé par son monisme naturalisme, le rationalisme albertien ne peut s'empêcher de présupposer chez les autres, et singulièrement chez les représentants de l'ancienne cosmologie, le même intérêt exclusif pour l'explication naturaliste des phénomènes — un intérêt desservi toutefois par de fausses hypothèses, que nos connaissances scientifiques ont depuis longtemps falsifiées.

Aux yeux d'Ebeling, Albert commet de la sorte un anachronisme patent.

En effet : « sans aucun doute, dans les mythes ou dans la théologie métaphysique, un intérêt explicatif était plus ou moins aussi en jeu. Cependant, on ne rendrait tout simplement pas justice à la particularité de ces formes de pensée si on les réduisait à un intérêt explicatif comparable à celui des sciences naturelles »²⁵. Ebeling mentionne, sous forme de questions, quelques points d'illustration de la thèse ci-dessus. Il faut, estime-t-il, tenir compte du comportement *cultuel* qui a toujours accompagné le discours antique sur Dieu ; en ce qui concerne la tradition judéo-chrétienne, on ne saurait oublier que la critique exercée à l'endroit de l'idéologie théologique proche-orientale est un élément constitutif de la compréhension biblique de Dieu ; on ne saurait passer sous silence la complexité des relations du christianisme avec la culture, ni l'intensité du travail de critique interne dévolu à la théologie, pas plus que le dynamisme

²³ KR ?, p. 108.

²⁴ KR ?, p. 107.

²⁵ KR ?, p. 107.

créateur (sprachschöpferischen Vorgang)²⁶ de la tradition chrétienne. Et en conclusion, Ebeling aborde, sous forme de question toujours, le point décisif : « Mais si l'idée de Dieu (...) a son lieu d'origine dans la tension entre 'sens' et 'réalité', comment la vérification du discours sur Dieu peut-elle avoir lieu autrement qu'*en relation aux problèmes de l'existence humaine* (qu'on peut avec réserve caractériser comme '*subjectifs*' par opposition à l'assertion d'existence au sens logique) ? »²⁷ Il me paraît regrettable qu'Ebeling renonce à développer ce point, qui pourrait enfin conduire à un dialogue vrai avec son adversaire, et se contente, au terme de son commentaire de la thèse 65, d'accuser Albert de vouloir masquer la responsabilité existentielle de l'homme (das Angegangensein des Menschen)²⁸ — une accusation qui demeure incompréhensible faute d'être explicitement fondée.

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Tandis qu'aux yeux d'Ebeling le traitement albertien du problème de l'existence de Dieu apparaissait comme une expression typique du *monisme* propre au rationalisme critique, Albert opère ici une distinction stricte. Il se déclare fort loin de vouloir *réduire* les conceptions antiques du monde à leur aspect cognitif ou explicatif, et dans ce sens, Albert rejette une fois de plus l'accusation de « monisme ». Mais, « s'agissant du problème de l'existence de Dieu, les manières de penser considérées n'entrent en ligne de compte que dans la mesure où elles contiennent des composantes cognitives, du moins si l'on est prêt à prendre au sérieux ce problème d'existence, c'est-à-dire si l'on ne regarde pas 'Dieu' simplement comme une métaphore pour les relations interhumaines ou si l'on ne se contente pas d'employer ce mot de façon purement expressive »²⁹.

Albert précise ensuite que par « composante cognitive », il ne faut pas nécessairement entendre un élément de la conception naturaliste — laquelle, comme il le dit en passant, n'implique pas nécessairement la renonciation au discours sur Dieu : cf. par exemple les travaux théoriques de Newton. « Si je dis qu'on peut traiter l'admis-

²⁶ KR ?, p. 109.

²⁷ KR ?, p. 109. C'est nous qui soulignons.

²⁸ KR ?, p. 110.

²⁹ ThH., p. 86.

sion de l'existence de Dieu comme une hypothèse », il faut l'entendre « comme une supposition qu'on est prêt à laisser ouverte à la critique »³⁰.

Albert n'en demande ni plus ni moins à la théologie. Est-elle prête à entendre la supposition de l'existence de Dieu comme une hypothèse (éventuellement falsifiable), et non comme un 'dogme' qu'il s'agirait seulement d'appuyer par toute espèce de discours apologétique (spécial pleading)³¹ ? Si oui, alors on peut exiger de la théologie qu'elle explicite clairement les convictions théoriques qui sont à la base de l'hypothèse de l'existence de Dieu.

A cet égard, Albert demeure persuadé que les convictions théoriques en question son étroitement liées à l'ancienne Weltanschauung sociomorphe, de telle sorte que les théologiens modernes ne sauraient se ranger du côté de l'image scientifique du monde sans en tirer de conséquences en ce qui concerne l'hypothèse 'Dieu'. Jusqu'ici, ils se sont résolus dans leur majorité « à isoler l'hypothèse d'existence en question de leur conception du reste de la réalité, parce qu'ils sont arrivés à la conviction justifiée qu'elle ne peut plus jouer aucun rôle dans le cadre de cette conception. Mais cela signifie que, dès lors, leur 'discours sur Dieu' est en quelque sorte 'ontologiquement suspendu dans le vide'. Quelle raison pourrions-nous bien avoir d'accepter une telle supposition théiste isolée ? »³².

Quant aux questions soulevées par Ebeling en conclusion de son commentaire, Albert fait simplement remarquer qu'elles n'apportent rien de neuf au problème qu'il pose lui, et qu'elles ne sauraient passer pour d'authentiques objections. En revanche, il semble intéressé par la remarque de la page 109 de *KR?*, où Ebeling propose la relation aux problèmes subjectifs de l'existence humaine comme lieu de la vérification du discours sur Dieu. « Cela, dit Albert, il aurait bien dû l'expliciter un peu (...) (Toutefois) même celui qui, comme théologien, parle de Dieu 'en relation avec l'existence humaine' voudra sans doute bien admettre que ce Dieu existe aussi, de telle sorte qu'il est amené sans contrainte aucune au problème de l'existence 'objective' (sc. de Dieu) »³³.

Je pense qu'on peut légitimement tirer de cette dernière remarque l'idée que le dialogue n'est pas définitivement coupé entre le rationa-

³⁰ *ThH.*, pp. 87-88.

³¹ *ThH.*, p. 89.

³² *ThH.*, p. 88.

³³ *ThH.*, p. 90.

lisme critique et la théologie. Albert semble prêt à admettre que la théologie a peut-être raison de maintenir l'hypothèse Dieu ; mais il faut qu'elle puisse montrer pourquoi l'oo a besoin de celle-ci, quelles sont les performances qu'elle permet (les problèmes qu'elle aide à résoudre) et quel est son domaine de validité à l'intérieur de la conception d'ensemble qu'on a du réel. On peut se demander si l'exigence posée par Albert à la théologie, plutôt qu'une critique destructrice, n'est pas une manière de lui donner sa chance dans le contexte culturel d'aujourd'hui, alors que le programme de la démythologisation n'est pas parvenu à la faire sortir du ghetto. Dans tous les cas, le dialogue mérite d'être repris au point où Ebeling l'a amorcé avec sa remarque allusive.

Point C. *L'être humain*

1. LE POINT DE VUE D'EBELING

On est d'abord étonné de constater que seules cinq thèses et quatre pages d'explications sont consacrées au développement de la problématique existentielle dans le cadre de la brochure d'Ebeling.

Le théologien émet une première réserve face à l'argumentation d'Albert qui critique les systèmes de pensée théologiques ou quasi 'théologiques' faisant état d'une position à part de l'homme dans le tout de la nature. Une anthropologie dualiste est en effet une position intenable, et qui plus est, opposée à l'anthropologie biblique qui considère l'homme comme un être « créé à l'image de Dieu », donc comme un être en même temps « naturel » et relevant pourtant d'un rapport distinct. On peut dire que l'anthropologie théologique correcte est duelle, sans être dualiste, tout comme l'anthropologie philosophique bien comprise. D'ailleurs, le rationalisme critique ne devrait pas méconnaître la *spécificité relative* de l'être humain en tant qu'« animal rationnel » : la rationalité, en effet, n'est pas un phénomène naturel comme les autres, puisqu'elle est ce par quoi il y a pour nous des phénomènes naturels.

Ebeling fait ensuite remarquer que le sujet de l'activité critique, l'homme interpellé dans son existence et responsable d'elle, se trouve mis entre parenthèses dans l'activité critique elle-même. En posant

cette activité comme un absolu, le rationalisme critique méconnaît et refoule le sujet existant : thèse 67.

C'est pourquoi, poursuit Ebeling, il ne peut comprendre le problème de la certitude existentielle, la « Gewissengewissheit » distincte de la certitude cognitive (Wissensgewissheit) dont il combat le principe, de même qu'il méconnaît la véritable relation entre « foi » et « savoir ». Le rationalisme critique revendique la pratique d'une incertitude permanente, mais oublie de se demander comment celle-ci peut être *vécue* par le sujet existant, qu'un doute permanent (quant à lui-même) risquerait de mener au *désespoir*. Ebeling sous-entend que la chute dans le dogmatisme, le fanatisme ou l'idéologie, la crispation de l'homme sur ses convictions reçues ont des racines existentielles : « on devra bien dire : c'est justement la certitude authentique, et elle seule qui est réellement assez libre pour tenir ferme dans une (...) permanente incertitude »³⁴.

A l'encontre de la « doctrine du règne unique » affrétée par le rationalisme critique, Ebeling préconise le retour à la doctrine réformée des deux règnes, qui permet de rendre compte des deux aspects de l'être humain, à la fois rationnel et existentiellement responsable, en ce sens que « la doctrine théologique des deux règnes indique le lieu où l'éloge de la 'ratio' est légitime, et la raison pour laquelle la foi est profitable au juste emploi de la ratio »³⁵. En somme, la ratio prônée par le rationalisme critique ne fait qu'émettre l'exigence d'une libération de l'homme à l'égard de son besoin d'immunisation, mais il est douteux qu'elle puisse elle-même mettre en action cette véritable liberté en délivrant le cœur de l'homme.

Nous le voyons, au terme de son libelle, Ebeling annonce la couleur en énonçant quel pourrait être l'apport salutaire du christianisme à l'œuvre que la raison veut entreprendre. Bien entendu, il s'agit ici davantage de l'ouverture d'une perspective nouvelle que de la formulation d'une objection précise face au rationalisme critique : Albert, on s'en doute, ne manquera pas de le relever.

2. LE POINT DE VUE D'ALBERT

Une fois de plus, Albert met en avant sa duplique formelle n° 1 : dans son appréciation de la critique albertienne du dualisme anthro-

³⁴ KR?, p. 113.

³⁵ KR 7, p. 113.

pologique, Ebeling a une fois de plus passé sous silence le contexte argumentatif des passages qu'il incrimine. Dans ces passages, Albert déclare n'avoir rien voulu faire d'autre que de signaler les effets inhibiteurs exercés par la pensée théologique sur le progrès des connaissances dans le domaine de l'anthropologie. Les remarques ultérieures d'Ebeling sur la relativité ou l'absoluité de la position particulière de l'homme dans l'univers lui semblent faites dans le vide et hors de propos.

Albert ne reconnaît pas davantage la validité de l'objection ebelingienne portant sur le refoulement du sujet existant par le rationalisme critique, mais il se déclare prêt à envisager la question au cas où Ebeling parviendrait à préciser sa critique.

C'est avec lassitude qu'il évoque les nouvelles remarques d'Ebeling sur la certitude et l'incertitude : à son avis, le théologien continue de jongler dans le vide au mépris de la problématique propre du rationalisme critique. Albert ajoute : « eh bien, sans doute y a-t-il bien des choses qui me demeurent fermées, tandis qu'elles apparaissent de façon patente aux yeux de mon critique théologien, mais que 'la foi soit profitable au juste emploi de la raison', voilà une idée qu'après tout ce dont il m'a fallu prendre connaissance, j'ai bien de la peine à contresigner avec ce degré de généralité »³⁶.

On le voit, la controverse de Sindlingen se termine sur un ton d'ironie amère. Albert déclare encore dans une ultime remarque de détail qu'il n'a jamais prétendu que la « ratio » fût capable de délivrer le cœur de l'homme, comme Ebeling semble le lui imputer.

Conclusion. Les raisons de l'échec de la controverse de Sindlingen

Au long d'un dernier chapitre de son libelle, chapitre intitulé « Hermeneutik im Dienste der Theologie »³⁷, Albert résume les critiques qu'il adresse à la façon dont Ebeling conduit sa pensée à travers tout son ouvrage.

Il s'agit tout d'abord des trois dupliques formelles que nous avons appris à repérer :

n° 1 : Ebeling n'a pas pris soin ou pas été capable de reconstruire

³⁶ *ThH.*, p. 94.

³⁷ *ThH.*, pp. 95-107.

tuer la problématique de son adversaire, se contentant d'accumuler les notes critiques de lecture et les citations d'Albert sorties de leur contexte.

n° 2 : Le théologien relie ses notes à l'aide d'une méthode symptomatologique pour en tirer un diagnostic peu flatteur au sujet du rationalisme critique ; en-dehors d'un cadre clinique, cette méthode, non précédée d'une argumentation solide, est parfaitement illicite.

n° 3 : Ebeling s'appuie constamment sur de prétendues analyses conceptuelles, qui ne sont en réalité que des querelles de mots.

Albert passe ensuite en revue les têtes de chapitres de *KR* :

1) S'agissant d'un « maniement de la critique dépourvu d'objectivité » qui serait imputable au rationalisme critique, l'auteur du libelle met Ebeling au défi de prouver sur pièce une seule de ses allégations.

2) Même jeu à propos des « présupposés non soumis à l'examen » que le théologien prétend pouvoir déceler derrière le texte du *Traktat*. L'erreur du procédé tient avant tout au fait qu'Ebeling a fait bon marché de la problématique d'Albert qui est d'ordre épistémologique ; dans son œuvre fondamentale, le *Traktat*, l'auteur s'est intéressé, non pas à l'« essence » de la raison, de la certitude, de l'évidence, de l'irrationnel ou de la théologie, mais au rôle joué par ces phénomènes dans l'avancement des connaissances. Il n'a donc jamais dénié l'existence et l'importance d'éléments comme le vécu irrationnel, ou l'enjeu existentiel de certaines décisions ou le caractère éclairant de l'évidence, qu'Ebeling croit devoir prendre sous sa protection, subodorant faussement un parti pris réductionniste inavoué du rationalisme critique, quand il ne s'agit que d'une limitation provisoire du champ d'investigation dictée par la problématique choisie.

3) Quant à la « cécité partielle face à la réalité » qui lui est reprochée, Albert s'applique à montrer qu'il ne s'agit que d'une insinuation gratuite. Comment peut-on l'accuser de sécheresse an-historique, de monisme ou de positivisme, alors qu'il a produit une critique en règle de ces déviations ? « Ce ne sont pas les phénomènes ou les problèmes qui nous séparent ici, dit Albert, mais les solutions qui sont offertes »³⁸. L'opposition se noue autour de la question de Dieu et de celle de l'être de l'homme (problème 'ontologique'). Albert affirme que son adversaire est incapable de montrer la pertinence de l'hypothèse Dieu pour la solution des problèmes de

³⁸ *ThH.*, p. 104.

l'homme. Dans *KR?* d'Ebeling on a affaire à un *décret* affirmant sans preuve à l'appui que seule la foi est en mesure de conférer aux usagers de la raison la « certitude de conscience » leur permettant d'exercer librement leur activité critique. S'il répète qu'il est disposé à aborder une gamme de problèmes de cet ordre, Albert redit qu'il lui est impossible de contresigner sans examen un tel décret surtout après ce qu'il a déjà dû apprendre des méthodes de son contradicteur.

La dispute, dès lors, tourne court. Entièrement occupé à relever les défauts formels de la critique de son adversaire, et à rétablir la ligne de sa propre argumentation, Albert ne va pas au-delà de la *rétorsion* et de l'*esquive*.

La *rétorsion* : si nous comprenons bien ses ultimes explications, qui ont la valeur d'une rupture officielle du débat avec Ebeling, Albert tient à rétorquer « à malin malin et demi » ; la méthode symptomatologique d'Ebeling, il se permet de l'interpréter elle-même comme... un symptôme typique des carences de l'herméneutique allemande et de la théologie.

L'*esquive* : loin de chercher à relancer le débat sur un point ou un autre qui n'aurait pas encore été vidé, Albert se contente d'obtenir le *non-lieu* dans le procès qui l'oppose à son adversaire : le « plaignant » n'a pas réussi à montrer la pertinence de sa plainte, ce qui devrait suffire à le ridiculiser et à le disqualifier.

La *rétorsion* et l'*esquive* sont des procédés fort contestables, en vertu même des principes du rationalisme critique. Si l'on peut comprendre l'irritation d'Albert face à l'espèce de supériorité culturelle et ontologique affichée par son adversaire, on ne saurait cependant cautionner les procédés utilisés pour en finir au plus vite avec celui-ci. La méthode symptomatologique n'est pas plus justifiée dans un cas que dans l'autre ; quant à l'*esquive*, le rationalisme critique ne cesse de répéter qu'un vrai penseur critique cherche toujours à apprendre quelque chose de ses contradicteurs.

Si nous cherchons à nous rappeler ce que la dispute de Sindlingen nous a appris avant de tourner au dialogue de sourds, notre attention se portera inmanquablement vers le secteur ontologique évoqué par Ebeling et dont Albert n'a pas contesté l'existence, et que nous appellerons le secteur de la subjectivité.

Dans la troisième partie du présent travail, nous nous proposons de prendre le rationalisme critique au mot de sa réplique : il nie être fermé à quelque dimension de l'être que ce soit, et revendique seulement la reconnaissance de la compétence de la discussion critique

pour la totalité des dimensions de l'être, en partant de l'idée que l'ouverture à la critique, loin d'être une attitude qui va de soi, constitue une discipline rigoureuse obéissant à des critères précis.

Si nous acceptons d'aborder de front et de manière systématique la problématique de la subjectivité, nous nous croyons en droit d'attendre de la partie rationaliste-critique qu'elle abandonne la rétorsion et l'esquive pour entrer en matière sur la thématique en question, dans un esprit ouvert et libre de préjugés. Il s'agira de déterminer sans équivoque 1) si la problématique de la subjectivité (ou problématique existentielle) peut être autre chose qu'un refuge pour philosophies déclinantes en mal d'immunisation, et 2) si le rationalisme critique est bel et bien capable de s'ouvrir à une autre dimension de l'être que celle de la réalité matérielle (*machbare Wirklichkeit*).

Pour mener à bien cette tâche, nous nous sommes référé à S. Kierkegaard, le philosophe danois du siècle passé, en dépit du préjugé négatif d'Albert à son endroit³⁹. Nous l'avons fait pour deux raisons. Tout d'abord, il nous a paru bon de revenir aux sources mêmes de la philosophie de l'existence. Ensuite parce que derrière les facéties et les démonstrations d'originalité auxquelles il se livre sans cesse pour déjouer la mentalité spéculative et totalitaire d'inspiration hégélienne qui sévit à son époque, Kierkegaard fait preuve dans ses ouvrages d'un esprit systématique tout à fait remarquable. Nous pensons qu'il suffira de donner à son exposé des structures de l'existence une certaine forme de présentation pour le rendre compatible avec les exigences de la discipline critique rationnelle.

Il y a là, pensons-nous, un préalable indispensable au traitement direct de la question de Dieu et de celle de la résurrection de Jésus qui occupera la quatrième partie de notre travail.

³⁹ Cf. *TKV.*, p. 110, et *ETH.*, pp. 215-218.

TROISIÈME PARTIE

LES FONDEMENTS RATIONNELS D'UN DIALOGUE INTERDOCTRINAL

CHAPITRE I

LE PROBLÈME DE LA SUBJECTIVITÉ : SUBJECTIVITÉ ET VÉRITÉ

(repris à partir de l'ouvrage de S. Kierkegaard,
Post-Scriptum aux miettes philosophiques)

Point A. *Le point de départ naïf de la question*

Comme on sait, le grand ouvrage philosophique de Kierkegaard se présente comme le simple commentaire d'un ouvrage précédent du même auteur, les *Miettes philosophiques*. Cette petite brochure, comme l'appelle Kierkegaard, posait le problème suivant : « peut-il y avoir une conscience éternelle basée sur un point de départ historique ; (...) peut-on fonder une félicité éternelle sur un savoir historique ? »¹. Kierkegaard commente le problème dans les termes suivants : « Moi, Johannes Climacus, né en cette ville, âgé à présent de trente ans, homme ordinaire comme la plupart, j'admets que pour moi comme pour une servante et pour un professeur, il y a en perspective un bien suprême qu'on appelle la félicité éternelle ; j'ai entendu dire que le christianisme conditionne ce bien : je demande comment entrer en rapport avec cette doctrine »².

¹ *M.P.*, page de titre, et *P.S.I.*, p. 14.

² *P.S.I.*, p. 15.

Ce point de départ est-il admissible sans plus ? H. Albert le conteste formellement dans l'appendice de son ouvrage polémique contre Hans Küng, *das Elend der Theologie* ; le premier article de cet appendice s'intitule « concernant la problématique de la foi chez Pascal, Kierkegaard et James » ; dans les pages 215-218, Albert s'en prend explicitement à la présentation kierkegaardienne du problème de la subjectivité dans le P.S.

Voici l'objection d'Albert : « comme Pascal, Kierkegaard argumente à partir de présupposés égoïstes, c'est-à-dire à partir de l'idée que chacun pour soi aspire à sa propre béatitude éternelle, et que c'est en cela que réside son intérêt dominant »³. Albert estime qu'avec un tel point de départ, qui situe l'objectif à viser non pas dans une meilleure compréhension de la réalité, mais dans la satisfaction d'un besoin intérieur, les dés sont pipés d'entrée de jeu.

Pour que le problème soit mis dans sa vraie lumière, remarquons tout d'abord que la « béatitude éternelle » dont parle Kierkegaard ne se rapporte pas à une hypothétique vie après la mort sans égard pour cette vie-ci, et qu'elle ne constitue pas un concept spécifiquement chrétien. L'expression « béatitude éternelle » est intégrée à une question tout à fait naïve, que nous pouvons traduire dans les synonymes suivants : comment puis-je atteindre au bonheur, comment faire pour parvenir à une vie véritable, digne d'être vécue ? Qu'est-ce qui va conditionner la réussite de cette existence ? A quelles tâches, quelles valeurs, quelles causes dois-je me vouer pour ne pas me perdre sans l'insignifiance ?

L'objection fondamentale d'Albert n'est certes pas vidée pour autant. Dans le corps d'*Eth.*, au cours d'un passage où il critique la manière dont Hans Küng s'emploie à reprendre les postulats kantien de la raison pratique, Albert fait quelques remarques importantes pour notre propos : soit chez Kant, le postulat religieux de l'existence de Dieu, postulat chargé de garantir à tous ceux qui satisfont aux exigences de la loi morale l'aboutissement de leur aspiration au bonheur. Ce postulat, dit Albert, « est certes issu d'un désir très compréhensible, mais nous n'avons aucune raison d'admettre qu'il est réaliste, c'est-à-dire que la constitution de la réalité lui correspond. (...) Là derrière se tient une pensée fondée sur le désir (ein

³ *Eth.*, p. 218.

Wunschdenken), pour le bien-fondé de laquelle il n'existe aucun point d'appui réel »⁴.

Dans son objection, nous devons en convenir, Albert fait état d'un souci parfaitement justifié : au point de départ d'une étude sur la subjectivité, il est capital que nous refusions la dictature du désir sur la pensée et que nous nous donnions les moyens de l'empêcher. Mais je ne crois pas que le point de départ naïf de la question subjective, à savoir la préoccupation de l'égo pour sa « béatitude éternelle », soit viciée dans son principe et mérite toujours l'épithète d'« égoïste ».

Une remarque du psychologue Viktor Frankl, père de la « logothérapie », nous permettra de préciser la distinction que nous avons en vue. Frankl estime qu'un patient ne saurait retrouver une pleine santé psychique s'il ne parvient pas à donner un sens à sa vie. Personne ne saurait définir ni trouver ce sens à la place du patient lui-même ; cependant, une chose est d'emblée certaine : « cette signification ne réside pas, en particulier, dans cet accomplissement et cette réalisation de soi-même qui sont devenus de nos jours de véritables slogans (...) Si tant est que l'accomplissement et la réalisation de soi-même ont leur place dans une vie humaine, ils ne peuvent être atteints que *per effectum*, non *per intentionem*. C'est seulement dans la mesure où nous nous livrons, nous donnons, nous mettons à la merci du monde, des tâches et des exigences qui à partir de lui nous interpellent dans notre vie, dans la mesure où ce qui compte pour nous c'est le monde extérieur et ses objets, et non pas nous-mêmes

⁴ *Eth.*, pp. 107-108. Il est intéressant dans ce contexte de rappeler la grande prudence avec laquelle Kant avance son postulat religieux. La morale, avance Kant, fondée sur la seule raison pratique, « n'a besoin ni de l'idée d'un Être différent, supérieur à lui (sc. l'homme) pour qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même, pour qu'il l'observe ». E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, (1793), traduit de l'allemand par J. Gibelin, 5^e Édition, Vrin, Paris, 1972, p. 21. Plus loin, Kant ajoute en note : « C'est assez pour eux (sc. les hommes) d'accomplir leur devoir, quand bien même tout serait terminé par cette existence terrestre et que de plus dans celle-ci peut-être bonheur et mérite ne s'accorderaient jamais » : *op. cit.*, p. 26. Kant et Albert sont ici d'accord. Toutefois, désireux de faire place à la croyance, Kant poursuit ainsi : la loi morale, « bien qu'elle ne le reconnaisse pas comme une nécessité, s'élargit cependant pour sa satisfaction (sc. à lui l'homme), de façon à admettre la fin morale dernière de la raison parmi ses motifs déterminants... Il faut admettre, parce que la puissance de l'homme ne suffit pas pour réaliser dans le monde l'harmonie de la félicité avec le mérite d'être heureux, un être moral tout-puissant comme Maître du monde, par les soins duquel cela s'accomplira » : *op. cit.*, pp. 26-27. La divergence entre Kant et Albert commence ici.

ou nos propres besoins, (...) c'est dans cette mesure que nous nous accomplirons et réaliserons également nous-mêmes, comme par surcroît »⁵.

Je crois que la critique « d'égoïsme » formulée par Albert touche précisément la préoccupation *pervertie* (nullement naïve, mais dangereusement réfléchie) de l'individu pour son propre moi, sa volonté de se réaliser et de s'accomplir lui-même au moyen et au mépris du monde extérieur, bref la tendance même qui est l'objet de la critique de Frankl. Nous aurons l'occasion ci-dessous⁶ de définir plus précisément cette « folie subjectiviste ». Qu'il nous suffise pour l'heure d'affirmer qu'il existe une préoccupation de l'égo qui n'est pas un souci « égoïste » ; à mon sens, elle est donnée avec le fait de la condition humaine, et elle s'énonce dans des termes tout à fait généraux, qui ne préjugent d'aucune réponse doctrinale particulière. En outre, elle porte bien sur *cette vie*, sur ce monde et les relations que nous y tissons avec les autres, et elle ne conduit nullement d'elle-même l'individu à mépriser la connaissance de la réalité. Albert le souligne d'ailleurs lui-même avec raison dans son article : « quelqu'un qui est passionnément intéressé à sa propre béatitude et donc aussi à l'existence de Dieu pourrait bien avoir aussi, justement, un intérêt correspondant pour la vérité objective »⁷. En outre, lorsqu'il définit le rationalisme critique comme une « *Lebensweise* », une manière de vivre, et qui plus est la meilleure et la plus sage à ses yeux, Albert ne fait rien d'autre que de donner sa réponse à la question du bonheur véritable ou de la béatitude éternelle, qui se pose à tout individu.

Nous proposons donc de maintenir le point de départ formulé par Kierkegaard au début des *Miettes philosophiques* et de son *P.S.*, en l'envisageant dans toute sa naïveté mais en nous montrant critique à l'égard des connotations subjectivistes dont l'argumentation kierkegaardienne pourrait l'avoir chargé.

⁵ V. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, trad. de l'alle., Paris, Centurion Resma, 1970.

⁶ Cf. point B, § 3.

⁷ *ETH.*, p. 216.

Poiet B. *L'idée de la vérité et ses subdivisions*

Dans l'article précité de son *ETH.*, H. Albert définit ainsi l'enjeu du problème de la vérité : « lui aussi (sc. Kierkegaard) rejette les méthodes courantes de la connaissance pour la problématique de Dieu, parce qu'elles ne peuvent procurer aucune certitude »⁸. Entendez : Kierkegaard va s'arranger pour trafiquer la notion de vérité de manière à donner à la foi chrétienne un privilège de connaissance et à l'immuniser contre toute critique rationnelle. On le voit, Albert nous invite à lire le texte du *P.S.* comme une mauvaise tentative apologétique. Or, tout en admettant la légitimité de ce point de vue critique, nous ne devons pas perdre de vue que Kierkegaard a écrit son ouvrage dans un contexte historique et argumentatif très précis, celui de la chrétienté occidentale embourgeoisée du milieu du XIX^e siècle et du triomphe de la philosophie hégélienne. Il cherche moins à défendre le christianisme qu'à le reformuler et à lui rendre son mordant à l'encontre de la mentalité et des théologies ambiantes qui tendaient à l'édulcorer et à le naturaliser dans la culture occidentale.

1. LA VÉRITÉ OBJECTIVE

Préoccupé de son bonheur authentique, un simple homme s'entend dire que le christianisme se fait fort de pouvoir le lui offrir. Notre homme va dès lors s'informer de la vérité de cette doctrine ; et tout naturellement, il va d'abord s'en informer *objectivement* : ce qu'on lui dit dans ce message correspond-il à la réalité ? Le Dieu dont parle ce discours existe-t-il de fait ? Le document historique fondateur du mouvement (la Bible) est-il digne de foi ? La communauté qui s'en réclame (l'Église) vérifie-t-elle les assertions de la doctrine par son comportement ?

Kierkegaard a très bien vu que dès que le travail de vérification a commencé, il devra se poursuivre indéfiniment. « La vérité est alors transformée en un *desideratur* et tout est posé dans le devenir, parce que l'objet empirique n'est pas achevé et que l'esprit existant qui connaît est lui-même en devenir ; *la vérité est ainsi une*

⁸ *ETH.*, p. 215.

approximation »⁹. Kierkegaard exprime ici une intuition qui va tout à fait dans le sens du rationalisme critique, de son faillibilisme et de son idée que la connaissance ne fait jamais que s'approcher indéfiniment de la vérité par la construction d'hypothèses et la correction de ses erreurs.

Mais cette intuition n'était nullement partagée par la plupart de ses contemporains : dans l'esprit de l'Aufklärung classique (en exceptant peut-être Lessing)¹⁰ et de l'idéalisme allemand, tout comme dans la métaphysique traditionnelle, rechercher la vérité signifiait rechercher les *preuves* permettant d'obtenir des certitudes irréfutables sur un domaine d'objets. Ainsi, les apologistes chrétiens s'employaient à apaiser les doutes de ceux qui s'interrogeaient sur la vérité du christianisme, en leur administrant des « preuves » de la véracité des Écritures, des miracles, de l'Église, etc.

Certes, le douteur préoccupé de sa béatitude éternelle imaginé par Kierkegaard ne peut se déclarer satisfait de ces tentatives, eu égard à son intuition critique. Toutefois, il constate que la majorité des gens se laissent persuader par les arguments des défenseurs de la foi et s'y rallient : objectivement, le système de la chrétienté fonctionne dans le Danemark du XIX^e siècle. Or, que se passe-t-il ? Plus on prouve la vérité chrétienne, moins elle fait d'adeptes véritables, en d'autres termes, moins il y a de gens qui se décident à fonder sur elle leur béatitude éternelle (leur bonheur). On est chrétien sans plus, par tradition ; c'est un point de départ, dont on est heureux de voir prouvé le bien-fondé, mais qui n'avance à rien.

Le paradoxe atteint son point culminant dans la théologie hégélienne, que Kierkegaard appelle « la spéculation ». Selon cette pensée maîtresse de l'historicisme, l'histoire universelle est le lieu où se développe et se concrétise la pensée, en produisant ses propres contradictions et en les englobant dans des synthèses toujours plus vastes ; la trinité chrétienne est interprétée comme la clé du mouvement de l'histoire, qui aboutit (ou va aboutir) au savoir absolu, où la vérité est devenue une expression tautologique, l'identité de la pensée revenue à soi avec elle-même. Le christianisme est ici justifié parce qu'il va dans le sens de l'histoire : le besoin d'une preuve ne se fait même plus sentir, au point que la question de savoir si le spéculant chrétien... est chrétien lui-même apparaît tout à fait inconvenante.

⁹ *P.S.I.*, p. 176. C'est nous qui soulignons.

¹⁰ Cf. *P.S.I.*, 2^e partie, 1^{re} section.

J'ai tenu à présenter ces quelques points du début du P.S. parce qu'ils me paraissent en mesure d'éclairer sous un jour nouveau le rapport Albert/Kierkegaard. En dépit de leurs divergences, ces deux penseurs me semblent avoir plusieurs traits en commun :

— Tous deux dissocient la tâche de la recherche de vérité de la volonté d'obtenir des preuves, des garanties, des certitudes au-dessus de toute critique ; tous deux situent la vérité dans une perspective approximative et non-'dogmatique'.

— Tous deux sont foncièrement antihégéliens, adversaires farouches de l'historicisme, et pour des raisons complémentaires. Kierkegaard dénonce avant tout la démoralisation éthique, la chute dans l'indifférence qui résultent du fait qu'on apprécie les doctrines en fonction de leur rôle dans le « sens de l'histoire » (la catégorie de « ce que demande l'époque »). Albert et le rationalisme critique s'en prennent quant à eux aux conséquences totalitaires et 'dogmatiques' de la pensée historiciste, qui permet de justifier n'importe quelle aventure politique.

— Enfin, il convient de remarquer que la protestation kierkegardienne contre le règne de l'objectivité ne vient pas d'un parti pris subjectiviste et irrationnel : les justifications objectives de la vérité chrétienne auxquelles il s'en prend sont toutes des tentatives d'immunisation stériles et non performantes. Les intellectuels chrétiens de ce temps-là entreprennent de défendre le christianisme, mais sont incapables de montrer à quoi il peut bien servir. Aussi n'est-il pas interdit de considérer l'exploration par Kierkegaard du sol de la subjectivité comme l'élaboration d'une hypothèse d'interprétation permettant de restituer et de mesurer la relevance de la foi chrétienne.

2. LA VÉRITÉ SUBJECTIVE

Sujet et objet ; contentons-nous de cette hypothèse naïve, qui n'est pas contestée dans le cadre de la controverse prise pour thème du présent travail : l'activité humaine s'étend sur deux pôles, le pôle des objets qui se découpent sur l'horizon du monde, et le pôle du sujet qui vit sa présence au monde de diverses manières ou attitudes.

Du côté des objets, l'accord est assez vite obtenu : les objets ne nous sont pas tout bonnement *donnés* : il nous faut apprendre à les connaître et à y ajuster notre comportement. C'est pourquoi il existe une problématique (objective) de la vérité. Il s'agit de savoir si

l'objet réel correspond à l'idée que nous nous en faisons, et pour y arriver, nous devons recourir à la construction d'hypothèses et à l'examen critique muni d'un critère de falsification.

Mais qu'en est-il maintenant du pôle du sujet ? Sommes-nous sans plus des sujets : notre état de sujet nous est-il tout bonnement *donné* ? On peut naturellement le penser, d'autant plus que dès le moment où l'on *parle du* sujet, on en fait l'objet d'une pensée et d'un discours, donc un objet. En tant qu'objet d'investigation, le sujet humain ne pose pas un problème qualitativement différent des autres objets ; on peut en acquérir une connaissance d'ordre psychologique, sociologique, biologique ou historique, qui est soumise aux mêmes procédures de contrôle que les autres branches de la connaissance. Cette optique philosophique dominait la pensée à l'époque de Kierkegaard, et elle n'a fait que s'affirmer depuis, en insistant toujours davantage sur l'importance de l'objectivité et de la collectivité au détriment des valeurs individualistes de la subjectivité, où elle voit « fort justement le contingent, la grossièreté, l'égoïsme, la bizarrerie, et toutes choses dont chacun peut avoir sa bonne part. Que l'on doive s'en défaire, le christianisme ne le nie pas non plus, car il n'a jamais aimé les impertinences »¹¹.

Cependant, l'optique philosophique ci-dessus néglige une hypothèse, et repose sur la certitude immunisée que la subjectivité tout bonnement *donnée* est en même temps la subjectivité véritable. Or, si nous ne voulons pas tomber dans le dogmatisme, il nous faut envisager l'hypothèse inverse : la possibilité que le sujet qu'on est sans plus ne soit pas encore le sujet véritable, le sujet accompli. Dans cette hypothèse, le pôle subjectif donne lieu à une problématique (subjective) de la vérité parallèle à la problématique de la vérité qui s'impose dans le pôle objectif. Dans ce dernier, on a devant soi des objets ; mais l'idée qu'on s'en fait est grevée de bévues et de préjugés qu'il convient de dépasser vers une connaissance mieux fondée en vérité. De même, dans le pôle subjectif, « tout homme est évidemment tel quel *uo* sujet »¹² ; seulement, « tout homme est par nature fortement enclin à devenir autre chose et plus qu'il n'est »¹³, de sorte que l'on est assigné à la tâche de « devenir ce qu'on est par

¹¹ *P.S.I.*, p. 123.

¹² *P.S.I.*, p. 122.

¹³ *Ibid.*

nature »¹⁴, en d'autres termes d'acquérir une connaissance de soi mieux fondée en vérité.

Kierkegaard invoque un premier argument en faveur de son hypothèse : la consistance de l'éthique. « De quoi l'éthique aurait-elle à juger, si le devenir subjectif n'était pas la tâche suprême proposée à tout homme ? Qu'aurait-elle à juger ? Certes, elle serait naturellement réduite au désespoir »¹⁵. Selon Kierkegaard, dont je partage le point de vue, l'exigence du développement de sa propre subjectivité est la source même du devoir éthique et de la distinction absolue entre le bien et le mal. Si l'on néglige cette source, le surgissement de l'éthique, son caractère normatif devient inexplicable. Bien entendu, il demeure alors possible d'élaborer, comme le fait Albert, une méthodologie critique de l'éthique, c'est-à-dire une méthode d'analyse des conséquences réelles de nos théories morales qui s'appuie sur la raison et ses « Brückenprinzipien » ; mais cette discipline demeure aveugle en ce qui concerne la production même des valeurs éthiques. On trouve chez Popper une conception plus élaborée de l'éthique, qui réunit précisément l'idée critique reprise par Albert et l'idée productive de l'éthique dont Kierkegaard se fait le défenseur dans le *P.S.* : pour Popper, il s'agit de faire confiance à la raison et à l'individu, et de considérer chaque individu comme une fin en soi. Ce sera là la seule façon de défendre l'unité de l'humanité et les valeurs égalitaristes et humanistes chères au rationalisme contre le mysticisme nationaliste, romantique, irrationaliste et idolâtre à l'égard du pouvoir avec lequel on tente de discipliner les masses de nos grands ensembles modernes¹⁶.

En fait, lorsque l'homme néglige la source subjective du devoir éthique, il risque bien d'être entraîné sur la pente fatale de l'historicisme : la tâche étant désormais d'accomplir l'histoire universelle, l'individu devra songer, au moment de passer à l'action, non au bien lui-même, mais à la manière d'accomplir quelque chose de grand, soit comme grand homme, soit comme rouage anonyme d'un collectif imposant ; mais de toute manière, il finira « par mener une existence lâche et malsaine de courtisan du hasard »¹⁷.

Voici comment Kierkegaard définit la problématique subjective

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *P.S.I.*, p. 125.

¹⁶ *Cf.*, K. POPPER, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, trad. fr. aux éd. du Seuil, 1979, tome 2, chap. 24 et 25.

¹⁷ *P.S.I.*, p. 127.

de la vérité, dans l'hypothèse que le sujet humain tout bonnement donné n'est pas encore le sujet véritable : « quant on s'informe subjectivement de la vérité, la réflexion porte subjectivement sur le rapport de l'individu (sc. à la chose qu'il croit vraie) ; pourvu que le comment de ce rapport soit fondé dans la vérité, l'individu est alors aussi dans la vérité »¹⁸. « Le développement de la subjectivité consiste précisément en ce que le sujet élabore complètement sa personne dans l'acte où il pense sa propre existence, où donc il pense le penser en le réalisant »¹⁹.

Si, dans la problématique objective, on définissait la vérité comme l'accord de la pensée avec l'être empirique (l'objet réel), dans la problématique subjective la vérité se définit comme l'accord du sujet avec sa pensée. Le sujet parvient à sa vérité (à cet accord), en appropriant sa pensée dans sa propre existence. Comme c'était le cas pour la vérité objective, la vérité subjective représente pour l'individu une tâche infinie ; mais il s'agit moins d'une approximation que d'une tâche coextensive à la vie et donnée avec elle : comme l'individu existe dans le temps et peut à chaque instant modifier son attitude, il doit constamment réeffectuer la tâche d'appropriation de la chose à laquelle il croit, sous peine de se plus s'y rapporter de manière adéquate, et donc de tomber dans la non-vérité (subjective).

Kierkegaard mentionne dans le P.S. quelques exemples de questions qui mettent explicitement la subjectivité à contribution. Citoons tout d'abord la question de l'*amour* : « déjà quand il s'agit d'amour terrestre, il importe que l'observateur ait l'intériorité de l'amour »²⁰. Puis la question de la mort : par exemple, celle de son *incertitude* : « si la mort est toujours incertaine et si je suis mortel, cela signifie que cette incertitude ne saurait être comprise en général ; (...) il m'importe d'en imprégner toujours plus chaque instant de ma vie car son incertitude étant de tous les instants, il n'est possible de la surmonter que par une victoire remportée sur elle à chaque instant »²¹. Citons enfin la question de l'*immortalité*, à propos de laquelle Kierkegaard souligne à bon droit²² que les traditionnels discours s'appliquant à donner des preuves de l'immortalité de l'âme

¹⁸ P.S.I., p. 185.

¹⁹ P.S.I., p. 158.

²⁰ P.S.I., p. 51.

²¹ P.S.I., p. 156.

²² Cf. P.S.I., pp. 159ss.

tombent tout à fait à côté de la question, qui porte sur ce que cela signifie pour l'individu de devenir immortel, et sur ce qu'il peut éventuellement faire pour le devenir : quelle est l'attitude, quelle est la forme d'existence qui convieot à l'affirmation de l'immortalité ?

Poursuivant le parallélisme entre les deux pôles objectif et subjectif de la vérité, je crois que l'on peut sans peioe définir un examen critique et des critères de falsification dans la problématique subjective de la vérité. Contrairement à ce que pense Albert, Kierkegaard *pratique* bel et bien cet examen et utilise de tels critères dans son ouvrage : mais il le fait de manière implicite, en explicitant plutôt son oppositioo massive à l'objectivisme totalitaire de son temps, ce qui peut aisément donner l'illusion du retrait dans un subjectivisme tout aussi totalitaire. En réalité, oo voit Kierkegaard constamment préoccupé de définir et d'évaluer l'un par rapport à l'autre différents types de constitution de la subjectivité. Qu'on songe en particulier à la typologie des *stades*, qu'il reprend dans son commentaire de toute sa production littéraire antérieure²³, et qu'il poursuit dans l'ouvrage même avec la définition de l'ironie, de l'humour et la distinction entre les deux formes du religieux.

Je ne crois pas trahir la pensée de Kierkegaard, mais seulement la profiler et l'expliciter en présentant les choses ainsi :

La pensée humaine doit répondre simultanément à deux exigences. Premièrement, elle doit faciliter l'orientation de l'homme dans le monde, et dans ce sens elle doit être considérée et évaluée comme un ensemble d'hypothèses falsifiables dans l'ordre de l'objectivité. Secondement, la pensée humaine doit permettre à l'homme de se connaître et de *se comprendre lui-même* dans le monde, et dans ce sens elle doit être considérée et évaluée comme un ensemble d'hypothèses falsifiables dans l'ordre de la subjectivité. Dans ce second ordre, le critère général d'appréciation est celui de l'*appropriabilité* de la pensée. Je ne dis pas l'appropriation, car la question de savoir si tel individu fait ou non l'effort d'approprier ce qu'il pense dans son existence ne regarde que lui ; peut-être s'efforce-t-il d'exister dans ce qu'il dit, auquel cas il se meut dans le sens de la vérité subjective, mais peut-être aussi se fait-il que rabâcher des formules, de sorte qu'il choisit la sphère du mensonge. Mais ce choix n'est pas directement en cause ici. Nous allons imagioer un iodividu sincère, c'est-à-dire quelqu'un qui tente véritablement de transformer sa personne à l'image de ce qu'il dit ou pense.

²³ Cf., appendice au 1^{er} tome du *P.S.*

Le critère d'appréciation de la vérité subjective est alors le suivant : l'individu en question parvient-il à son but ? Lorsqu'il se réfléchit dans la pensée prise pour thème de notre investigation, est-ce qu'il arrive à prendre une juste connaissance de lui-même ? Cette pensée est-elle propre à révéler le sujet dans sa vérité, ou va-t-elle le défigurer et l'altérer ? Nous émettons l'hypothèse suivante : lorsque la pensée dans laquelle l'individu essaie de se réfléchir est inadéquate à sa propre subjectivité, il ne parvient pas à se l'approprier jusqu'au bout ; il doit désespérer d'y parvenir, et ce désespoir est le signe de la dissimilation. Dès lors on peut admettre que la pensée en question est falsifiée dans l'ordre de la subjectivité.

Notre hypothèse de la « falsifiabilité subjective » postule deux choses capitales. Premièrement, elle suppose la consistance du sujet humain. Dans l'ordre de l'objectivité, c'est le monde qui joue ce rôle : si l'on a une connaissance fautive des objets, la consistance du monde nous empêche de nous enfermer définitivement dans l'erreur ; quelque chose nous dérange qui va décider l'un ou l'autre chercheur à mettre au point des expériences falsifiantes fondées sur des alternatives pertinentes. Dans l'ordre de la subjectivité, on peut dire pareillement que le sujet humain « véritable » n'est pas indéfiniment malléable dans le moule des hypothèses subjectives : il leur résiste et peut fort bien les mettre en échec. Le vrai sujet que je suis fait la guerre au sujet erroné que je m'applique à devenir, et il révèle l'aliénation, en suscitant mon intérêt pour d'autres hypothèses, des alternatives pertinentes au moyen desquelles je pourrai peut-être me comprendre.

Secondement, notre hypothèse postule la similitude essentielle des sujets : elle est fondée sur un *parti pris antisubjectiviste* ! Le subjectivisme estime que tous les sujets sont différents ; chaque individu est supposé unique en son genre dans ce système qui affirme : à chacun sa vérité, à chacun de trouver le mélange de pensée qui convient à sa subjectivité singulière ; ce qui est vérité pour l'un ne l'est pas forcément pour l'autre, etc. Contre le subjectivisme, nous faisons remarquer : 1) que les sujets ont une singularité tout bonnement donnée, celle que Kierkegaard appelle « le contingent, la grossièreté, l'égoïsme, la bizarrerie et toutes choses dont chacun peut avoir sa bonne part » et dont il n'est pas douteux « que l'on doive s'en défaire »²⁴. Mais tel n'est pas le sujet essentiel que l'homme est et est appelé à devenir. Il faut cesser de confondre l'hypothèse de la

²⁴ P.S.I., p. 123.

subjectivité avec les séquelles de l'individualisme romantique. 2) que le subjectivisme se contredit lui-même dans la mesure où il est un système et où il se communique par le moyen de la généralité du langage. Lorsqu'on dit que chaque sujet est absolument original, on parle tout de même d'une classe d'êtres définissable sur un plan général, la classe des sujets. Quant à l'adage : « à chacun sa vérité », il faut remarquer qu'il se donne lui-même pour une vérité universelle : si on l'applique à lui-même, il devient absurde. Notre hypothèse de la falsifiabilité subjective, au contraire, tolère sans réserve l'objectivation du langage. Le parallélisme que nous définissons entre la problématique subjective et la problématique objective de la vérité (et de la falsification) nous permet d'admettre sans difficulté que lorsqu'on parle du sujet et des pensées qu'il s'approprie, on en fasse les objets d'un discours et les soumette aux exigences de clarté et de distinction propres au discours cognitif. 3) que le subjectivisme est la doctrine d'immunisation par excellence. Elle est la version subjective du solipsisme. Dans le pôle objectif, le solipsisme demande comment on peut parler d'un monde unique pour tous et d'une connaissance universellement valable, puisque nous avons chacun une perception originale des choses. Sur ce terrain, le doute solipsiste est inattaquable. Mais on le réfute dans les faits, en montrant comment la connaissance scientifique est parvenue à progresser en corrigeant et en dépassant sans cesse ses erreurs. Dans le pôle subjectif, nous avons maintenant affaire à une doctrine niant qu'il existe une vérité (subjective) pour tous les sujets, et affirmant que chacun construit la sienne à sa convenance. En d'autres termes, le subjectivisme tient le discours suivant : « tu peux me dire quelle est ta pensée, mais ne t'imagines pas que tu pourras me persuader ! Ce qui est vrai pour toi ne l'est pas forcément pour moi. Toutes les idées se valent et personne ne peut avoir raison contre moi ». Sur ce terrain, le subjectivisme est indépassable. Comme le dit Albert, on peut *toujours* immuniser sa position contre toute critique. Néanmoins, nous pensons pouvoir produire une réfutation du subjectivisme dans les faits, en montrant comment la recherche philosophique appliquée à la subjectivité parvient à organiser un débat rationnel entre les différentes conceptions subjectives qui s'offrent à être appropriées par les individus : un débat qui ne livre pas ceux-ci à l'arbitraire d'un choix immotivé, mais leur fournit des critères d'évaluation et des moyens de contrôle rationnels leur permettant de choisir l'hypothèse la plus fiable (dans l'état actuel de notre ouverture de conscience). Les prochains chapitres de cette partie de notre

travail seront consacrés à la mise en place des principes du débat rationnel en question. Mais auparavant, il nous faut définir plus précisément l'articulation entre les deux problématiques objective et subjective de la vérité.

3. LA VÉRITÉ AU SUJET DE CES VÉRITÉS²⁵

Kierkegaard reprend dans le dernier chapitre du premier tome du P.S. la fiction de l'individu Johannes Climacus infiniment préoccupé de sa béatitude éternelle. Et il lui fait poser la question suivante : dois-je m'informer objectivement ou subjectivement de la vérité si je veux pouvoir au mieux accomplir mon existence ? « De quel côté est maintenant la vérité ? »²⁶

Remarquons que cette question nous fait accéder à un niveau d'investigation supérieur à celui auquel nous nous situons jusqu'ici, à un niveau métalinguistique ou métalogue. Il ne s'agit plus de définir directement la vérité objective ou subjective, mais de décider dans laquelle des deux problématiques il y a le plus de vérité : laquelle est la plus *performante* à partir d'une préoccupation donnée, i.e. le point de départ naïf que nous avons évoqué ci-dessus au point A. Il s'agit donc ici d'une vérité portant sur la vérité, à savoir d'une méta-vérité ou vérité méthodologique.

C'est à ce niveau qu'Albert formule à l'endroit de Kierkegaard ses objections les plus virulentes. « En fait, il (sc. Kierkegaard) opère avec deux concepts de vérité totalement différents. Il emploie tout d'abord un concept de vérité de caractère courant, qui concerne l'adéquation de la connaissance à la réalité, mais par ailleurs il utilise un concept de sa propre fabrication, qui s'applique au rapport du sujet à une entité dont il admet l'existence »²⁷. A mon avis, la façon dont Albert résume la définition kierkegaardienne de la vérité subjective est assez insatisfaisante, et trop unilatéralement orientée sur la question de Dieu : voir la présentation ci-dessus de la question, § 2. Mais poursuivons la lecture de l'objection d'Albert : Kierkegaard « pose ensuite la question — en rapport avec la connais-

²⁵ Cette problématique est dite « métalogue » parce qu'il s'agit d'une vérité portant sur des vérités. Les deux premiers § relevaient déjà de la métalogue. Ce 3^e § sera donc d'ordre méta-métalinguistique.

²⁶ P.S.I., pp. 185-186.

²⁷ ETH., p. 215.

sance de Dieu — de savoir duquel des deux côtés se trouve maiotenant 'la' vérité, et en même temps, il prétend, sans nécessité aucune, que l'on peut, ou même que l'on doit prendre ici une décision. Il présente en outre cette décision comme infiniment importante et d'une urgence telle que tout renvoi à plus tard est 'mortellement dangereux' (...) Sa réponse (...) montre en fait seulement qu'il privilégie l'attitude subjective (comme il dit) au préjudice de la recherche de la vérité objective »²⁸.

Sur le fond, je suis d'accord avec l'objection d'Albert : il me paraît erroné de poser une alternative radicale entre la recherche objective et la recherche subjective de la vérité. Mais il nous faut apprécier l'alternative kierkegaardienne en fonction de son contexte d'argumentation, déterminé par le triomphe de l'hégélianisme. La philosophie hégélienne a réconcilié sur le papier le sujet et l'objet, à l'aide d'une débauche conceptuelle qui laisse les gens béats d'admiration... et sous-développés dans leur subjectivité. C'est pourquoi Kierkegaard s'estime contraint de restituer la distinction entre les termes et les voies de l'objectivité et de la subjectivité, avant que le salmigondis hégélien ait achevé de distraire les hommes de ce temps de songer à leur moi !

« La voie de la réflexion objective fait du sujet chose contingente, et par là, de l'existence, chose indifférente qui va s'évanouissant. (...) La voie de la réflexion objective conduit alors à la pensée abstraite, aux mathématiques, au savoir historique de toute nature, elle éloigne sans cesse du sujet dont l'être ou le non-être devient, de façon parfaitement correcte au point de vue objectif, complètement indifférent »²⁹. Ce que Kierkegaard caractérise de la sorte, est-ce l'objectivité comme telle, ou l'objectivité *mal comprise* ? J'opte pour la seconde idée, tout en concédant que Kierkegaard, ainsi que tout le courant existentialiste et herméneutique subséquent, croyaient saisir dans cette description tout le champ de l'objectivité. La thèse selon laquelle la connaissance objective rend le sujet indifférent, parce que peu importe que ce soit toi ou moi qui affirme telle vérité mathématique ou historique, seule comptant la vérité objective qui est affirmée — cette thèse a fait les beaux jours de la philosophie herméneutique, et néanmoins, elle est fautive. H. Albert et le rationa-

²⁸ *ETH.*, pp. 215-216.

²⁹ *P.S.J.*, p. 180.

lisme critique ont bien montré que la science n'est pas une somme de propositions vraies, mais bien une démarche faite d'essais, d'erreurs et de corrections d'erreurs, et qui requiert de la part de ses acteurs et de ses utilisateurs un degré élevé de maturité éthique (en particulier d'honnêteté intellectuelle) et de lucidité existentielle. Disons, pour prendre un exemple grossier, que le théorème de Pythagore n'a pas la même valeur de vérité (objective) dans la bouche du philosophe et mathématicien grec qui l'a formulé pour la première fois et dans la bouche de l'écolier de chez nous qui rabâche ses devoirs de maths. S'il est vrai, du point de vue de l'objectivité abstraite et mal comprise, que n'importe quel étudiant médiocre d'aujourd'hui en sait plus que le philosophe antique, il n'en demeure pas moins que celui-ci possédait une ouverture au monde et une capacité de découverte notablement supérieure à n'importe lequel de ceux-là.

Lorsque l'homme emprunte la voie de la réflexion objective et s'oublie lui-même dans cette voie au point de devenir comme sujet une chose indifférente et contingente, il est alors guetté par la folie objectiviste, la folie de l'objectivité mal comprise que décrit fort bien Kierkegaard. « Quand l'intériorité fait défaut, on assiste à la folie du rabâchage, passablement comique. (...) Le comique est de voir que la chose dont est instruit son heureux détenteur est le vrai, le vrai qui concerne toute l'humanité, mais en aucune façon le très honorable rabâcheur. (...) Si d'aventure on rencontre l'un de ces déments, (...) on l'écoute glacé d'horreur ; on se demande si l'on parle à un homme ou peut-être à (...) une invention de Döbler qui dissimule une musique à manivelle »³⁰. Entre autres rabâchages, Kierkegaard, comme on sait, stigmatise d'abord la spéculation hégélienne, celle du maître et celle de ses épigones théologiques.

Passons au commentaire de l'autre voie. « La réflexion subjective se tourne vers l'intérieur, vers la subjectivité pour être dans cette intériorisation la réflexion de la vérité »³¹. Faut-il dire, symétriquement par rapport à la voie objective, que la réflexion subjective rend l'objet complètement contingent et indifférent ? Kierkegaard semble un instant l'admettre lui-même et, dans son zèle à polémiquer contre l'objectivité mal comprise, tomber dans l'erreur opposée, ce qui déclenche l'ire d'Hans Albert. « Quant on détermine la vérité par la seule voie subjective, il est à la fin impossible de distinguer la folie

³⁰ *P.S.I.*, p. 182.

³¹ *P.S.I.*, p. 183.

de la vérité »³². Kierkegaard semble donc d'accord d'affirmer, objecte Albert, « qu'on peut tout à fait utiliser le concept subjectif de la vérité auquel il donne la préférence à l'intérieur de n'importe quelle conception des choses, fût-ce la plus arbitraire »³³.

Cependant, Kierkegaard fait aussitôt un pas en arrière. Le développement de la subjectivité qui laisse l'objectivité dans une totale indifférence constitue réellement une forme de folie : appelons la pour des raisons de symétrie la folie subjectiviste. Celle-ci peut être distinguée de la véritable voie subjective par le fait qu'en étant indifférente à l'égard du monde objectif, elle laisse un élément arbitraire du monde l'envahir et fixer sa passion. « Don Quichotte est le type de la folie subjective où la passion de l'intériorité se porte sur une certaine idée d'ordre fini qui devient fixe (...). Le tragi-comique tient en l'espèce à ce que l'infortuné attache une importance infinie à un détail, idée fixe en lui, qui ne concerne personne »³⁴. Par opposition à cette forme de démence, nous pouvons dire que la véritable réflexion subjective ne laisse pas indifférent le rapport de l'homme aux choses et au monde : elle dit aussi quelque chose du monde ; elle implique aussi un jugement, fût-il implicite, dans l'ordre de l'objectivité. Dans l'effort qu'il poursuit pour se connaître, le sujet se situe en même temps dans le monde et il prend inévitablement position dans le concert des activités de l'homme aux prises avec la nature, dans le concert des relations sociales et dans le concert des recherches d'ordre scientifique.

Au vu de cette analyse des deux voies, objective et subjective, de la recherche de la vérité, et de leur aberration correspondante, la folie objectiviste et la folie subjectiviste, on peut donner la précision logique suivante :

Toutes les propositions cognitives, toutes les affirmations sont à prendre comme des hypothèses formulées sur un domaine d'objets ou sur le domaine du sujet, et accessibles à une procédure de falsification. On est tenté de diviser cette classe en deux sous-classes étanches, soit d'un côté l'ensemble des hypothèses objectives portant sur la connaissance du monde, et de l'autre l'ensemble des hypothèses subjectives portant sur la connaissance du sujet. On rangerait par exemple volootiers la proposition « l'ensemble des nombres entiers est inclus dans R » dans la première sous-classe et l'affirmation pas-

³² P.S.I., p. 180.

³³ ETH., p. 216.

³⁴ P.S.I., p. 182.

calienne « l'homme est un roseau pensant » dans la seconde. Toutefois, il nous faut envisager une définition plus complexe de ces catégories : les propositions explicitement objectives comportent également une composante subjective, au moins implicite, et les propositions explicitement subjectives comportent également une composante objective, au moins implicite.

Voyons maintenant de quelle façon se présente l'alternative voie objective/voie subjective pour l'individu préoccupé de son bonheur essentiel et qui, dans le cas particulier, s'interroge sur la valeur de l'hypothèse chrétienne.

Comme l'a bien vu Albert, que nous suivons ici contre la lettre du texte de Kierkegaard, il ne peut s'agir d'une alternative *radicale*, laquelle ne nous laisse que le choix entre deux formes de démence. A l'inverse, comme l'a bien vu cette fois Kierkegaard, il n'est pas possible de suivre en même temps les deux voies, ainsi que le voudrait la synthèse hégélienne. Dans l'abstrait, bien sûr, on peut dire que l'homme parfaitement accompli, c'est le sujet qui se connaît lui-même et connaît le monde, le sujet vrai parfaitement intégré à un monde vrai. Mais tel n'est pas l'homme dans le concret de son existence. Nous sommes des êtres finis qui vivons dans le temps ; nous ne pouvons parvenir à une connaissance définitive ni des choses, ni de nous-mêmes : la nécessité de l'examen critique est indépassable. De plus, celui-ci ne peut avoir lieu simultanément dans les deux voies : le travail critique qui porte sur notre connaissance des choses s'accomplit sur un fond de subjectivité provisoirement non remis en cause, tandis que le travail critique qui porte sur notre connaissance de nous-mêmes s'accomplit sur un fond de conception du monde provisoirement laissé en l'état.

La question se précise donc comme suit : pour une hypothèse donnée, à quelle voie d'investigation faut-il donner la préférence, du moins provisoirement ? Notre liberté de choix reste bien sûr entière, puisque toute l'hypothèse mord sur les deux pôles. La méthode la plus « naturelle », j'entends la plus *performante*, semble être de choisir la voie dans laquelle l'hypothèse examinée se meut explicitement : pour une vérité mathématique, par exemple, l'examen objectif de la teneur de vérité sera probablement le plus fructueux, tandis que l'examen subjectif sera le plus indiqué dans le cas où l'on a affaire à une doctrine de salut.

Mais rien n'empêche de se livrer à l'examen complémentaire : Albert a parfaitement raison de rappeler aux théologiens « qu'une foi au sens objectif est une *condition minimale* aussi pour une foi

sensée au sens subjectif. Un chrétien qui ne croit pas aussi au sens objectif (sc. que Dieu existe à titre d'objet de l'univers) n'aurait rien à quoi il pourrait se rapporter de la façon dont l'exige Kierkegaard »³⁵. A notre sens, Albert a le droit d'exiger un examen critique *objectif* de l'hypothèse chrétienne (en particulier de l'hypothèse de l'existence de Dieu), même si le christianisme est d'abord une hypothèse subjective qui concerne la subjectivité, comme le montre toute l'interprétation qu'en fait Kierkegaard.

Inversement, si l'on prend un genre qui accentue fortement la composante objective, comme le mythe cosmogonique, rien n'interdit qu'on l'interprète dans un sens subjectif, comme l'expression de la compréhension de soi de l'homme archaïque, ce que fait par exemple Bultmann dans son programme de démythologisation. A ce propos, je crois nécessaire de répondre à l'objection qu'Albert adresse au programme bultmannien dans les pages du *Traktat* consacrées aux théologiens : si l'on prend au sérieux le fait que l'image moderne du monde a pris la place de l'ancienne image mythologique et s'est imposée face à celle-ci comme une *alternative* relevante, dit Albert, alors on est contraint d'admettre « que la *compréhension de l'existence* d'alors appartient à un *contexte cosmologique* dont elle ne se laisse pas simplement détacher par interprétation existentielle, et que nous aujourd'hui, qui pensons dans un *autre* cadre cosmologique, nous devons aussi avoir une autre compréhension de l'existence »³⁶. L'optique défendue ci-dessus nous permet de faire valoir contre Albert qu'il n'existe pas d'unité systématique entre le pôle objectif et le pôle subjectif de la pensée. La connaissance de soi et celle du monde sont certes liées, mais d'un lien dialectique qui n'autorise aucune systématisation simple. Les connaissances objectives vieillissent et sont remplacées par d'autres selon un rythme d'évolution différent de celui qui préside à l'évolution des conceptions subjectives. Nous devons donc maintenir ouverte la possibilité qu'il existe des conceptions subjectives dont la *formulation* est objectivement dépassée, et qui méritent cependant toujours un *examen* subjectif (les conceptions mythologiques sont de ce nombre), et la possibilité symétrique qu'il existe des conceptions objectives dont les implications subjectives laissent fort à désirer, et qui possède néanmoins une grande valeur dans l'ordre de l'objectivité.

De quel côté y a-t-il le plus de vérité pour celui qui cherche à

³⁵ *ETH.*, p. 217.

³⁶ *TkV.*, pp. 111-112.

mettre à l'épreuve la valeur de l'hypothèse chrétienne dans le cadre de sa préoccupation pour sa béatitude éternelle ? Sur ce terrain métalogue également, le souci de vérité doit susciter le courage de résister aux tentations d'immunisation. Entre les deux voies possibles, il convient d'emprunter d'abord celle qui promet de se révéler la plus fructueuse, celle qui va permettre à l'hypothèse en cause de développer tout son potentiel explicatif ; bref, entre les deux examens (objectif ou subjectif) de l'hypothèse à vérifier, il conviendra de faire porter le poids sur le plus performant, dans une optique critique. Dans le cadre de la question qui nous occupe, la question chrétienne avec en son centre l'affirmation de l'existence de Dieu, il est possible qu'Albert ait raison de porter la question dans la sphère objective, dans la mesure où les théologiens chercheraient seulement à sauver l'hypothèse Dieu du naufrage objectif pour l'immuniser dans une sphère subjective de leur fabrication. Mais l'inverse est aussi possible : peut-être Albert a-t-il voulu forcer l'hypothèse Dieu dans la voie objective afin de mieux la stériliser et l'empêcher d'exercer ses effets critiques sur la compréhension insuffisante que son rationalisme se fait de la subjectivité. Nous croyons que ce problème métalogue est décidable. Conformément au vœu d'Albert, tournons-nous tout d'abord vers l'examen critique objectif pour en évaluer les performances. Par convention de vocabulaire, nous appellerons « doctrine » une conception subjective logiquement articulée et suffisamment explicite.

Point C. *L'examen objectif des questions subjectives*

Suivons tout d'abord l'idée d'H. Albert dans sa critique de Kierkegaard : l'agitation subjective ne saurait tenir lieu de vérité ; celui qui est passionnément intéressé à une question sera justement le plus pressé de savoir ce qu'il en est objectivement ; et par exemple : le simple fait de tenir pour vrai que Dieu existe est une condition (objective) minimale de toute foi. Traduite en termes généraux, cette idée donne la proposition suivante :

S'il est vrai qu'une conception subjective (ou doctrine) bien formée ne débouche pas sur une forme de démente, et donc ne livre pas l'objectivité à l'indifférence et à l'arbitraire, il faut lui demander d'explicitier sa composante objective, à savoir ce qu'elle affirme

implicitement du monde ; dès lors on pourra la soumettre à un examen critique objectif comme n'importe quelle connaissance.

Cette explication pourra se faire sur un mode analogue à celui qui préside à la discussion critique des propositions d'ordre éthique. On se souvient qu'Albert a défini dans la chapitre III du *Traktat* quatre « Brückenprinzipien », les principes de réalisabilité, de congruence, de compatibilité avec l'état actuel des connaissances, et celui de compétence. Essayons d'appliquer ces principes au domaine doctrinal.

1. LE PRINCIPE DE RÉALISABILITÉ

Dans le cadre de l'éthique, ce principe signifie qu'un commandement vous lie seulement dans la mesure où il est applicable : à l'impossible nul n'est tenu ; une morale fiable doit pouvoir se traduire dans les faits. On pourrait dire de même : une doctrine fiable doit pouvoir se traduire dans les faits. A un niveau relativement trivial, les possibilités de falsification empirique sont évidentes.

Prenons l'exemple du christianisme. La doctrine chrétienne se fait fort de pouvoir réconcilier l'homme avec lui-même en le réconciliant avec Dieu. Quoi qu'il faille entendre par là, le christianisme affirme que cette réconciliation peut et doit exercer ses effets dans le cadre des relations avec les autres au sein et en dehors de la communauté chrétienne. Dès lors, on peut admettre que des phénomènes historiques tels que les guerres de religion européennes, les croisades ou l'inquisition, qui sont indéniablement des produits de la chrétienté, viennent démentir les affirmations précitées et permettent de falsifier la doctrine chrétienne. On peut mettre dans un pareil rapport de contradiction et de falsification par exemple l'affirmation de la liberté chrétienne et le développement sur sol chrétien de morales extrêmement répressives, ou bien la vocation de pauvreté évangélique et les incessantes compromissions des Églises avec les puissances d'argent ou le pouvoir politique, etc.

On sait que ce type de falsification peut être pratiqué et se pratique effectivement à l'égard de toutes les doctrines ayant acquis une certaine envergure historique : qu'on pense par exemple à la vieille doctrine libérale et à la lecture falsifiante qu'en a faite Marx dans sa critique du capitalisme, ou à la doctrine marxiste de la désaliénation et au démenti explicite que lui infligent quotidiennement les dirigeants des régimes communistes.

Seulement, si l'on peut admettre que toutes les doctrines ont leur « cadavre dans le placard », y compris le refus de professer une quelconque doctrine, qui dégénère assez facilement lui-même en un cynisme exploiteur, alors il nous faut corriger notre critère de falsification, qui est trop fort et ne permet plus de choisir la meilleure ou la moins mauvaise des doctrines.

Cela d'autant plus que les doctrines vivent, se modifient, se ramifient, donnent naissance à des traditions où sont impliqués d'autres facteurs, connaissent des déviations et des réformes, produisent des dissidences et des courants marginaux, etc. Il est donc possible que des mouvements qui se réclament d'une même doctrine fondamentale refusent d'assumer certains produits historiques de ladite doctrine et metteot ceux-ci sur le compte d'une *déviaton* du courant d'origine. Or, il n'est pas d'emblée certain qu'ils aient tort de faire ces distinguos ; aussi sera-t-on contraint de recourir à une discussion sur l'identité authentique de la doctrine en cause : on n'échappera donc pas à l'examen critique *subjectif*.

Mais si nous concédons aux représentants des doctrines le droit de *choisir* parmi leur héritage historique les phénomènes qui leur sont favorables et d'attribuer les autres à des déviations, si donc nous concédons ce principe de défense, le poids critique de notre pnciope de réalisabilité ne va-t-il pas être anéanti ?

Il peut l'être, c'est vrai. Les choses se passent une fois de plus comme le dit Albert : on peut immuniser n'importe quelle idée contre la critique ! Cela n'empêche pas qu'elle risque alors de perdre sa crédibilité : le jeu des chapelles gauchistes, ultra-sectaires et s'accusant mutuellement de déviationnisme n'est pas crédible, pas plus que leur théorie de l'aménagement d'un pouvoir politique idéal, tandis qu'elles veillent soigneusement à rester suffisamment minoritaires pour n'avoir jamais à exercer les responsabilités du pouvoir politique réel ! De même, il n'est pas crédible non plus, le jeu des téoors actuels des Églises qui prêchent haut et clair la tolérance et le respect des droits de l'homme... au moment où les Églises n'ont plus les moyens d'avoir une autre attitude, compte tenu de la perte de leur autorité et de leur influence dans la société !

Nous le voyons, l'examen direct de la réalisabilité empirique des doctrines nous entraîne dans des discussions sans fin d'ordre historiographique et herméneutique. C'est pourquoi je voudrais faire la proposition suivante : appliquons le principe de réalisabilité au présent et à l'avenir immédiat. Donnons aux doctrines la tâche de contribuer à la solution d'un problème que les hommes se posent dans

le monde : imposons-leur de se frotter d'une manière ou d'une autre à la réalité empirique, mais laissons-leur le choix du terrain ; à elles de définir leur compétence dans l'ordre de l'objectivité. Mais précisons qu'alors, cette définition de compétence fonctionnera comme critère de falsification.

2. LE PRINCIPE DE CONGRUENCE

Dans l'ordre éthique, ce principe rend passibles de critique les assertions normatives qui, pour avoir un sens, impliquent l'existence de facteurs dont la connaissance ne peut tenir aucun compte. Ainsi, par exemple, si l'on demandait à quelqu'un de rendre compte de ses actes, en répondant « j'ai fait cela parce que Dieu le veut » la personne ne fournirait pas une justification valable de son comportement. Comme le dit Popper, « Dieu n'est bon que si ses commandements le sont. Décider qu'ils le sont, parce que ce sont des commandements divins, serait une grave erreur — et même une adhésion immorale à l'autoritarisme »³⁷. Ce principe emporte notre adhésion parce qu'il s'appuie sur une fort pertinente critique de l'hétéroonomie. Je n'agis pas moralement en étant contraint par les injonctions d'un « être » (fût-il suprême), s'il est sous-entendu qu'en l'absence de cette contrainte et de cet être j'agirais tout autrement.

Le discours doctrinal a besoin d'un principe analogue. L'idée qu'il existe (objectivement) un Dieu est sans doute une implication minimale de la foi, mais pas en ce sens que le discours chrétien serait privé de signification si Dieu n'existait pas. Si Dieu n'existait pas, le discours chrétien serait privé de *vérité* : il se révélerait être une fausse hypothèse. Dieu n'intervient pas arbitrairement comme un gêneur qui introduirait de force ses problèmes et ses complexes dans la réflexion d'une subjectivité qui s'en serait bien passée ! Dieu n'est pas posé au départ comme un potentat oriental réclamant son tribut d'adoration : mais la subjectivité aux prises avec le problème de son identité *en vient à poser l'hypothèse Dieu* pour tenter de résoudre son problème. Par conséquent, Dieu est un élément (supposé) de l'univers du sujet. Nous pouvons en parler comme d'une hypothèse subjective, qui comme toutes les autres comprend une composante objective implicite. Ainsi, pour nous qui travaillons avec

³⁷ K. POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979, tome 2, p. 199.

l'hypothèse de son existence, *Dieu entre en ligne de compte dans le cadre de la connaissance (objective), et nous sommes mis en demeure de rendre compte de ce point.* Le respect du principe de congruence nous amène donc à dire : il n'y a pas de théologie possible sans théologie naturelle ! Il nous faudra sans doute imaginer une théologie naturelle fort différente de celle de nos ancêtres, mais ce sera tout de même une théologie naturelle, affirmant que d'une certaine manière Dieu est connaissable dans l'ordre de l'objectivité. Davantage sur ce point dans la quatrième partie du présent travail.

3. LE PRINCIPE DE COMPATIBILITÉ

Ce principe signifie que nos convictions de valeurs ne peuvent pas sérieusement être isolées de l'état de nos connaissances à un moment donné. Nos décisions morales s'appuient toujours sur certaines convictions objectives où elles trouvent leur sol de légitimité. Aussi, lorsque nos connaissances changent, doivent-elles entraîner une modification corrélative de nos systèmes de valeurs traditionnels.

Qu'en est-il sur le plan doctrinal ? Nous avons déjà abordé ce point³⁸ et fait remarquer qu'il ne pouvait pas s'agir d'un alignement pur et simple des convictions subjectives sur l'état des connaissances objectives au fur et à mesure de leur évolution. Le lieu est dialectique. Mais cette dernière affirmation signifie aussi que des doctrines qui persistent à affirmer des idées en opposition directe avec les résultats ou l'esprit de la science, ou à ignorer superbement le développement scientifique, sont à la longue vouées à l'échec. Il y a là, à n'en pas douter, un gros travail d'information et de mise à jour qui s'impose aux adeptes des doctrines.

En ce qui concerne la théologie, on sait quelles sont les critiques que lui adresse Albert en partant du principe de compatibilité³⁹. En gros, les théologiens modernes se donnent aux yeux d'Albert l'illusion d'avoir dépassé la vieille cosmologie mythologique et réussi à traduire le message chrétien dans une conception moderne du monde, alors qu'ils sont toujours prisonniers de l'ancienne façade théiste et qu'ils conservent toujours des résidus immunisés de la cosmologie antique.

Je pense que ces critiques, même si elles ne suffisent pas à falsi-

³⁸ Cf. ci-dessus, chap. 1, point B, § 3.

³⁹ Cf. ci-dessus, partie I, chap. III, points A, B et C, et *TkV.*, chap. V.

fier le christianisme, doivent être néanmoins prises très au sérieux. Le christianisme lui-même renierait sa vocation à l'universalité s'il tentait de se maintenir par des artifices qui feraient bon marché du principe de compatibilité.

4. LE PRINCIPE DE COMPÉTENCE

Ce principe réclame la mise en œuvre d'un système de discussion critique permettant : 1) d'évaluer comparativement différentes conceptions de manière à pouvoir choisir la meilleure, celle qui rend compte sans distorsion du plus grand nombre de faits recensés, et 2) de puiser dans le bien de la tradition culturelle certaines idées susceptibles d'être profilées comme des alternatives relevantes aux convictions reçues.

Ce principe, qui résume en somme l'option fondamentale du rationalisme critique, rencontre moi entière adhésion, comme il ne peut manquer de persuader tous ceux qui sont partisans de l'ouverture au dialogue. N'empêche qu'il se heurte à une pratique séculaire de l'exercice doctrinal allant dans un sens diamétralement opposé.

Dans l'idée traditionnelle qu'on s'en fait, une doctrine est d'abord profilée pour faire des adeptes, enthousiasmer ses militants et conforter ses disciples dans la certitude qu'ils connaissent la vérité. Ainsi que le déplore Albert, les doctrines, et en particulier la doctrine chrétienne, ont coutume de réclamer une foi, simple ou sophistiquée, mais toujours *inébranlable* dans la vérité qu'elle prétendent dévoiler. Face aux adeptes d'autres doctrines, et plus encore face aux hérétiques de l'intérieur, il est recommandé aux simples de ne pas entrer en dialogue, et aux doctes de produire un système d'argumentation auto-justificatif ou de contre-attaque permettant de clouer le bec à l'adversaire. La formulation d'une objection pertinente sur un point de la doctrine est perçue par ses adeptes comme un dangereux péril qu'il convient de circonscrire à tout prix. Les faits réels tendant à démentir les affirmations de la doctrine sont systématiquement déniés, passés sous silence ou bagatellisés. Bref : le comportement doctrinal, dans l'acception courante, reflète toute la panoplie des techniques d'immunisation dénoncées par le rationalisme critique.

La prise au sérieux du principe de compétence va impliquer un changement d'esprit radical chez les tenants des doctrines. Mais au fond, un changement qui est déjà requis par la logique même du

langage doctrinal. Une doctrine, par définition, prétend à une certaine *vérité* ; elle revendique la *performance* d'éclairer mieux que ne le font ses rivales la *réalité* humaine (objective et subjective). Si maintenant elle bute sur des objections pertinentes et qu'elle refuse d'en tenir compte, c'est qu'elle a perdu son ambition originale : elle ne croit plus en elle-même, et ne produit plus d'autre performance que celle de la mauvaise foi. Ainsi, la fermeture au dialogue est la réfutation en acte de la doctrine par ses propres adeptes !

Nous pouvons donc affirmer : une doctrine bien formée ne requiert nullement une adhésion irrationnelle, et ne favorise pas non plus l'éclosion d'une foi inébranlable et imperméable aux arguments de la raison. La « foi » qu'elle suscite doit être subordonnée à sa capacité performante. Dans l'ordre de l'objectivité, cette capacité se définit comme suit : une doctrine, si on l'explicité dans sa composante objective, rend compte de certains faits, qui trouvent en elle une explication découlant sans problème de sa logique ou de sa ligne fondamentale. D'autres phénomènes, en revanche, semblent plutôt contredire cette ligne, de sorte que la doctrine est obligée d'invoquer des explications secondaires et des exceptions. Il peut maintenant exister une autre doctrine, que l'on dira plus performante, qui, convenablement explicitée, permet de rendre compte de l'*ensemble* de ces faits ou phénomènes dans le sillage de sa logique fondamentale. Celle-ci devra donc être préférée à l'autre conformément au principe de compétence, sous réserve de l'apparition d'une tierce conception encore meilleure.

Cependant, cette opération suppose une explication des conséquences de la doctrine dans l'ordre de l'objectivité, explication qui peut être contestable et contestée par les exégètes des doctrines en cause — et voici qui va requérir le relais de l'examen subjectif. Prenons par exemple le phénomène multiple du mal social et politique ; qui en rend le mieux compte : la doctrine chrétienne, qui met au premier plan l'idée du péché, ou la doctrine marxiste, qui considère la lutte des classes comme l'élément primordial, ou encore le rationalisme critique qui incrimine avant tout le 'dogmatisme' et la crispation idéologique ? Vouloir en décider *a priori*, avant un examen subjectif de la valeur de ces doctrines, reviendrait à leur faire violence, à les soumettre à un parti pris.

Au terme de cette tentative de transcription des quatre « Brückenprinzipien » albertiens dans le domaine du langage doctrinal, nous pouvons apporter la conclusion suivante : un examen critique *objectif* des doctrines, portant sur leur réalisabilité, leur con-

gruence, leur compatibilité avec la science, leur compétence et leur ouverture au dialogue, peut certainement être envisagé, et même réclamé comme un complément à l'examen critique subjectif, comme un test supplémentaire auquel les doctrines doivent se prêter.

Toutefois, il ne saurait *remplacer* l'examen subjectif, qu'on répugnerait par exemple à envisager : ce parti reviendrait à tuer les doctrines sans distinction sous le feu d'un examen trop fort, et l'on serait privé *a priori* de la chance de vérité qu'elles véhiculent. Ne tuons pas la poule aux œufs d'or, mais mettons-la en condition de pondre ce qu'elle a de meilleur, non sans garder en main le calibre objectif qui servira de critère supplémentaire de falsification. Tour-nons-nous maintenant vers les principes de l'examen subjectif des doctrines.

CHAPITRE II

LE LANGAGE DOCTRINAL ET L'EXAMEN CRITIQUE SUBJECTIF QUI S'Y APPLIQUE

Comment il faut constituer et profiler une doctrine pour qu'elle puisse faire droit à son caractère d'hypothèse falsifiable.

Point A. Existence d'un moyen de contrôle (subjectif)

La subjectivité ne se laisse pas contempler en vérité. Sitôt qu'un sujet humain pense qu'il est ceci ou cela, sans effectuer dans son existence le mouvement correspondant au fait d'être ceci ou cela, il est dans la non-vérité. Pour reprendre un mot capital de Kierkegaard : « le développement de la subjectivité consiste précisément en ce que le sujet élabore complètement sa personne dans l'acte où il pense sa propre existence, où donc il pense le pensé en le réalisant »¹.

Mais alors, comment contrôler la vérité d'une assertion subjective ? Comme pour les connaissances objectives, le contrôle s'effectue dans l'élément du langage. Si nous voulons tester une loi physique, nous ne pouvons pas invoquer un fait brut pour la falsifier : l'examen falsificateur passe par l'élaboration très sophisti-

¹ P.S.I., p. 158.

quée d'un processus expérimental, au terme duquel ce sont des protocoles d'expérience, donc des propositions linguistiques, qui entrent en contradiction avec d'autres propositions que l'on a fait découler de la loi en question.

De même, sur le plan subjectif, falsifier une doctrine revient à mettre certaines propositions qui en découlent en contradiction avec d'autres. Lesquelles ? Eh bien, simplement avec les paroles imprudentes des adeptes de la doctrine en cause ! « Si un homme parlant de la mort explique comment il l'a pensée, comment par exemple il en a médité l'incertitude, il n'en résulte pas encore qu'il l'ait réellement fait. Mais il y a une façon plus captieuse de savoir s'il ment. Il suffit de le laisser parler. S'il est un imposteur, il se contredit au fort de ses plus solennelles assurances. La contradiction n'est pas directe ; elle consiste en ce que l'exposé ne témoigne pas de la conscience personnelle de ce qu'il présente. (...) Notre homme a simplement le défaut de réciter par cœur. (Et en note :) Il suffit de voir si la pensée exposée est rédupliquée et présente dans chaque mot, cbaque incidente, dans les digressions, les images et les comparaisons auxquelles se laisse aller par mégarde celui qui parle, si l'on veut se donner la peine de vérifier s'il ment, et si alors on se surveille bien soi-même »².

La procédure de falsification peut s'exercer dans deux directions. On peut avoir envie de savoir si l'adepte d'une doctrine qu'on laisse parler est *sincère* ou non, pour ce qui est de sa personne. Toutefois, ce savoir regarde chacun *personnellement* : la sincérité d'autrui, elle, ne nous regarde pas, si nous sommes préoccupés de la vérité doctrinale. On peut gager que l'homme passionnément appliqué à déceler l'insincérité des gens qu'il écoute fait lui-même bon marché de l'exigence de sincérité en ce qui le concerne : que peut bien lui importer le fait de savoir si les autres rédupliquent leur pensée dans leur vie, quand la question qui se pose à lui est de savoir quelle doctrine lui permettra de se comprendre lui-même et d'approprier lui-même cette intelligence de soi dans sa vie ?

L'autre direction, et la bonne, celle qui permet de décider de la valeur d'une doctrine, consiste à se demander dans quelle mesure la conception que l'on entend défendre se prête à autre chose qu'au rabâchage, dans quelle mesure elle est appropriable dans l'existence sans distorsion ni faux-fuyant, et bien sûr sans acculer à la démente celui qui la pratique. Utilisé avec cet objectif, notre moyen de con-

² *Ibid.*

trôle interne de la vérité doctrinale nous permet de formuler certaines exigences dont le non-respect équivaut à une falsification en acte du discours en question.

Point B. *Nécessité de la communication Indirecte*

« Le penseur subjectif », dit Kierkegaard (et il n'entend pas nécessairement par là un intellectuel d'un genre spécial, mais toute personne qui s'est donnée d'elle-même une définition, désire vivre conformément à celle-ci et en vient à parler de cette question) « doit tout de suite observer que la forme (sc. de sa communication), élaborée avec art, doit comporter exactement autant de réflexion qu'il en met en œuvre en existant dans l'exercice de sa pensée »³.

Aux fins de sa démonstration, Kierkegaard évoque l'exemple fort amusant de l'homme religieux ayant découvert que la véritable sagesse consiste à ne pas avoir de disciples ; enthousiasmé par sa découverte, il la fait partager à tous ceux qui veulent l'entendre, les transformant en... disciples de sa doctrine et en prosélytes avides de gagner de nouveaux... disciples à cette conception qui veut que l'on ne fasse pas de disciples ! La contradiction interne entre le contenu de la doctrine et la forme de sa communication est ici patente, dévoilant le manque de réflexion caractéristique d'une conception subjective fondamentalement insatisfaisante.

Exemple farfelu ? Même pas, hélas ! Une histoire de l'instruction religieuse chrétienne donnée aux enfants au cours des siècles de la chrétienté risquerait bien de produire un résultat analogue : le message chrétien veut susciter la foi chez ses auditeurs, et affirme la nécessité du témoignage intérieur du Saint-Esprit pour bien tenir la communication de la foi à distance des manipulations de la propagande et des pressions humaines. Or, quelles sont les méthodes qui ont régulièrement prévalu dans l'instruction religieuse, sinon précisément les méthodes ressortissant à la propagande, à l'intimidation, au rabâchage et au « drill » de type scolaire, au point qu'il est devenu courant d'assimiler le fait de savoir son catéchisme au fait d'être chrétien ?

Au point où en sont les choses, je crois, sans penser m'exposer

³ P.S.I., p. 71.

beaucoup, qu'on peut dessiner l'alternative suivante : ou bien la doctrine chrétienne saura développer une pédagogie religieuse indirecte, capable de susciter chez ses destinataires une réflexion subjective qui puisse donner au message chrétien son véritable sens (d'appel à la décision de la foi), ou bien elle restera ce qu'elle est dans la conscience populaire, une idéologie vague, désormais condamnée à disparaître parce que déjà détrônée sur le terrain de la communication objective directe par des conceptions plus performantes : nos connaissances scientifiques et nos modernes idéologies totalitaires. Sérieusement accroché par ses contradictions internes, le discours chrétien d'aujourd'hui est en train, je crois, de subir le test falsificateur de la communication indirecte et n'est de loin pas certain de pouvoir le réussir.

Prenons maintenant quelques exemples positifs.

Le langage du poète est assez souvent fort bien adapté à la conception subjective qu'il veut communiquer. « Ô Mort, vieux capitaine, il est temps ! Levons l'ancre ! Ce pays nous ennuie, Ô Mort ! Appareillons »⁴ ! « Ô Mort, vieux capitaine » : le poète associe des significations ordinairement disjointes, de telle sorte que le lecteur pressé ou le récitant rabâcheur ne peuvent comprendre son message. Quant à celui qui s'y applique, il n'a ni cliché tout fait, ni indication impérative pour sélectionner la bonne interprétation. Il doit faire travailler son imagination, et dans cette opération, c'est sa liberté qui s'éveille ; il lui faut laisser la conscience de la mort se relier dans son esprit aux multiples sens d'évocation de l'image du vieux capitaine : le vieil homme, le loup de mer, et donc la mer elle-même, avec son aspect d'infinité, le voyage, etc. Ainsi, le lecteur sympathisant du message poétique doit lui-même faire le mouvement de l'attitude poétique, cette subjectivité qui se rêve dans les multiples figures du monde, s'il veut la comprendre. Non qu'il doive nécessairement devenir poète lui-même (la compréhension d'une conception subjective n'implique pas l'adhésion préalable à cette conception, cf. Albert !), mais il lui aura fallu se réfléchir dans la subjectivité poétique comme dans une *possibilité* qui lui est offerte de se comprendre lui-même. A ce niveau, la question de savoir si l'attitude poétique (ou esthétique) est la vérité subjective par excellence n'a pas encore trouvé sa réponse : mais on peut dire que l'attitude poétique

⁴ C. BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal, Œuvres complètes*, la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 127 : « Le Voyage ».

a déjà passé le test de la communication indirecte, si l'on considère la production artistique qu'elle a inspirée.

Nous prendrons un second exemple, qui touche de très près la conception rationaliste et critique de la vie. Les Grecs ont élaboré les premiers un mouvement philosophique qui a (si l'on peut dire) fait école dans toute la tradition occidentale : le *scepticisme*. Les sceptiques ont affirmé qu'il faut douter de tout, et ils se sont appliqués à exercer cette mise en doute dans tous les domaines de la vie et à l'égard de toutes les traditions humaines. La force de persuasion du scepticisme est considérable : tout un chacun a fait l'expérience d'une idée qu'il a affirmée mordicus pendant longtemps, pour s'apercevoir un jour qu'elle était fautive ; notre condition même d'être vivant dans le temps nous assigne au doute. Si l'on suit la tradition philosophique occidentale et les remises en cause qui la parcourent, jusqu'à l'affirmation et à l'éclatement du néo-positivisme, on peut dire que le scepticisme l'a hantée de part en part, et l'on peut à bon droit considérer le rationalisme critique comme un lointain héritier de la veine sceptique, lui qui fait du faillibilisme et du refus de toute certitude le centre de sa philosophie.

Or, la tradition occidentale a toujours voulu dépasser le scepticisme pour construire des certitudes et élaborer des systèmes de connaissances positifs. Pour y parvenir, elle a fait aux sceptiques l'objection suivante : doutes-tu de ta propre affirmation qu'il faut douter de tout ? Non ? Il y a donc au moins une chose dont tu ne doutes pas : nous prendrons cette première certitude comme point de départ d'un savoir indubitable.

Cette objection, constitutive du cartésianisme, de l'hégélianisme et de tous les systèmes philosophiques est-elle valable ? Non, répond Kierkegaard, parce qu'elle ne tient aucun compte de la réflexion subjective du douteur telle qu'elle se reflète dans ses actes et dans sa communication indirecte, s'il est un douteur authentique. « Le positif, dans le domaine de la pensée, se ramène aux déterminations suivantes : certitude sensible, savoir historique, résultat spéculatif. Mais ce positif est justement une fausseté. (...) Tout ce positif, en effet, n'exprime pas l'état où le sujet qui connaît se trouve dans l'existence ; par suite, il concerne un sujet objectif fictif, et quand on se confond avec un pareil sujet, on est bel et bien dupe. Tout sujet est un sujet existant, lequel, par suite, doit (...) s'exprimer de façon à interdire toute illusoire conclusion de certitude sensible, de savoir historique, de résultat fantôme »¹. Je crois qu'un rationaliste

¹ P.S.I., p. 77.

critique ne peut que souscrire à chaque mot de cette profession de foi sceptique, laquelle ne définit pas un scepticisme de l'indifférence ou de la paresse, mais un scepticisme existant, faillibiliste parce que conscient d'exister⁶. Quant à l'objection qu'il formule à l'endroit du scepticisme, un privat-docent serviteur du système « s'en acquitte une fois par an au § 14 avec un accent pathétique, et il fait bien de ne pas agir autrement s'il a femme et enfants et de brillantes perspectives d'avenir — mais pas de raison à perdre »⁷. Effectivement, il est risible de voir un tel homme, qui se fait fort de dépasser le point de vue sceptique par la brillance de son objection dialectique débitée du haut de la chaire, se conduire dans sa vie comme le plus crédule des pipelets embourgeoisés ! Son existence ne témoignant donc pas de la réduplication de son objection, il montre, non pas qu'il a dépassé le point de vue du scepticisme, mais bien qu'il n'y est jamais parvenu !

De nombreux contradicteurs du rationalisme critique lui ont adressé une objection analogue : le faillibilisme, disent-ils, est critique à l'égard de tout, mais 'dogmatique' à l'égard de lui-même ; il ne fait jamais l'examen critique de l'examen critique⁸. Le rationalisme critique a naturellement beau jeu de rétorquer qu'il n'en est rien : il se déclare disposé à soumettre à tout moment l'examen critique au contrôle critique ; d'ailleurs, la preuve que l'examen critique est bel et bien pensé dans une optique critique, et non 'dogmatique' n'est-elle pas donnée par le fait que le faillibiliste conséquent l'exerce *effectivement et constamment*, sans ménagement à l'égard d'aucune personne, idée ou institution ? Comme le scepticisme, le faillibilisme, en tant qu'attitude subjective, ne se vérifie-t-il pas en s'exerçant ?

Mais peut-être y a-t-il tout de même un moyen de falsifier le scepticisme, respectivement le faillibilisme, sur la base de l'objection

⁶ Faillibilisme et scepticisme sont ici examinés en parallèle, quant à leur teneur subjective. Il faut cependant se garder de les confondre, tant dans leur essence que dans leur contexte historique. Le « faillibilisme conséquent », comme le nomme Albert, est un rejeton tardif de la théorie moderne des sciences. Loin de nier la possibilité du progrès des connaissances, ce point de vue tend au contraire à le favoriser en gardant conscience du caractère *hypothétique* de la totalité de nos convictions théoriques, du fait qu'elles sont toujours passibles d'erreur. Le scepticisme, lui, qui se réclame d'une tradition beaucoup plus ancienne, constitue la forme la plus radicale de l'auto-critique de la raison. Révoquant en doute toute connaissance, il met également en cause l'idée d'un progrès de celle-ci.

⁷ *P.S.J.*, p. 80.

⁸ *Cf.*, G. EBELING, *KR?*, thèses 4, 6, 15, 24, 27, 34, 39, etc.

formulée ci-dessus. Certes, le privat-docent qui la formule une fois par année au § 14 n'est pas à la hauteur de ce qu'il affirme. Toutefois, considérée comme l'exigence même de la réduplication et débarassée de sa gangue idéaliste, l'objection prend le sens suivant : si j'adopte l'attitude sceptique ou faillibiliste pour en vivre et me réfléchir constamment dans cette idée, je n'y parviendrai pas ; l'incertitude elle-même ne pourra pas fonder mon courage de tenir toutes choses pour incertaines ; seule une certitude supérieure, d'ordre subjectif, me permettra de vivre dans le climat permanent de l'incertitude ; dès lors, soit je trouverai consciemment cette certitude pour y inscrire ma philosophie du doute, soit je cultiverai à mon insu certaines certitudes ou certains présupposés tout faits, tout en prétendant tenir la ligne d'une ouverture totale à la critique, donc je vivrai dans le mensonge⁹.

De cette objection, ou du scepticisme (et du faillibilisme), qui a raison ? Où y a-t-il le plus de vérité ? Pour en décider, il nous faudrait entrer dans le jeu du débat doctrinal. Pour l'heure, et au regard de notre exigence de réduplication, on peut dire que l'une et l'autre conceptions sont attentives à cette exigence et se proposent d'y satisfaire ; à ce point de l'examen, elles ont donc des chances de vérité égales.

Polat C. *La loi du comique et les possibilités de falsification qui en découlent*

I. LE COMIQUE EN GÉNÉRAL

Sur le chemin de la découverte de soi, et s'agissant de modeler sa vie sur la conception de l'existence la plus propre à nous y guider, on prête constamment le flanc au comique et au tragique (ou pathétique). « A la base du comique et du pathétique se trouvent la disproportion, la contradiction entre l'infini et le fini, l'éternel et le devenir (...) Vue en regardant l'idée, la disproportion est pathétique ; vue en tournant le dos à l'idée, elle est comique »¹⁰. Il y a une disproportion en quelque sorte inhérente au fait d'exister, et

⁹ Cf. KR 7, thèses 68 et 69 et P.S.J., op. 35-36, note.

¹⁰ P.S.J., p. 85.

elle se manifeste sans cesse dans des contradictions repérables, par exemple entre ce qu'un homme a le projet d'être et ce qu'il est en fait, entre sa pensée et ses actes ou entre sa pensée et la façon dont il la communique¹¹.

Selon la manière dont on envisage ces manifestations, elles prêtent à rire ou à pleurer. Dans le second tome du *P.S.*, Kierkegaard fait un exposé remarquable du comique et de son utilisation possible dans l'optique de l'examen critique des conceptions subjectives qui nous intéressent ici.

« Le tragique et le comique sont une seule et même chose pour autant qu'ils sont l'un et l'autre la contradiction, mais *le tragique est la contradiction où l'on souffre, et le comique, la contradiction dénuée de douleur.* (...) La conception comique produit la contradiction ou lui permet de se manifester en se réservant *in mente* une issue et c'est pourquoi la contradiction n'a rien de douloureux. La conception tragique voit la contradiction et désespère de trouver une issue »¹².

Comme exemple de comique, je citerai un aphorisme de Woody Allen, le cinéaste et acteur comique américain contemporain : « non seulement Dieu n'existe pas, mais encore il est impossible de trouver un plombier le week-end dans toute la ville de New York ! » L'effet comique vient ici de la contradiction où l'on place sur le même plan deux idées d'un niveau tout différent. L'enjeu, décisif pour l'homme, de la déclaration d'athéisme, est anéanti du fait qu'elle est mise en relation avec une chicanerie d'intendance tout à fait insignifiante (mais qui suffit, en effet, à énerver l'utilisateur de l'installation sanitaire défectueuse au point d'occuper tout son esprit !) Sur cet exemple, on pourrait imaginer que l'effet tourne au tragique si le propos du cinéaste était de nous montrer que l'humanité moderne est obnubilée par les tracasseries pratiques au point de ne plus pouvoir réfléchir à rien d'autre. On aurait alors affaire à une protestation amère, d'ordre tragi-comique, qui justement tendrait à désespérer de trouver une issue.

Kierkegaard affirme qu'il existe rien moins qu'une *loi du comique*, dont il s'applique à décrire le fonctionnement. Dans la citation suivante, il emploie le terme de « stade de l'existence », qui équivaut à la notion de « conception subjective » utilisée dans le présent travail.

¹¹ Cf., point précédent.

¹² *P.S.2.*, pp. 199, 202-203.

« Les divers stades de l'existence se classent suivant leur rapport au comique, suivant qu'ils ont le comique en eux ou en dehors d'eux, sans toutefois que le comique leur soit supérieur et les domine »¹³.

Kierkegaard, où le voit, présuppose l'idée d'une hiérarchie des « stades », qui n'est autre qu'une hiérarchie de vérité ou de falsification. Prenons par exemple la conception dénommée « immédiate » dans le *P.S.* : il s'agit du stade vécu par le sujet tout bonnement donné ; le sujet en question sait qu'il y a dans la vie des moments heureux et des moments malheureux (des contradictions) ; aussi se promet-il, avec un peu de chance et une exploitation judicieuse des possibilités offertes par la société, et en se donnant toute la peine nécessaire, de s'octroyer le plus de bonheur possible. Pour lui, l'irruption du malheur ne peut venir que du dehors, et devra être attribuée à la malchance, à l'échec fortuit, à la méchanceté des autres, etc. Lui qui aspire au bonheur, il ne pourra que rire ou pleurer d'être assigné au malheur ; il en rira s'il imagine une issue (après la pluie, le beau temps ; demain, ça ira mieux), mais en désespérera s'il est incapable d'envisager une amélioration. Kierkegaard dit de cette conception qu'elle a le comique en dehors d'elle-même : si un représentant de l'immédiate, par exemple un favori du sort, rit d'un autre sujet immédiat accablé par le sort, son rire est injustifié, parce qu'il porte sur une contradiction que sa propre conception est incapable de lever ; passe sa chance, et son rire s'arrêtera dans sa gorge ! Pour être justifié, son rire au sujet de l'autre doit devenir un rire au sujet de soi-même. Et dès lors, le comique se fait *appel*, appel à une alternative relevante, à une conception subjective « supérieure », c'est-à-dire capable d'intégrer la contradiction du malheur et donc aussi d'en rire doucement parce qu'elle connaît par-devers soi la solution.

« La loi du comique est bien simple : il est partout où il y a contradiction et où celle-ci n'a rien de douloureux du fait qu'on la voit levée ; car le comique ne lève aucunement la contradiction (qu'il fait au contraire éclater) ; mais le comique justifié le peut, sinon il n'est pas fondé »¹⁴. Considéré de la sorte comme catégorie critique, le comique est susceptible de corroder et d'attaquer toute conception subjective qui n'a pas réellement triomphé de l'immédiat, c'est-à-dire l'ensemble des conceptions ou doctrines que Kierkegaard réunit sous

¹³ *P.S.2.*, p. 206.

¹⁴ *P.S.2.*, p. 209.

le concept générique de *sphère esthétique*. Citons par exemple la sagesse affairée, qui pense pouvoir, grâce à ses calculs, ses relations, ses réserves financières, etc., s'en tirer mieux que l'homme de l'immédiat comptant sur sa bonne étoile. Le comique est encore plus grand, de voir le sage courir à ses affaires dans l'illusion que ses manipulations dans le relatif lui procureront un avantage décisif sur ceux qui ne calculeot pas. Plus relevée, voici l'attitude poétique, qui reconstruit dans l'imagination libre un monde d'où le malheur dans son aspect destructeur est absent, mais qui ensuite ne peut qu'étaler sa mélancolie, dans la conscience que l'univers imaginaire porteur de son exigence s'écrase contre le prosaïsme du monde réel : ici aussi, le comique critique est actif ; en tout temps, les œuvres artistiques ont donné naissance à des pastiches, à des caricatures, à des œuvres burlesques dénonçant l'esthétisme des premières. L'attitude poétique est vulnérable au comique ; sa seule supériorité sur ses homologues de la sphère esthétique, c'est d'en être consciente et d'avoir le courage de se refléter dans cette conscience.

Le comique est la catégorie critique, mais pas la catégorie de passage. Il ne dit pas *comment* il faut dépasser la conception esthétique de la vie : il indique seulement *qu'il* faut la dépasser, si déjà on a atteint dans cette sphère une certaine conscience de soi et de la contradiction. Ajoutons entre parenthèses qu'ici, sur le terrain subjectif, tout individu doit toujours commencer à zéro son évolution spirituelle, en pratiquant l'exameo subjectif des doctrines capables de l'éclairer en corrélation avec son existence. Sur le terrain objectif, les choses sont un peu plus simples : des théories depuis longtemps dépassées comme le géocentrisme, la théorie de l'éther ou celle du phlogistique n'influencent et ne retardent plus guère les apprentis modernes de la connaissance. Tandis que par exemple, la sphère esthétique, d'autant plus qu'elle part du sujet immédiatement donné, ne peut pas être considérée comme dépassée une fois pour toutes. Sa falsification est un acte, une conversion de toute l'existence, et elle présuppose que le sujet a été capable de rire de lui-même et d'éprouver à cause de ce rire l'insuffisance constitutionnelle de sa position.

La catégorie du passage, à savoir la façon dont une « chose inconnue » vient perturber l'équilibre d'une conception existentielle incapable de l'intégrer et la manière dont l'existant en situation d'échec tente d'élaborer une conception alternative, ne fait pas directement partie de notre propos. Au cours de notre IV^e partie, nous donnerons une interprétation théologique de la « loi du passage ».

Pour l'instant, bornons-nous à rappeler que Kierkegaard a traité explicitement cette question en élaborant les concepts de l'angoisse et du désespoir. Si nous reprenons l'exemple de la sphère esthétique, nous voyons bien qu'il faut une forme de désespoir pour en sortir (et à nouveau, un désespoir vécu et redoublé, et non une connaissance livresque de l'idée du désespoir exposée au § 14 du « système ») ; le sujet doit anticiper sa perte comme aucun malheur survenu de l'extérieur ne peut le faire, même si tous les malheurs s'abattaient à la fois sur lui ; il doit comprendre qu'il est perdu totalement et par sa faute, perdu *du fait de* s'en être remis à l'espoir d'un bonheur fortuit. Il peut dès lors faire ce que Kierkegaard nomme le « mouvement de l'infini » : se déclarer perdu par un acte délibéré où il renonce à la consolation que pourrait lui apporter la perspective d'un temps meilleur ; dans cet acte, il comprend qu'il s'est *choisi* perdu, et avec cette première résolution apparemment toute négative, il perçoit qu'il est entré dans un ordre nouveau, un ordre où l'on se prend en charge soi-même, l'ordre *éthique*. Mais laissons là le comment du passage et venons-en aux conséquences dans le cadre du problème de la vérité et de la falsification.

La personne entrée dans l'ordre éthique de la subjectivité a désormais en elle-même le comique qui fait échouer les adeptes du bonheur immédiat. Elle a appris à rire en toute quiétude de l'effroi causé à l'esthète par l'irruption du malheur, et plus encore par l'imprévisibilité du destin : car elle sait, pour reprendre un adage sartrien, que ce qui compte, ce n'est pas ce que les circonstances ou la société font de l'homme, mais bien ce que l'homme va faire à partir de ce que les circonstances ont fait de lui. Toutefois, il ne faut pas laisser croire que le passage a été réalisé une fois pour toutes. La sphère éthique exige elle aussi de ses tenants la répétition, la reduplication de la résolution morale dans les actes et la parole, faute de quoi ils rechutent dans une forme d'existence esthétique. C'est le cas par exemple des éthiciens qui se sont crispés sur un code de lois qu'ils s'imposent et imposent aux autres comme une sorte de destin : les principes ainsi figés et censés garantir la réussite de la vie ont perdu leur motivation proprement éthique ; ils peuvent dès lors devenir source d'inadaptation et de malheur — malheur destructeur qui, à nouveau, survient de l'extérieur, selon le mode esthétique. A nouveau, l'homme à principes est la proie du comique, d'un comique qu'il a en-dehors de soi (et c'est vrai qu'avec sa tyrannie et ses mésaventures, il est un excellent sujet de comédie).

Nous en arrivons ainsi à une définition du comique compris

comme une exigence de rectitude : il peut être ou bien l'arme falsificatrice de l'esthète insatisfait, qui se coupe en la ridiculisant de toute offre de solution et de réconciliation esthétique, afin de rester ouvert à la possibilité d'une conception de l'existence vraiment nouvelle et non encore découverte, qui pourrait être par exemple l'éthique ; ou bien le comique peut être le garde-fou dont se sert l'éthicien accompli pour ne pas retomber dans les mirages de l'esthétique et pour maintenir vivante sa passion morale. Kierkegaard appelle *ironie* ces deux formes de comique vécu. Nous lui consacrerons un bref paragraphe¹⁵.

A ce stade, nous n'avons cependant pas épuisé la capacité critique de la catégorie du comique. Les diverses conceptions subjectives qui relèvent de la sphère éthique ont certes le comique en elles-mêmes *par rapport* aux attitudes prisonnières de l'immédiateté ; mais en avant d'elles-mêmes risquent de s'ouvrir de nouvelles contradictions tragi-comiques, tragiques dans la mesure où elles poussent au désespoir les êtres moraux, comiques dans la mesure où elles dessinent en creux un nouvel ordre de conceptions où ces contradictions seraient assumées et levées.

Le comique propre à l'existence morale porte sur le *résultat* de l'effort éthique. Certes, le sujet vraiment moral n'a pas besoin de la promesse d'une récompense (d'ordre fini ou portant sur l'au-delà) ni de la menace d'un châtement pour bien agir : il a sa récompense en lui-même, dans la justesse de sa résolution elle-même. Mais justement, il ne doute pas qu'il pourra *s'accomplir* dans la rectitude morale : grâce à elle, il compte bien atteindre sa « félicité éternelle. » En outre, dans la mesure où son action morale aménage un monde plus juste, l'éthicien compte trouver dans le succès objectif (fût-ce celui du martyr qui s'est sacrifié pour l'avancement de sa juste cause) la sanction positive de son attitude.

Mais si le résultat tourne à sa confusion ? Je donnerai trois exemples. Prenons tout d'abord le Nouveau Testament : les évangiles et l'apôtre Paul invitent les tenants du judaïsme à méditer sur le sens de la mise à mort de Jésus, à laquelle ils ont donné leur aval. Cette exécution capitale était certes dans la logique de leur attitude d'obéissance stricte et formelle aux principes de la loi mosaïque. Mais ont-ils vraiment exécuté un mécréant dans la personne de Jésus ? N'ont-ils pas plutôt fermé la bouche à celui qui, au nom de la Loi, contestait leur bonne foi ? N'ont-ils pas démontré qu'ils ne

¹⁵ Cf., ci-dessous, § 2.

toléraient pas la plus petite remise en cause de leur attitude ? Leur zèle légaliste ne les a-t-il pas conduits à désobéir au premier et au plus grand des commandements de la Loi, en s'érigeant eux-mêmes en dieux et en juges souverains ?

J'emprunterai le second exemple aux fameux procès de Moscou des années trente. Ce n'est pas seulement par la force que Staline a triomphé de ses adversaires, mais aussi parce qu'il a réussi à enfermer les plus purs des militants communistes de la première génération dans une contradiction tragi-comique : un Boukharine, par exemple, qui a lutté pour la révolution avec une énergie morale sans égale, a connu la douleur de la voir trahie par la barbarie stalinienne, et s'est retrouvé dans l'opposition. Arrêté et traduit en procès pour sa politique d'opposition, il est forcé d'admettre qu'il a lutté contre l'unique tradition révolutionnaire au monde qui se soit incarnée dans une réalité sociale (le pouvoir soviétique) et cela, au moment où des adversaires fascistes la menaçaient du plus grave danger de son histoire. Par conséquent, il ne reste plus à Boukharine le pur qu'à se dénoncer comme traître contre-révolutionnaire et à demander sa propre condamnation à mort.

Moins précis, le troisième exemple voudrait montrer la pertinence de notre schéma d'analyse dans le cadre de la banalité courante. La génération née sous nos latitudes dans les années d'après la Première Guerre mondiale a été élevée et s'est définie d'une façon générale dans la ligne de l'amour du travail consciencieux et bien fait. Contrairement à ce que pensent maints jeunes d'aujourd'hui, la morale des aînés n'était pas polarisée par l'attrait de la richesse et du confort matériel, mais par la valeur du travail. L'argent était considéré comme respectable dans la mesure où il était le fruit et la sanction d'un labeur consciencieux, qui avait justement permis à cette génération de sortir de la misère de la grande crise. Mais justement, la valeur du travail a dégénéré en une autre : la jeune génération n'a plus devant les yeux l'élan éthique qui animait les aînés, mais la misère morale de la société occidentale d'abondance, thème privilégié et justification favorite de sa révolte. Lorsque les aînés se plaignent de la dégradation actuelle du sens moral et préconisent la revalorisation du travail pour y remédier, ils créent évidemment un malentendu considérable dont le côté comique leur échappe complètement.

Le comique, ici aussi, peut être pratiqué comme une discipline de vie qui traque toutes les illusions engendrées par la résolution morale des hommes de la sphère éthique, de manière à préparer la percée vers une autre sphère. Kierkegaard appelle cette discipline l'*humour*,

et il la distingue soigneusement d'un humour de pacotille qui se moque à bon marché de l'effort moral pour justifier sa paresse esthétique. L'humoriste, dit Kierkegaard, peut fort bien « concevoir et réaliser l'idée de travailler avec plus de zèle que personne et être plus jaloux de son temps qu'un tâcheron ; mais si son labeur devait avoir la moindre importance pour décider d'une félicité éternelle, il en sourirait »¹⁶. Ci-dessous, nous consacrerons aussi un paragraphe à l'humour, cette forme particulière du comique vécu et assumé dans sa fonction critique.

Pour introduire son petit exposé sur le comique, Kierkegaard écrit : « Au siècle dernier, un aphorisme de Lord Scheftesbury *faisant du rire la pierre de touche de la vérité* donna lieu à quelques petites études de vérification »¹⁷. A notre avis, Kierkegaard a précisément fait prendre corps à cette hypothèse, tout en s'opposant à la tendance caractéristique de son temps de faire éclater le comique à tout propos et hors de propos. Il a réussi à mettre le rire en action dans le cadre discipliné d'un examen critique subjectif de la valeur des doctrines — c'est-à-dire à sa vraie place, là où il est juste de dire que le rire est le propre de l'homme. La rigueur et le caractère performant de cette démarche (que nous n'avons fait que souligner ici) nous semblent démontrer qu'Albert a tort de faire de Kierkegaard le père et le maître de l'irrationalisme.

2. L'IRONIE :

UNE PRATIQUE DU COMIQUE QUI N'A PAS NÉCESSAIREMENT UN USAGE ARISTOCRATIQUE

Comme on sait, Kierkegaard a considéré Socrate comme le modèle de l'ironiste. A l'encontre des prétentions de son époque, savoir bouffi (les sophistes), idéologie de classe avec sa politiciaillerie bavarde (la démocratie esclavagiste d'Athènes), et affairément besogneux (gestion de la richesse et de la puissance coloniale de la cité), Socrate revendique par son *ignorance* le droit pour l'individu de réapprendre à vivre à l'écoute de l'exigence morale (« connais-toi toi-même »).

Victime lui-même de l'intempérance ironique de son temps, où l'ironie est devenue une mode populaire entretenue par la presse (cf.

¹⁶ P.S.1., p. 252, note.

¹⁷ P.S.2., p. 198. C'est nous qui soulignons.

l'attaque déloyale dont il a été la cible dans la feuille satirique intitulée *le Corsaire*¹⁸), Kierkegaard a recouru au modèle antique de Socrate pour proclamer l'incompatibilité de l'ironie avec l'idéologie des masses et lui-même, le marginal, l'individualiste, le dandy, il s'est taillé une figure d'ironiste pour railler la fièvre collectiviste et spéculative de ses contemporains.

Est-ce à dire que l'ironie est une attitude aristocratique faite sur mesure pour les intellectuels bourgeois découplés de la réalité matérielle ? Je ne le crois pas. Il est vrai que l'ironie prend pour cible les « vérités des masses » qui, assumées par des organismes politiques tentaculaires, élimées dans les meetings et galvaudées par les médias, sont devenues des 'dogmes', mûrs pour être passés au crible du rationalisme critique.

Mais l'optique « révolutionnaire », dans son souffle d'origine, s'est elle-même constituée sur une base ironique : une classe sociale s'est dessinée dans le vécu de ses membres pris individuellement, avant d'avoir été définie dans un système conceptuel (le « prolétariat », la « lutte des classes », etc.). Des hommes, des familles engagés dans une situation sociale donnée, ont commencé de repérer une identité d'intérêts avec d'autres ; ils ont peu à peu constaté les mêmes brimades, le même destin de misère chez des gens de leur entourage dont le sort les avait laissés tout d'abord indifférents. Cette indifférence initiale s'est laissé démystifier à mesure qu'elle faisait place à la connaissance des autres ; le fait que des milliers subissaient dans l'isolement une situation identique s'est révélé peu à peu comme une fatalité abusive ; la « conscience de classe » s'est établie sur la base de cette découverte, et la pratique politique directe peut prendre le relais. *L'ironie a nourri tout le processus* : le « prolétaire » a découvert que ses chaînes avaient pour origine un système qui s'appelle « de la libre entreprise » ; il a entendu avec surprise ceux qui le manipulaient défendre publiquement le principe de l'égalité de tous les hommes devant la loi ; il s'est surpris à rapprocher la pratique de la société, où il sert seulement de force de travail, de la pompe des discours humanistes de cette même société ; il a été curieux de suivre les brillantes démonstrations de tels hommes politiques inquiets du danger de l'« étatisation » et recommandant aux électeurs d'encourager l'initiative privée, cela dans le

¹⁸ Cf., KIERKEGAARD, « Quatre articles », trad. du danois par P.-H. Tisserand et E.-M. Jacquet, in *Œuvres Complètes*, tome 8, Paris, L'Orante, 1979.

même temps où il se fait houspiller au travail par son contremaître qui lui impose d'augmenter la cadence et de se taire, etc.

La prise de conscience des exploités débouche normalement sur une lutte politique assez dure, qui semble devoir mettre en congé l'ironie, car tandis que la polémique bande ses éoergies pour donner l'assaut, l'ironie préfère se détendre dans un sourire et un soupir. Pourtant, l'ironie est indispensable à la lutte ouvrière, comme à toute forme de combat désireux de servir une vérité. Privée du correctif de l'ironie, la lutte ouvrière n'est plus que l'attaque d'une classe par une autre, la révolte corporatiste et esthétique d'une coterie de gens qui veut sa part des privilèges que les autres se sont réservés jusqu'ici. L'ironie introduit dans la lutte populaire contre les privilèges sociaux l'indispensable dimension éthique, la véritable notion de l'égalité, l'égalité fondée sur l'universalité de la condition humaine. Au besoin, l'ironie doit pouvoir se retourner contre cette lutte lorsqu'elle se prend exagérément au sérieux et risque de dévier de sa mission ; on la verra à nouveau battre son plein sous le régime socio-politique mis en place par le parti révolutionnaire, par exemple sous les régimes communistes actuels habitués à camoufler leur gestion sociale désastreuse derrière le mensonge de leurs « pravdas » officielles : cf. en particulier A. Zinoviev, *l'Avenir Radieux*¹⁹, où l'auteur illustre la désespérante médiocrité de la société soviétique et de l'homme qu'elle façonne, en racontant les dégradations et les restaurations successives du Slogan en lettres géantes qu'elle a fait ériger : « Vive le communisme, avenir radieux de l'humanité. »

Nous n'avons exposé ici qu'un exemple de la pratique critique de l'ironie ; mais comme le montre cet exemple, pour peu que soit respecté le cadre de l'examen critique subjectif (ce que Kierkegaard nomme la dialectique des sphères), on peut dire que la pratique de l'ironie légitime n'est pas réservée à une élite intellectuelle ; l'ironie est une possibilité ouverte à tout existant et ce, même si l'on part de préoccupations d'ordre social et collectif.

3. L'HUMOUR :

UNE PRATIQUE OU COMIQUE QUI N'EST PAS NON PLUS L'APANAGE
D'UNE ARISTOCRATIE D'ESPRITS

L'ironie est la fière suffisance de l'être qui a eu le courage de se dépouiller de ses illusions, et qui peut de ce fait confondre la suffi-

¹⁹ ZINOVIEV, *L'Avenir Radieux*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1978.

sance illusionnée de l'adversaire. L'humour, par contre, perçoit sa propre dérision dans celle de l'autre : il sait que la victoire que sa lucidité lui fait remporter sur l'adversaire n'est pas un gage de sa propre vérité, mais la démonstration d'un manque de sens dont il souffre lui aussi, en dépit de tout son courage éthique.

Il est une forme d'humour fort en vogue dans notre société, qui ne vaut pas bien cher : il s'agit des « witzs », ces plaisanteries inventées par une coterie de gens pour se moquer des traits de caractère attribués à une autre coterie. (A propos, connaissez-vous la dernière sur les Belges ? etc.).

Le comique humoristique légitime est celui qui permet de rire de soi : on le trouve assez souvent sous la plume des dessinateurs humoristiques et des caricaturistes, et dans les sketches des chansonniers et des récitants tels que F. Raynaud et R. Devos. Ce dernier l'a dit en propres termes lors d'une récente interview télévisée : le comique de caractère (l'avare, le bigot, la précieuse...) est révolu. Le comique d'aujourd'hui naît de l'idée fixe ; et si l'homme a tendance à se faire des idées fixes, c'est parce que les questions les plus importantes de la vie, celles du sens de l'existence, de la mort, de Dieu, etc., sont aussi les plus mystérieuses, celles auxquelles on n'a pas réussi à apporter une réponse satisfaisante. Devos a créé ainsi les figures de l'homme qui s'imagine avoir perdu la tête et qui la cherche partout, ou de ce voyageur qui se prend pour une valise, « vous le voyez bien, dit-il, à mon côté cadre », ou encore de ce maître dont le rôle s'échange peu à peu contre celui de son chien, à la suite de certains événements qui lui ont « mis la puce à l'oreille ».

Je voudrais mentionner encore brièvement deux sketches qui montrent plus précisément le rapport critique que l'humour entretient avec les conceptions subjectives relevant de la sphère éthique. Devos a campé la redoutable figure de l'homme qui se déclare « sévère, mais juste ». Rentrant à la maison, il apprend que le chat a mangé la pâtée du chien : « Dehors, le chat » ! Puis il jette dehors le chien et « la femme », coupables d'une bévue du même ordre. Enfin il s'attable et se met à manger. C'est alors qu'il s'aperçoit qu'il a bu le lait du chat... Alors il fait rentrer tout le monde, et il sort lui-même. Sévère, mais juste !

F. Raynaud met en scène l'employé municipal chargé d'interdire un passage routier dans une ville dont quelques rues ont été fermées à cause du « cortège ». Arrive un automobiliste, un médecin, qui demande à pouvoir passer : il doit se rendre d'urgence au chevet d'une fillette malade qui habite à l'intérieur de l'enceinte. L'employé

reste inflexible : pas d'exception ; il a le bouclier de la loi pour lui. Au bout d'un quart d'heure d'explications, l'employé réalise que la petite malade se trouve être... sa propre fille. Il donne aussitôt libre passage au médecin qui secoue la tête, car maintenant, c'est trop tard ; on ne pourra plus la sauver.

L'impact critique de ces deux exemples du discours humoristique contemporain est clair et intelligible pour tout le monde. Il souligne l'éventualité tragi-comique que la passion éthique conduise l'homme à sa perte plutôt qu'à la souveraineté espérée. Il tend vers l'idée du repentir religieux, sans toutefois l'évoquer, comme vers le lieu où la contradiction mentionnée pourrait être levée. Comme l'ironie, l'humour est une possibilité d'intelligence (auto-)critique de la vie ouverte à tout existant.

**Point D. *Profilier une doctrine
sous la forme d'une hypothèse falsifiable***

Une doctrine bien formée doit s'interdire toute clôture 'dogmatique' ou idéologique, et se présenter explicitement comme l'élaboration circonstanciée d'une *hypothèse* subjective. Elle doit être pareillement intelligible pour les adeptes de la conception subjective qu'elle explicite, pour ses adversaires et pour ceux qui se déclarent indifférents. Elle a pour fonction de donner à penser à ces trois catégories de gens : aux adeptes, auxquels elle veut apprendre aussi bien à *rendre compte* de leur conviction qu'à la *remettre en question* dans le contexte contemporain ; aux adversaires, dont elle veut *relever le défi* et qu'elle invite à entrer dans une *compétition à la loyale* ; aux indifférents, enfin, qu'elle devra tenter de *faire sortir de leur indifférence*.

Kierkegaard, à notre avis, a pleinement satisfait à ces exigences dans la manière dont il a présenté la doctrine chrétienne, avant tout dans ses *Miettes* et dans le *P.S.* où il commente sa démarche. Kierkegaard part de la conception subjective socratique, cette doctrine de l'ironie vécue qui s'apparente à l'idée sceptique que nous avons évoquée ci-dessus, à la fin du § 2. Dans la relation d'enseignement de type socratique, qui est l'opposé de l'inépuisable diffusion ex cathedra du savoir spéculatif, le maître n'est pour le disciple que l'occasion de se comprendre lui-même, et vice versa : l'instant de la

découverte de la vérité, à savoir l'instant où l'homme parvient à une connaissance plus profonde de lui-même à travers l'aveu de son ignorance essentielle, n'a pas lui-même d'importance ; il s'évanouit dans la conscience éternelle du sujet d'être en communication avec la vérité. Sur cette base, Kierkegaard émet une « hypothèse fictive »²⁰ : qu'arrive-t-il si l'on imagine (en dépit du caractère paradoxal d'une telle idée) d'accorder à l'instant de la découverte de la vérité une importance décisive ?

Procédant déductivement à partir de son hypothèse²¹, Kierkegaard parvient à retrouver l'analogue de tous les concepts chrétiens, mais sans les nommer explicitement, sans sortir du cadre purement hypothétique de son « projet théorique », de son « *essai* poétique » et de sa « *fantaisie* métaphysique »²². Si l'instant doit avoir une signification décisive, alors l'homme était avant cet instant dans un état de non-vérité totale, et il y était par sa faute (le péché). En recevant la communication de la vérité, il doit en même temps recevoir la condition pour se l'approprier (la grâce), condition qu'il avait perdue, et son accès à la vérité ressemble à une nouvelle naissance (l'existence eschatologique). Le maître communiquant la vérité dans cette hypothèse doit être plus qu'un simple homme donnant l'occasion, comme chez Socrate ; il doit être un Maître souverain — Kierkegaard l'appelle « le dieu » (la figure du Christ). Enfin, les disciples qui, après la mort du Maître, diffuseront sa parole, ne deviendront pas eux-mêmes des Maîtres, mais seront, de génération en génération, une simple occasion pour d'autres de découvrir en contemporains la vérité du Maître parlant à travers leur message (l'Église et sa Mission). Telle est en bref l'hypothèse chrétienne présentée dans les *Miettes*²³.

Mais s'agit-il d'une hypothèse au sens authentique du terme, c'est-à-dire d'une hypothèse *falsifiable* ? Albert le conteste explicitement dans son article sur Pascal, Kierkegaard et James. Le philosophe danois, dit Albert, « eo vient à préciser sa définition de la vérité de manière à produire une opposition — soi-disant nécessaire

²⁰ Cf. *M.P.*, sous-titre.

²¹ C'est chez Gallimard, sous le titre *Riens Philosophiques*, dans la traduction de Kund Ferlov et Jean-J. Gateau, que le sous-titre danois est rendu par l'expression « hypothèse fictive » laquelle, évidemment, convient spécialement bien à notre propos. Tisseau traduit « Projet théorique » dans les *Miettes*, et Paul Petit, dans la traduction parue au Seuil, « projet idéal ».

²² *M.P.*, sous-titres suivants.

²³ Pour plus de détails, cf. ci-dessous, partie IV, section I, chap. 1, § 4.

— à l'objectivité : la *vérité* en tant qu'*incertitude objective, maintenue dans l'appropriation de l'intériorité la plus passionnée*' (P.S. I, P. 189). Mais cela semble, selon ses propres termes, être moins une définition qu'une thèse, dans laquelle il caractérise *la plus haute vérité* qu'il puisse y avoir pour un *existant*. (...) Moins on a de points d'appui pour la vérité objective, et plus grande peut être selon sa conception la vérité subjective, *la foi*. Le mieux est par conséquent de croire le *paradoxe*, l'absurde.

Comme on le voit, les développements de Kierkegaard tendent à donner la *prééminence* à *la foi immunisée* contre tous les arguments de la raison, et en même temps, à *désavouer* la *recherche de la vérité objective* dans les questions religieuses »²⁴.

Je ne reviendrai pas ici sur l'*alternative* objectif/subjectif évoquée ci-dessus²⁵, et que je conçois comme un choix provisoire entre deux directions également possibles de l'examen critique. Mais l'objection d'Albert porte sur le fait qu'en optant pour la direction subjective, Kierkegaard veut mettre le christianisme hors de portée de toute critique rationnelle, et c'est ce point qu'il nous faut examiner : si l'allégation d'Albert était exacte, la théologie kierkegaardienne, et peut-être la théologie tout court, devraient être rejetées.

La lettre du texte kierkegaardien semble donner raison à Albert. Tout d'abord, dans le chapitre du P.S. où il commente le passage de l'hypothèse socratique à l'hypothèse chrétienne²⁶, Kierkegaard semble se livrer à une apologie du risque. « Car sans risque, pas de foi, et plus il y a de risque, plus aussi il y a de foi »²⁷. S'agissant du christianisme, il dit : « au lieu de l'incertitude objective, on a ici la certitude que le risque, objectivement, est l'absurde, et cet absurde maintenu dans la passion de l'intériorité est la foi »²⁸. Cet « absurde », ce « paradoxe » caractéristique de la foi chrétienne (i.e. que la vérité éternelle s'est réalisée dans le temps, que Dieu est un homme tout à fait ordinaire, etc.) n'est-il pas une provocation délibérée contre la raison, une apologie de la bêtise, un accès au stade suprême de l'immunisation, où l'on dit : « plus ça paraît fou, démenti par les faits, falsifié aux yeux de la raison, et mieux ça vaut » ?

²⁴ *ETH*., pp. 217-218.

²⁵ *Cf.*, chap. I, point B, § 3.

²⁶ *Cf. P.S.I.*, II^e partie, 2^e section, chap. II.

²⁷ *P.S.I.*, p. 195.

²⁸ *P.S.I.*, pp. 195-196.

De plus, lorsqu'il présente le comique dans sa fonction critique²⁹, Kierkegaard s'empresse d'affirmer que la religiosité (générale ou chrétienne) est *immunisée* contre la corrosion du comique : « la religiosité qui est l'intériorité cachée est *eo ipso* inaccessible à la conception comique. (...) Elle ne peut ainsi entrer en contradiction avec rien. (...) Elle est à l'abri du comique du fait qu'elle le détient »³⁰.

Que ce langage, centré autour des notions de paradoxe et d'intériorité cachée inaccessible à l'effet critique du comique, soit pour nous hautement suspect et objectivement dépassé, je l'admets tout à fait. Mais je dis que ce langage est inadéquat parce que *trompeur*, et qu'H. Albert s'est trompé dans la manière dont il l'a pris pour cible. Kierkegaard n'est pas l'apologète de l'irrationalisme immunisateur qu'a cru découvrir le philosophe de Mannheim.

J'en veux pour preuve la déclaration programmatique sans équivoque qu'on trouve dans le P.S. « Si le christianisme a raison, c'est une autre question ; il s'agit simplement ici de savoir comment l'explication de la spéculation se rapporte au christianisme qu'elle explique. *Mais le christianisme a peut-être tort* (c'est nous qui soulignons) : toujours est-il que la spéculation a tort catégoriquement »³¹ parce qu'elle mécomprend totalement le christianisme. Nous le voyons bien d'après ce passage, Kierkegaard ne s'est pas attaché à prouver, encore moins à « sauvegarder » la vérité du christianisme face à d'autres conceptions. Cette question, il l'a mise entre parenthèses pour se concentrer sur celle de la *juste intelligence du christianisme*, par opposition à ceux qui, soucieux justement de le défendre, l'ont coulé dans le moule du système, de la spéculation, de l'historicisme — ce qui a eu pour effet de le déformer et de l'abolir dans la conscience des gens. Les notions de paradoxe, d'incertitude objective, d'intériorité cachée sont des outils interprétatifs, des clés de lecture du message que Kierkegaard a mises en œuvre contre l'interprétation hégélienne ou romantique en vogue à l'époque ; elles ne sont intelligibles que compte tenu de ce contexte et de cette problématique précise. En particulier, la catégorie du paradoxe ou de l'absurde n'a pas le sens d'« illogisme ». Le paradoxe, c'est la communication indirecte de l'idée de Dieu, comprise comme une hypothèse subjective (rationnellement et logiquement articulable).

²⁹ Cf. P.S.2., chap. IV, sect. II., A, § 2 vers la fin.

³⁰ P.S.2., p. 207s.

³¹ P.S.1., p. 210.

Conclusion

Au stade où Kierkegaard a mené la problématique, la question de savoir si le christianisme a raison ou tort demeure donc ouverte. Compte tenu du fait que la religiosité authentique, partant de la conscience de sa propre dérision, qui est l'aboutissement de l'humour, est inatteignable par le comique humoristique³² (mais celui-ci est naturellement appelé à ressurgir contre les formes prétentieuses de la religiosité³³), on peut se demander s'il y a un procès comique possible contre les formes authentiques de la religiosité. Dans son contexte, Kierkegaard pouvait se permettre de laisser cette question en suspens, parce que la question herméneutique préalable, celle de la juste compréhension de la foi, était pendante. H. Albert et tout le contexte pluraliste contemporain nous obligent à mettre en avant désormais la question de la vérité.

Plus exactement, les deux problématiques, celle de la juste intelligence et celle de la vérité du christianisme, devront être abordées simultanément et de front. En ouvrant la dispute de Sindlingen, G. Ebeling signalait avec raison les lacunes que le rationalisme albertien laissait apparaître dans sa compréhension du religieux chrétien en tant que phénomène subjectif. Mais sa tactique de tirailleur, trop peu systématique, et sa manière de séjourner dans les questions herméneutiques préalables donnaient prise à la critique albertienne qui soupçonnait le théologien de Zurich de vouloir esquiver la problématique de la vérité.

En montrant le sérieux des analyses kierkegaardiennes de la subjectivité sous leurs dehors facétieux, en thématissant avec un propos systématisant³⁴ l'univers de la subjectivité, lieu privilégié de la vie de la foi, en montrant que cet univers est structuré de façon rationnelle (i.e. accessible à un examen critique et perméable à un certain type de falsification) et qu'il peut et doit être articulé de manière critique sur l'ordre de l'objectivité, nous croyons nous être donné les moyens de dépasser les ornières de la dispute de Sindlingen, et de traiter de

³² Il faut souligner que selon Kierkegaard, on n'est pas chrétien ou simplement croyant au sens du religieux A, mais on le *devient* : le mouvement est sans cesse à refaire, obligeant l'individu à repasser constamment par l'humour.

³³ L'épreuve humoristique ressurgit ainsi « à la sortie » du religieux, quand il s'agit pour l'individu d'honorer les implications, notamment éthiques, de sa position dans la réalité vécue.

³⁴ Naturellement pas au sens de Hegel !

manière adéquate la problématique de la juste compréhension et celle de la vérité du christianisme.

Il s'agira pour nous d'expliciter la doctrine chrétienne non seulement comme une hypothèse, mais comme une hypothèse *falsifiable* : à savoir une proposition de compréhension de soi qui promet telle ou telle performance subjective et objective, et qui accepte d'avance de se laisser supplanter par une autre se révélant plus performante, ou d'être révoquée en doute dans la mesure où elle ne remplit pas ses promesses.

Si nous parvenons à présenter ainsi les deux points de la doctrine chrétienne pris pour thème de notre interrogation dans la quatrième partie du présent travail, nous aurons satisfait à la principale exigence posée par la problématique albertienne à l'égard de toute théorie. Toutefois, nous ne cherchons nullement à nous aligner purement et simplement sur cette problématique : notre mise en évidence de l'hypothèse chrétienne a pour ambition d'exercer sur elle un choc critique en retour³⁵, qui nous permettra de tirer parti de l'objection ebelingienne de « cécité partielle du rationalisme critique face à la réalité ».

³⁵ Nous avons déjà amorcé ce travail critique au point B du chapitre II ci-dessus : cf. pp. 135-137, simplement à titre d'exemple de la nécessité d'une forme indirecte de communication pour les messages existentiels.

QUATRIÈME PARTIE

**DEUX AFFIRMATIONS
CHRÉTIENNES
MISES A L'ÉPREUVE**

SECTION I LA QUESTION DE DIEU

CHAPITRE I

VALEUR SUBJECTIVE DE LA QUESTION DE DIEU

Point A. Formulation de l'hypothèse Dieu

Comme nous l'avons vu dans le commentaire du chapitre V du *Traktat*¹, Albert attend les théologiens au contour de l'objectivité : si l'on ne tient pas compte de leurs finasseries de langage, on peut dire que ceux d'entre eux qui n'ont pas passé de fait à l'athéisme tiennent pour vrai qu'il existe un être qu'ils appellent Dieu. S'il o'ont pas d'emblée décidé d'immuniser cette croyance contre toute critique, ils doivent pouvoir nous dire quelle est la relevance de leur hypothèse d'existence : en quoi permet-elle d'expliquer la réalité mieux que ne le fait l'hypothèse rivale de l'athéisme ? Albert ajoute qu'il est douteux que l'hypothèse croyante (parfaitement à sa place dans l'ancienne *Weltanschauung* sociomorphe) possède encore une relevance objective dans le cadre de la conception moderne du monde.

Dans la conclusion de son ouvrage contre K \ddot{u} ng, Albert fait un

¹ Cf., ci-dessus, partie I, chap. III.

pas de plus et affirme : « en dehors d'intérêts spécifiquement religieux qui tiennent à la satisfaction de désirs humains, il n'existe plus d'arguments utilisables pour maintenir les composantes essentielles de cette foi (sc. la foi en Dieu). Elles ne jouent plus aucun rôle dans notre conception de la réalité, et leur signification pour fonder la morale est tout aussi douteuse »².

H. Albert est ainsi persuadé que s'il lui impose son terrain de validation, la théologie ne peut plus rendre compte d'elle-même devant le forum de la raison, et se trouve condamnée à révéler sa « misère ».

Si l'on suit la présentation albertienne de la question de Dieu, on en vient à se représenter les choses de la façon suivante : depuis l'antiquité jusqu'à l'époque de la révolution scientifique, la croyance chrétienne en Dieu nageait dans la conception mythologique du monde comme un poisson dans l'eau ; les difficultés sérieuses n'ont commencé que lorsque la connaissance et la morale modernes ont défini une autre image du monde, d'où la fonction explicative et légitimatrice de Dieu était absente.

Or, cette représentation des choses est parfaitement fautive. En effet, les conceptions juive et chrétienne de Dieu ont toujours été en porte-à-faux par rapport aux divinités de la religiosité ambiante, à leurs figures et à leurs fonctions. Opposition ambiguë, certes, dans la mesure où les Hébreux et les Chrétiens ont eux-mêmes exprimé leur croyance en Dieu dans des termes anthropomorphistes et dans des catégories mythologiques. Néanmoins, il s'agit d'une opposition si nettement marquée, si durable et si fondamentale aux yeux de leurs auteurs qu'on n'a pas le droit de la passer sous silence en décidant *a priori* qu'il s'agit de nuances secondaires dans le cadre d'une conception théiste générale aujourd'hui dépassée.

Nous ne refusons donc pas d'entrer sur le terrain de l'objectivité, comme le réclame Albert³, mais auparavant, nous devons lever l'ambiguïté qu'il laisse planer (ou peut-être entretenir délibérément) sur la notion même de Dieu et sa teneur subjective.

1. L'IDÉE CHRÉTIENNE DE DIEU : UNE IDÉE POLÉMIQUE

La tradition chrétienne authentique est appliquée depuis toujours à *démarquer* sa conception de Dieu par rapport aux images de la

² *ETH.*, p. 201.

³ *Cf.*, ci-dessous, chap. II.

divinité cultivées dans le milieu ambiant. Pour appuyer notre thèse, voici, brièvement invoqués, quelques points de repère.

a) Dans l'Ancien Testament

On connaît bien l'exclusivisme de la foi israélite, qui ne tolère pas la présence, à côté de Yahvé, d'autres divinités dans l'adoration du peuple. Cet exclusivisme, il faut bien le voir, est fondé sur la perception d'une *différence qualitative* entre la foi due à Yahvé, Sauveur historique du peuple, et l'adoration qu'on voue d'ordinaire à une idole.

On le voit avec l'épisode du « veau d'or » d'Exode 32 : comme Moïse, le chef du peuple, tarde à redescendre de la « montagne sainte » avec la loi de l'alliance, le peuple décide de fabriquer une statue d'or pour adorer non pas quelque divinité égyptienne, mais bien Yahvé, le Dieu d'Israël (*cf.* v. 5) ; l'idole doit permettre de le rendre proche, d'en faire un dieu « qui marche visiblement à la tête du peuple », un dieu dont on puisse disposer et quémander les faveurs. Or c'est cette attitude, ce *mode d'adoration* qui est violemment combattu par Moïse et le yahvisme comme étant une trahison envers Dieu : contrairement aux divinités païennes, le Dieu d'Israël ne veut pas se laisser représenter ; il reste *caché*, souverainement indépendant de l'emprise des hommes, et c'est *ainsi* qu'il leur est propice.

Citons encore, entre autres passages, I Rois 18 : l'épisode des prophètes de Baal, dieu cananéen, opposés à Élie, champion du yahvisme, quant à savoir quel dieu va faire pleuvoir. Aux prophètes de Baal qui s'escriment à toutes sortes de cérémonies destinées à forcer la faveur de la divinité, Élie conseille « criez plus fort, c'est un dieu : il a des préoccupations, il a dû s'absenter, il a du chemin à faire, c'est peut-être qu'il dort et il faut qu'il se réveille ». (v. 27). On voit ici la vigueur de la polémique antithéiste de la foi d'Israël⁴.

b) Dans le Nouveau Testament

Le christianisme primitif a hérité de la notion polémique du Dieu biblique, et l'a modifiée en l'opposant aux figures captives de la

⁴ Incontestablement, la foi israélite a réalisé quelques opérations de démythologisation étonnantes à l'intérieur du cadre mythologique : *cf.* le texte de la création du monde de Genèse 1 à 2,4, où le soleil et la lune sont décrits non comme des divinités, mais comme des *lampes* (1,14ss). La foi en Dieu dé-divinise, sécularise toutes les choses du monde.

divinité dessinées tant par le judaïsme et le paganisme que par des modes de piété chrétienne dégénérée.

En racontant sans vergogne des paraboles telles que celle de l'*Ami importun* (Lc 11, 5-8) ou du *Juge inique* (Lc 18, 1-8), où Dieu est comparé à un bourgeois ensommeillé et de mauvaise humeur, ou à un homme de loi marron, le Jésus des évangiles s'est permis de prendre avec la figure divine des libertés humoristiques qui en disent long⁵ et qui contrastent fort avec la raideur de l'image pharisienne de Dieu.

Citons encore un texte étonnant tiré du Livre des Actes des apôtres (Ac. 17, 22-31) : le discours de 'Paul' (ici simple prête-nom de l'auteur du Livre des Actes) aux Athéniens. Dans le riche panthéon grec, 'Paul' choisit précisément la figure marginale du « dieu inconnu » pour parler du Dieu chrétien. Il y a là plus qu'un simple artifice rhétorique : contrairement aux divinités « connues » et célébrées dans des rites bien définis, le « dieu inconnu » de ces hommes « presque trop religieux » (v. 22) connote leur angoisse résiduelle, leur conscience de ne pas avoir réussi à cerner tout le divin dans leur système mythologique et rituel. C'est donc bien cette inquiétante figure, témoin de la finitude humaine, qui va pouvoir porter l'idée du Dieu chrétien qui « n'habite pas des temples construits par la main des hommes... et n'a besoin de rien » (vv. 24-25). Notons que jusque-là, 'Paul' rejoint la polémique stoïcienne et éclairée contre le polythéisme ; mais il va s'en distancer ensuite en énonçant un acte résolument mystérieux de ce Dieu inconnu : la résurrection de l'« homme qu'il a désigné »⁶.

c) Dans la tradition doctrinale de l'Église

Là aussi, bornons-nous à poser quelques jalons. En réponse à l'humaniste Erasme, qui spéculait sur les secrets de la volonté de Dieu afin de sauvegarder pour l'homme une fraction de libre arbitre, Luther écrit, dans son *De Servo Arbitrio* : « dans la mesure où Dieu se cache et ne veut pas être connu de nous, il ne nous concerne pas. (...) Laissons donc Dieu dans sa majesté et dans son essence : car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu caché, et lui-même ne l'a pas

⁵ Cf., l'ouvrage écrit avec beaucoup de bonheur par Louis Kretz, *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*, Olten, Walter, 1982.

⁶ Cf., sur ce point ci-dessous, section II.

voulu. Mais dans la mesure où il s'est incarné et révélé à nous par sa Parole, nous avons à nous occuper de lui »⁷.

De même, dans son *Institution de la Religion Chrétienne* écrite pour l'édification des Huguenots, Calvin écrit, touchant la connaissance « naturelle » que les hommes ont de Dieu : « Sitôt qu'en contemplant le monde nous avons goûté bien maigrement et à la légère quelque divinité, nous laissons là le vrai Dieu ; et, au lieu de lui, dressons nos songes et fantômes et dérobons à la fontaine de sagesse, de justice, bonté et vertu, la louange qui lui est due, pour la transporter çà et là »⁸.

Pascal, auquel H. Albert reproche, en partie à juste titre, de se livrer à une mauvaise apologétique, dit toutefois dans ses *Pensées* que, selon la religion chrétienne, « les hommes sont dans les ténèbres et l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché à leur connaissance, que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures, *Deus absconditus* »⁹.

Nous le verrons ci-dessous¹⁰, Kierkegaard travaille dans cette même ligne. Quant à la théologie moderne — citer ici les textes nous mènerait trop loin — si l'on peut lui faire le reproche de s'être acculée à une certaine misère pour avoir trop tourné le dos à la tradition rationaliste, on aurait tort de lui contester le mérite de poursuivre avec acharnement l'effort de démarcation de l'idée chrétienne de Dieu par rapport à la notion théiste courante.

2. NOTRE COMPRÉHENSION NATURELLE DE LA NOTION DE DIEU ET LE SENS DE LA POLÉMIQUE CHRÉTIENNE

L'affirmation que le vrai Dieu est inconnaissable, véhiculée par la tradition chrétienne, ne doit pas être entendue comme une thèse métaphysique, mais comme une affirmation polémique circonstancielle. S'il s'agissait d'une thèse métaphysique, elle se contredirait elle-même, car il faut bien connaître quelque chose de Dieu pour savoir qu'il est inconnaissable !

Aussi bien la tradition chrétienne, même dans sa version

⁷ M. LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1958, tome V, p. 110.

⁸ J. CALVIN, *op. cit.*, Genève, Labor et Fides, 1967, tome I, p. 31.

⁹ B. PASCAL, *Pensées*, Paris, Garnier, 1961, éd. Brunschvicg, p. 123, fragment 194.

¹⁰ Cf. § suivant.

réformée résolument hostile à la théologie naturelle classique du catholicisme, n'a-t-elle jamais contesté que l'homme possède une *précompréhension correcte* de la notion de Dieu. C'est chez Bultmann, dans l'article de *Glauben und Verstehen* intitulé « le problème de la 'théologie naturelle' »¹¹ que l'on trouve le meilleur exposé de la question. Lorsqu'on parle de Dieu (ou des dieux, ou du « divin ») dans les religions non chrétiennes ou dans les discours de l'athéisme, on le fait dans plusieurs sens possibles, qui peuvent toutefois se ramener à quatre noyaux de signification :

— On peut parler de Dieu comme les primitifs parlent du « mana » en désignant ainsi la ou les « puissances » tour à tour maléfiques et bénéfiques, dont l'homme cherche à se protéger et à tirer profit. C'est en quelque sorte le Dieu du désir, l'idée de la divinité qui révèle en l'homme une volonté de puissance qu'il n'arrive pas à imposer par lui-même. L'homme qui parle ainsi de Dieu (ou à Dieu) se comprend comme un être livré à ses désirs et à ses craintes, au mystère et à l'insécurité. Il fait appel à une Puissance supérieure pour s'en garantir et s'en rendre maître.

— On peut parler de Dieu comme certains philosophes qui cherchent en lui l'origine et l'unité du monde. C'est en ce sens qu'Albert parle surtout de Dieu, idée à laquelle il reconnaît une certaine valeur explicative dans le cadre de la *Weltanschauung* mythologique (aujourd'hui périmée). Toutefois, cette idée « théorique » de Dieu n'est pas destinée à satisfaire une simple curiosité intellectuelle. Elle révèle également le souci de l'homme dans sa vie, sa peur du chaos, son angoisse (à la fois attirance et répulsion) devant sa propre liberté, devant la contingence de l'avenir qui peut le surprendre à tout instant. C'est pour stabiliser ces préoccupations, et en quelque sorte y échapper, que l'homme construit une vision du monde théiste, ordrée et raisonnable.

— Dieu est encore revendiqué comme l'auteur et le garant de la loi morale, ou comme la voix de la conscience. De la sorte, l'homme montre qu'il cherche une instance capable de fonder et de justifier son comportement. Sa connotation morale de Dieu révèle le souci que lui cause l'exigence éthique : il sait qu'il a à répondre de lui-même, que la rencontre d'autrui dans l'instant exige de sa part une disponibilité dont il est peut-être incapable. En se figurant un Dieu

¹¹ Cf. R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, traduit de l'allemand, par A. Malet, Paris, Seuil, 1970, vol. I, pp. 328-349.

législateur, juge et clément, l'homme parvient à exprimer pour s'en délivrer son angoisse de la culpabilité.

— Enfin, il arrive que par protestation contre les notions précédentes, on caractérise Dieu comme l'Irrationnel, le Mystérieux, le Numineux. Dans cette acception théologique de type romantique, l'homme exprime son insatisfaction face à l'ordre des choses créé par sa maîtrise culturelle et technique. Derrière les triomphes de l'homo faber et sapiens, l'homme devine que le mystère et l'insécurité fondamentales de sa vie n'ont pas été vaincus, mais seulement refoulés. Par sa conception numineuse du divin, l'homme compte encore une fois se rendre maître du mystère et de l'insécurité qui le mettent en souci.

Eo résumé, du point de vue de la vérité subjective, nous pouvons dire ceci : les hommes se comprennent le plus souvent dans l'une des sphères esthétique ou éthique. En concevant Dieu, ils expriment la présence d'un élément étranger qui bouleverse sans cesse l'équilibre visé dans la sphère ; mais en même temps, ils tentent de maîtriser cet élément perturbateur en lui prêtant des traits esthétiques ou éthiques (la variété des figures mythologiques des dieux ; l'idée d'un Dieu législateur et vengeur, etc.).

Face à toutes ces acceptions de Dieu (ou du divin), la polémique chrétienne procède en deux temps. Dans un premier temps, elle se livre à une critique tout à fait parallèle à la critique feuerbachienne de la religion : dans les quatre types de compréhension qu'il a de Dieu, l'homme, estime-t-elle, hypostasie ses désirs et ses angoisses ; il se construit un « songe et fantôme » de Dieu qui confère une compensation illusoire à ses propres frustrations. Cette critique a un caractère indéniablement destructeur, comme le souligne Bultmann : « on ne dit par là en aucune façon que le Dieu visé est réel. On ne conclut pas de la visée à la réalité »¹². Nous pensons que ce n'est pas un hasard si, dans l'antiquité, les chrétiens ont été à plusieurs reprises taxés d'athéisme et punis pour ce « crime ». Nous pouvons dire en outre que conformément à son essence et dès ses origines, le christianisme a contesté et renié la fonction qu'Albert reconnaît à l'hypothèse Dieu dans le cadre de la Weltanschauung sociomorphe ! Ce n'est pas le Dieu de la foi chrétienne, mais le « songe et fantôme » édifié en lieu et place, qui a fonctionné naguère comme origine du cosmos et garant de la loi morale. Certes, le christianisme primitif a connu très tôt un processus de dégénérescence et laissé sa

¹² *Op. cit.*, p. 337.

conception de Dieu perdre son originalité et s'aligner sur celles des religiosités ambiantes ; avec l'ère constantinienne et l'édification de la chrétienté, ce processus a connu son paroxysme, et la symbolique chrétienne a absorbé presque totalement l'idéologie religieuse qu'elle était née pour combattre. Il n'empêche que le virus critique de l'idée chrétienne de Dieu s'est maintenu en veilleuse pour connaître de brusques résurgences, telles celle de la Réforme, et c'est de lui que se réclament les théologiens d'envergure.

Dans un second temps, la polémique chrétienne reconnaît que l'idéologie religieuse et ses quatre types de conception de Dieu recèlent une riche connaissance de soi de l'homme comme d'un être tourmenté par ses désirs et ses angoisses, par ses sentiments d'insécurité et de culpabilité, par ses inquiétudes face à l'avenir et à la perspective de son propre inachèvement, par la présence énigmatique des autres et du monde, par le mystère de la mort, etc. Or, en vertu du principe défini par Calvin au début de *l'Institution chrétienne* et commu à tous les théologiens de valeur : « la connaissance de Dieu et de nous sont choses conjointes », la polémique chrétienne affirme que ce savoir subjectif de l'homme recèle une visée ou une précompréhension correcte du Dieu de la foi chrétienne comme de l'être qui provoque son tourment et son inquiétude, en lui révélant sa dépendance et son inachèvement. Lorsque l'idéologie religieuse, avec tout son arsenal de concepts, de mythes, de rites et de célébrations vient fausser cette juste visée de Dieu et la revêtir du songe et fantôme édifié par l'homme pour se rassurer, la polémique chrétienne affirme que l'homme garde sa juste visée du Dieu-qui-le-questionne-dans-sa-vie et même temps qu'il la renie par la réponse qu'il apporte à ce questionnement. Comme le dit Bultmann : « La question n'est pas la réponse, bien que l'existence incroyante soit toujours soumise à la tentation de l'interpréter comme la réponse. Seule la foi peut dire : la question est la réponse, et en le disant, elle fait de la « théologie naturelle »¹³.

3. LA SIMPLE IDÉE DE L'EXISTENCE DE DIEU, OU : LE RELIGIEUX A

La *relevance* de la polémique chrétienne à propos de Dieu n'a pas encore été montrée. S'il fallait en rester au point où nous sommes, la critique feuerbachienne de Dieu serait préférable, parce

¹³ *Op. cit.*, p. 339.

qu'elle tire la conséquence ultime de sa destruction de l'idéologie religieuse : elle choisit l'option athée. Mais précisément, la théologie est disposée à montrer la relevance de son hypothèse : il existe un Dieu qui est « *Deus absconditus* », dieu caché qui se dérobe aux prises conceptuelles et religieuses de l'homme, en ce sens que toutes ces tentatives défigurent la visée juste que l'homme a de Dieu lorsqu'il y pense droitement. Dans le second volume de son *P.S.*, Kierkegaard s'est attaché à mettre cette hypothèse en valeur en montrant qu'elle définit une sphère existentielle originale, une classe d'équivalence de conceptions subjectives qu'il appelle « le pathétique » ou « le religieux A ».

D'emblée, une difficulté se présente : comment pourrait-on se rapporter à un Dieu caché, un Dieu dont on ne connaîtrait rien ? La polémique chrétienne elle-même ne tombe-t-elle pas sous son propre verdict, du moment qu'elle s'appuie elle aussi sur une certaine *conception* de Dieu pour mener à bien sa critique ? On se trouve ici, je crois, devant la même objection que le rationalisme critique lorsqu'on l'accuse de ne pas soumettre à l'examen critique... la théorie même de l'examen critique. Ses représentants répondent qu'au contraire ils sont tout à fait disposés à réviser la théorie critique s'il le faut. Parallèlement, la polémique chrétienne admet volontiers que sa conceptualité de Dieu est elle-même sujette à caution, et elle est prête à modifier celle-ci si elle devait desservir par trop son intention polémique.

Kierkegaard explicite le religieux A dans les termes suivants : il est « l'absolue rectitude (l'absolu respect) à l'égard du telos absolu traduite en action dans la transformation de l'existence »¹⁴. A l'aide de l'expression compliquée « telos (but) absolu », Kierkegaard désigne la félicité éternelle ou le souverain bien tel que le comprend celui qui ne l'a pas trouvé ni dans la sphère esthétique, ni dans les conceptions relevant de l'éthique, celui-là donc qui va rattacher ce souverain bien à l'idée de Dieu. On dira : l'homme religieux ou pathétique au sens de Kierkegaard 'sait' donc quelque chose de Dieu ; il 'sait' que Dieu est (dans son idée) le dispensateur du souverain bien. Certes ; mais, comme le veut la polémique chrétienne, il évite de définir positivement ce souverain bien — et par conséquent Dieu ; il ne le définit que négativement, comme étant tout autre chose que ce que les hommes appellent généralement le bien et qui les fait courir du matin au soir. Et plutôt que de spéculer sur l'iden-

¹⁴ *P.S.2*, p. 83.

tité de Dieu ou du souverain bien, il consacre sa vie à *rédupliquer*, à réfléchir dans son comportement même cette différence entre le bien absolu et les biens relatifs (richesse, bonheur, femme et enfants, satisfaction du devoir accompli, succès de recherche, etc.). La tâche consiste à pratiquer cette différence de telle sorte qu'on « se rapporte à la fois à son telos (but) absolu et au telos relatif — non en les conciliant, mais en se rapportant de façon absolue à son telos absolu, et de façon relative au telos relatif »¹⁵.

C'est dans ce sens aussi qu'il faut comprendre la remarque de Kierkegaard sur le païen et le bon chrétien, qui a fait tiquer H. Albert¹⁶ : quand un sujet de la chrétienté prie le « vrai Dieu » sans s'impliquer dans sa démarche, et quand un homme vivant en terre païenne prie avec toute la passion de l'infini prosterné devant la statue d'une idole, que se passe-t-il ? Eh bien, celui-ci « prie Dieu en vérité, tout en adorant une idole ; l'autre prie le vrai Dieu, mais non dans un esprit de vérité, et en vérité, il adore une idole »¹⁷. H. Albert objecte que dans ces conditions, on peut justifier n'importe quelle conception, même la plus arbitraire et la plus folle. Il nous semble que l'objection d'Albert tombe à faux : il n'a pas vu que le « païen » imaginé ici par Kierkegaard a dépassé dans sa croyance les caractères de la conception idolâtre (désir d'appropriation objective de la puissance divine par la mythologie, le magisme, etc.) et se présente comme un adepte du religieux A, ou pathétique : sa « statue » n'est plus que le symbole du telos absolu en vertu duquel il transforme toute son existence.

Il n'y a ni monachisme, ni quiétisme, ni aristocratie dans le religieux A. L'homme religieux qui se comprend de la façon définie par Kierkegaard ne quitte pas la vie ordinaire pour se faire moine : « il vit dans le monde fini, mais sans y mettre sa vie »¹⁸. Il connaît des joies esthétiques et met autant sinon plus d'ardeur que quiconque à sa tâche morale parmi les hommes, comme travailleur, mari, citoyen, etc. : « écouter le sommeil de la nuit, payer cher les heures du jour sans se ménager pour comprendre alors que tout cela est plaisanterie : cela c'est du sérieux »¹⁹, le sérieux du religieux A.

Cette conception de l'existence s'exprime encore par deux caractéristiques

¹⁵ P.S.2, p. 102.

¹⁶ Cf. *ETH.*, p. 216.

¹⁷ P.S.1, p. 187.

¹⁸ P.S.2, p. 104.

¹⁹ P.S.2, p. 161.

tères indélébiles : la *souffrance* et la *conscience de la faute*. Ces deux expériences vécues, qui surgissent du dehors et viennent détruire l'équilibre recherché par les hommes de la sphère esthétique (le malheur qui vient troubler la paix de l'immédiat) et de la sphère éthique (la culpabilité qui vient accabler l'homme scrupuleux), l'homme religieux les trouve intégrées à sa conception de la vie. La souffrance, causée habituellement par l'adversité contingente, devient ici l'index d'une souffrance essentielle, la conscience de « n'être rien et de ne pouvoir rien devant Dieu »²⁰. Le sentiment de culpabilité, qui vient d'ordinaire de quelque manquement, s'élargit ici dans la conscience qui habite l'individu de ne pas pouvoir faire jusqu'au bout le mouvement de la rectitude absolue envers le souverain bien : c'est ainsi que l'homme religieux évite de perdre son rapport avec le souverain bien dans une propre justice de type pharisien.

Une citation du P.S. nous permettra de poser la relevance subjective du religieux A : sa valeur par rapport à d'autres conceptions de la vie. « Plus un homme existe avec énergie, plus aussi il découvre le comique. » Tel est le principe général énoncé par Kierkegaard²¹. Une analogie permet de le comprendre : « il suffit pour s'en rendre compte d'avoir conçu un vaste plan en vue d'obtenir un certain résultat dans le monde. Si en effet on garde en soi sa résolution et vit uniquement pour elle, et si alors on va se mêler aux autres, le comique surgit — à condition toujours de se taire. Car la plupart n'out pas de vastes projets et leur langage est le plus souvent celui du bon sens terre à terre ou du pur immédiat »²². On se souvient que le comique est la catégorie critique par excellence de l'examen critique subjectif²³ ; est comique, et par conséquent en voie de falsification, une attitude subjective dont la pratique laisse apparaître une contradiction entre la définition que l'homme se donne et ce qu'il est fondamentalement destiné à devenir. Par rapport à une haute résolution, le bavardage des gens est comique, parce qu'il révèle qu'ils sont en train d'aliéner leur dignité humaine dans une insignifiance babillarde.

Mais voici la thèse propre de Kierkegaard : « la résolution de l'esprit religieux est la plus haute de toutes (...) ; et c'est pourquoi, plus que tout autre, l'esprit religieux doit découvrir le comique —

²⁰ P.S.2, p. 152.

²¹ P.S.2, p. 153.

²² *Ibid.*

²³ Cf., ci-dessus, partie III, chap. II, point C.

s'il est vraiment religieux ; sinon, il est lui-même comique »²⁴. Cette thèse ne nous paraît pas arbitraire : certes, il paraît comique qu'on définisse comme la plus haute de toutes justement la résolution qui anéantit l'homme devant Dieu ! Mais ce paradoxe apparent signifie que le religieux a le comique en lui-même. Le religieux affirme et manifeste qu'il existe une « contradiction » intérieure à l'existence même : l'on n'est jamais plus stupide que lorsqu'on se croit intelligent, jamais plus misérable que lorsqu'on s'estime grand, jamais plus loin de la vérité que lorsqu'on prétend la posséder, etc. ; dans tous ces cas, l'on a arrêté le devenir de l'existence sur un prétexte « avoir », et l'on a donc trahi l'existence. En s'alignant sur l'idée d'un Souverain bien qui n'est pas de ce monde, le mode de vie du religieux A parvient à traquer toutes ces possessions illusoire, en particulier celles qu'édifient les sphères esthétique et éthique, et il exprime semble-t-il assez bien la vérité de l'existence, en rendant compte de la « contradiction » qui la traverse.

Le religieux A est un moment ou un aspect (non spécifique) de la conception subjective chrétienne. Il peut aussi apparaître à titre de tendance dans toute culture religieuse, ou même dans la tradition philosophique : ainsi chez Socrate, ou par certains traits chez les sceptiques²⁵.

Il y a un texte du Nouveau Testament qui exprime avec une clarté particulière le moment du religieux A (tout en le rattachant à l'eschatologie chrétienne) : il s'agit d'1 Co 7, 29-31. « Voici ce que je dis, frères : le temps est écourté. Désormais, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe. » La particule 'comme si ne pas' exprime avec bonheur la façon dont le rapport à un telos absolu vient *relativiser* les occupations de l'ordre du fini.

4. L'IDÉE CHRÉTIENNE DE L'EXISTENCE DE DIEU OU : LE RELIGIEUX B

Il est une manière étourdie de présenter les loci (lieux) de la révélation chrétienne, jusqu'à en remplir des volumes entiers, qui dessert

²⁴ P.S.2, p. 153.

²⁵ Cf., ci-dessus, partie III, chap. II, fin du point B.

beaucoup la cause de leurs adeptes. Après avoir lancé comme un jet de vitriol la figure polémique du Deus absconditus, Dieu caché, dans le monde des doctrines, on voit les chrétiens développer un savoir quasi encyclopédique sur le Dieu trinitaire, sur la Création, la Chute, la Rédemption, la figure du Christ, le Saint-Esprit, l'Église, etc., qui semble bien venir contredire la sobriété pathétique du religieux A ! Le symbole des Apôtres lui-même, qui est une des plus brèves confessions de foi chrétiennes, se présente à cet égard comme un sac à dogmes bien rempli. D'ailleurs, aux yeux de l'Islam, le christianisme passe pour un monothéisme pas très conséquent : au lieu de poser simplement la figure du Dieu unique, voilà qu'il en rajoute et se paganise ; c'est aussi, soit dit en passant, ce que déplore la religiosité laïque de la majorité de nos contemporains vivant en terre chrétienne : « d'accord pour qu'on affirme l'existence de Dieu, mais quant à avaler *tout ce que* la Bible en raconte... »

Reconnaissons-le : il nous faut faire droit à ces objections : si la « révélation de Dieu » (en Jésus-Christ, etc.) avait la prétention de lever le secret du Deus absconditus, elle devrait être dépréciée comme un retour aux paganisme, et il faudrait lui préférer la sobriété du religieux A comme expression du « vrai Dieu ». Nul doute que nombre de manifestations de l'adoration chrétienne d'hier et d'aujourd'hui ne tombent sous le coup de ce jugement.

Nous dirons donc : il n'y a de « révélation de Dieu » authentique que celle qui vient renforcer ou radicaliser l'absconditas Dei, le caractère caché de Dieu ; et tel est bien le sens d'origine de la révélation chrétienne. Kierkegaard souligne constamment ce caractère par des formules lapidaires et abstraites (tant qu'on ne s'est pas attelé à la tâche de les rédupliquer) : le christianisme est le « paradoxe absolu », l'« Éternel dans le temps » (*P.S.*, *pasim*). « Le paradoxe consiste essentiellement en ce que Dieu, l'Éternel, a paru dans le temps comme un homme particulier »²⁶. Dans les *Miettes*, Kierkegaard affirme qu'un simple Nota Bene de l'histoire aurait pu remplacer les 27 livres du Nouveau Testament : « Même si la génération contemporaine n'avait rien laissé d'autre que ces mots : 'Nous avons cru qu'en telle année le dieu s'est montré sous l'humble forme d'un serviteur, a vécu et a enseigné parmi nous, puis est mort' ce serait plus que suffisant »²⁷. Pour éviter toute connotation anthropomorphiste, Kierkegaard fait même un pas de plus dans le dépouillement

²⁶ *P.S.*, p. 275.

²⁷ *M.P.*, p. 97.

de l'expression. Ayant défini Dieu comme « la chose inconnue », dans un intéressant passage des *Miettes*²⁸, il précise dans une remarque du *P.S.* que « le christianisme (...) dissipe comme une illusion une possibilité (sc. de se rapporter par soi-même au Dieu inconnu), fait une réalité — c'est le paradoxe — non de ce qui tombe directement sous les sens comme chose étrangère ou insolite, mais de ce qui, connu en apparence (sc. la parole d'un homme comme les autres, Jésus de Nazareth) n'en est pas moins absolument étranger »²⁹.

Ainsi, on peut présenter l'hypothèse chrétienne que Kierkegaard nomme « le religieux B » (ou : dialectique) dans le *P.S.*³⁰, dans les termes suivants : 'il existe un Dieu, qui est le telos absolu, ou le souverain bien, auquel renvoie l'incomplétude de l'homme et de ses biens relatifs, comme à une chose inconnue ; et maintenant cette chose inconnue se laisse rencontrer comme la chose en apparence la plus banale et la mieux connue, la figure d'un homme particulier'.

Ainsi complétée, l'hypothèse Dieu voit son impact polémique non se tempérer, mais au contraire se renforcer et se radicaliser. Au fond, le religieux A, (dans la mesure où on le considère comme doctrine per se et non comme élément de la doctrine chrétienne) en 'savait' encore trop sur Dieu. En se réfléchissant dans sa différence par rapport au souverain bien (Dieu caché, ou chose inconnue), l'homme pathétique envisageait encore à partir de lui-même sa différence avec Dieu. La « chose inconnue », l'idée du Dieu caché, c'est encore lui qui la concevait à partir de son contexte et de sa problématique. Malgré son effort de rectitude, il laissait encore le désir être le père de sa pensée : il gardait un noyau d'approche mythologique (donc esthétique ou éthique) de Dieu. Si maintenant on lui dit que le rapport au Dieu inconnu est à chercher dans les vestiges de l'existence historique d'un homme particulier (Jésus de Nazareth), voilà qui détruit sa prétention de se rapporter par lui-même à Dieu, et que s'ouvre devant lui une nouvelle dimension du gouffre de l'inconnu. Folie ? Absurdité ? Non-sens ? Arbitraire ? Paradoxe logique ? Non point (même s'il arrive aux chrétiens, en particulier à Kierkegaard, d'user de ces expressions pour expliquer le choc de la révélation chrétienne à une génération qui a tendance à l'oublier) : le

²⁸ *Op. cit.*, pp. 38-44.

²⁹ *P.S.2*, p.261.

³⁰ *Cf. P.S.2*, pp. 243-266.

« paradoxe » chrétien est le prolongement ultime, surprenant il est vrai, de la logique du concept du Dieu caché.

Ce prolongement, explicité dans sa dimension subjective, définit *l'hypothèse du péché*, terrifiante par sa virulence. En voici la définition : « simplement pour savoir que le Dieu est différent (sc. de lui, l'homme soucieux, incomplet et besognant dans le relatif) l'homme a besoin du dieu »³¹, du dieu qui se révèle sous la forme paradoxale que nous avons dite. Cela implique que l'homme se trouve dans un état d'égarement fondamental qui marque toutes les conceptions esthétiques et éthiques de la vie, et qui culmine dans l'échec de sa tentative la plus honnête de définir Dieu et de se définir dans sa différence par rapport à Dieu (le religieux A). « Quelle est alors la différence ? (...) La différence, la différence absolue doit être imputée à l'homme lui-même »³². Cette différence, c'est que la raison humaine « s'est approchée du dieu aussi près que possible, et elle en est pourtant aussi éloignée »³³. Voici donc la pointe de l'hypothèse du péché : l'homme produit sans cesse une distance par rapport à Dieu ; tout ce qu'il fait est marqué et vicié par l'intention première (et peut-être inconsciente) de se-tenir-loin-de-Dieu ; il fuit Dieu en procédant à la mainmise sur la « chose inconnue » dont il fait une idole ; mais en manquant son rapport avec Dieu il se manque aussi lui-même, édifiant ainsi une idole d'homme en lieu et place du sujet qu'il est et est appelé à devenir ; il réside donc, comme dit Kierkegaard, dans la non-vérité subjective ; et si l'on admet qu'il reste pourtant ce sujet qu'il ne veut pas être devant ce Dieu qu'il fuit, on peut dire qu'il vit un désespoir sans issue à son niveau.

Mais à son niveau seulement. En effet, l'hypothèse du péché est solidaire de *l'hypothèse de l'irruption de la grâce et du règne de l'amour*, que nous allons maintenant brièvement évoquer. Il existe, dans le cadre de l'hypothèse chrétienne de Dieu, un message historique qui passe pour la révélation du Dieu éternel dans le temps ; cette parole, avons-nous dit, accuse l'homme de péché en désavouant la connaissance qu'il pensait avoir de Dieu. Tout se joue désormais dans l'espace tendu entre la parole de l'individu censé révéler Dieu et son auditeur. Si ce dernier ne veut décidément pas reconnaître Dieu dans la parole issue de Jésus qui le met en cause, aux yeux de

³¹ *M.P.*, p. 45.

³² *Ibid.*

³³ *M.P.*, p. 44.

Dieu (si cette notion est maintenue !) il confirme son péché en le niant, car il est essentiel au péché de vouloir se dissimuler à lui-même derrière toutes sortes de bonnes raisons. En revanche, s'il en vient à reconnaître que c'est Dieu qui le dévoile dans la parole accusatrice de Jésus, il confirme sans doute son péché en l'avouant, abdique toute bonne raison et se reconuait vaincu. Mais en même temps et de ce fait même, il voit son péché aboli et pardonné, *puisqu'il se voit désormais comme Dieu le voit*, et est enfin reuéré dans une relation juste avec lui. La parole d'accusation de Dieu est donc eo même temps parole de pardon, soo verdict est la justification de l'impie, sa sentence une fois reconue est un acte de grâce.

Selon notre hypothèse, l'homme qui s'engage dans cette relation reçoit une nouvelle compréhension de lui-même, de son passé et de son avenir ; on l'appelle la foi. Comme il s'agit (toujours selon notre hypothèse) d'une possibilité qui n'était pas contenue dans la panoplie des conceptions subjectives disponibles dans l'environnement de l'individu, puisqu'elle s'établit sur les cendres de celles-ci, la théologie la qualifie d'« eschatologique » (ultime), ou dit, dans les termes de Kierkegaard, qu'elle est l'ostant d'une nouvelle naissance de l'individu. Mais comment définir ce bouleversement ? Qu'est-ce qui a changé concrètement pour le sujet ?

En fait, tout tient dans la compréhension ou l'aveu par l'homme de son péché. Par là il découvre qu'une intentionnalité étrangère habitait et faussait tous ses actes, toutes ses démarches : le besoin de s'en tirer sans Dieu, le vœu de se garantir lui-même sa béatitude éternelle, le désir d'autojustification. Dieu, le monde et les autres étaient devenus de simples moyens au service de ce désir. Avouer son péché, se déclarer perdant en faisant confiance à la parole qui le dévoile, revient pour l'individu à ne plus faire corps avec cette intentionnalité étrangère. Devant lui s'ouvre le champ d'une liberté toute nouvelle, où il peut enfin agir, non pour se garantir, mais pour réaliser dans une pleine vigilance critique le bien contenu dans l'idée des actes qu'il projette. Dans l'évènement de pardon est de même levée l'hypothèque qui pesait sur les relations avec les autres : le message chrétien pose à la fois l'exigence et la possibilité de relations fondées sur l'amour d'autrui. On peut aussi l'exprimer de façon suivante : le bouleversement subi par l'individu lui apprend à découvrir dans toute autre homme la figure du *prochain*, uoe dimension jusqu'ici voilée par la virulence du péché, qui faisait d'autrui un moyen. La révélation du prochain à aimer est tout aussi paradoxale que la révélation de Dieu, dont elle est d'ailleurs le prolongement — raison

pour laquelle on peut parler du christianisme comme de l'hypothèse de l'irruption du régime de l'amour.

Expliquons ce point en montrant son originalité par rapport au religieux A. Là, l'homme pratiquait son juste rapport au Dieu souverain et caché en relativisant tous ses engagements dans le monde fini, c'est-à-dire en se tenant sur la *réserve*. Mais avec l'hypothèse chrétienne du Dieu caché manifesté dans la banalité d'un homme souffrant, l'homme doit aussi pratiquer son rapport à Dieu en en découvrant la manifestation... dans la banalité de son prochain souffrant, c'est-à-dire en se tenant dans l'exigence de l'*amour*. Comme le dit I Jn, montrant bien que l'hypothèse chrétienne ne débouche pas sur une nouvelle gnose : « Dieu est amour ; qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. (...) Si quelqu'un dit : 'j'aime Dieu', et qu'il baise son frère, c'est un menteur » (I Jn 4, 16 b. 20 a.). Précisons encore que l'exigence chrétienne de l'amour ne justifie aucune politique sacramentelle, pratique justement dénoncée par Albert dans son *Traktat* : aucun programme d'action sociale ou interpersonnelle ne peut se réclamer directement de l'exigence chrétienne de l'amour ; l'homme ne perçoit celle-ci que dans la mesure où il se soumet au choc de la révélation qui vient bouleverser son univers de péché, et c'est là un événement qui doit être constamment redoublé, réapproprié dans l'existence. Ainsi, le surgissement du prochain à aimer est aussi imprévisible et imprescriptible que l'a été la révélation de Dieu ; se tenir dans la disponibilité envers l'avenir que lui ouvre la révélation, telle est la condition pour que l'homme puisse découvrir l'appel du prochain et y répondre de manière adéquate.

Point B. *Le choc en retour de cette hypothèse sur le rationalisme critique*

Nous n'avons pas, il s'en faut, exposé tous les points de la doctrine chrétienne. Nous avons négligé en particulier les problèmes de l'ancrage historique de la « révélation » et du statut de l'Église, que nous aborderons ci-dessous, dans la II^e section. Toutefois, les éléments dont nous disposons suffisent à défendre la relevance de l'hypothèse chrétienne dans le cadre de la problématique rationaliste et critique.

Dans son libelle contre Küng, Albert accuse le théologien d'avoir

fait usage d'un raisonnement circulaire ou tautologique pour défendre la croyance chrétienne : d'un côté, il a défini une croyance capable de voler au secours des « besoins » de l'homme, et de l'autre il a défini en l'homme des besoins susceptibles de justifier le recours à une entité divine : pas étonnant dans ce cas que le christianisme apparaisse comme fonctionnel ! Dans ce cas, comme le dit Albert, « le désir » a été « le père de la pensée »³⁴ ; on a là, bien sûr, un exemple caractéristique de la stratégie d'immunisation.

Nous croyons qu'il n'en est pas de même de l'hypothèse chrétienne telle que nous l'avons formulée. Nous croyons trouver chez Albert lui-même la position du problème auquel l'hypothèse chrétienne prétend fournir la réponse la plus pertinente. Il s'agit du problème subjectif de l'angoisse et de ses causes. Il est évoqué dans deux passages du *Traktat* : « c'est avant tout la dominance d'expériences de l'angoisse qui semble favoriser la tendance à construire des systèmes de convictions fermés et à dogmatiser des parties essentielles de ces systèmes »³⁵. « Des systèmes de croyances institutionnalisés qui fonctionnent de cette manière (sc. autoritaire) sont, comme nous le savons aujourd'hui, fondés sur l'exploitation de l'angoisse humaine, une angoisse qui est en partie produite par les méthodes du système lui-même »³⁶.

Ainsi posé, le problème n'a pas été traité par Albert au niveau du *Traktat*. Ebeling interprète ce silence comme une lacune essentielle du rationalisme critique, alors que la foi, elle, réussit à combler cette lacune grâce à la « certitude de conscience » qu'elle confère au croyant³⁷. Nous pensons que l'argumentation *e silentio* d'Ebeling est excessive, comme le fait remarquer Albert : le fait de ne pas avoir traité un problème, fût-il important, n'est pas le signe d'une incapacité congénitale du rationalisme critique à traiter ce problème.

Certes. Il nous faut argumenter de manière positive. Considérons donc la question « à laquelle », comme le dit Ebeling dans la thèse 68, « nous conduit déjà à la simple idée de l'incertitude permanente postulée par le rationalisme critique, car on doit se demander comment celle-ci peut bien être vécue »³⁸, sans que l'angoisse vienne

³⁴ *ETH.*, p. 113.

³⁵ *TKV.*, p. 93.

³⁶ *TKV.*, p. 100.

³⁷ *Cf.*, ci-dessus, partie II, chap. IV, point C.

³⁸ *KR ?*, p. 111.

affoler la volonté humaine et la conduire à édifier un système de certitudes 'dogmatiques'.

L'hypothèse chrétienne apporte à cette question la réponse suivante : la virulence de l'angoisse, qui conduit les hommes à édifier des systèmes idéologiques et politiques autoritaires, a sa cause initiale dans leur état de *pécheurs*. Même s'ils ne sont pas explicitement religieux, les systèmes idéologiques et politiques autoritaires remplissent la fonction de l'idolâtrie : de même que le païen a coutume de fuir le vrai Dieu qui l'assigne à son angoisse et à son incomplétude, en construisant un songe et fantôme de divinité correspondant à ses désirs, de même l'homme moderne, angoissé par la vie et le monde actuels qui lui paraissent privés de sens, est tenté de fuir son incertitude (et le Dieu inconnu qui le rencontre par là) en se soumettant aux systèmes autoritaires de pensée et d'action.

Cette explication dans le sens de l'hypothèse chrétienne a un corollaire : l'homme ne peut pas connaître la cause initiale de son angoisse, le péché, car il doit l'apprendre de la parole du dieu ; mais il peut avoir conscience qu'il vit une situation insatisfaisante et comprendre ce qu'il faudrait changer pour parvenir à une meilleure compréhension des choses ; en particulier, il peut arriver à comprendre que l'édification de systèmes autoritaires (qui sont en fait des doctrines esthétiques ou éthiques de la vie, durcies et munies d'un prolongement socio-politique) est une mauvaise solution et que la seule solution valable consiste à accepter de vivre dans une incertitude permanente sous la dure discipline de l'examen critique. Seulement, il est persuadé que cette possibilité théorique est réellement à sa disposition ; l'ornière des systèmes autoritaires lui paraît un chemin évitable : il suffit de *vouloir* en changer pour pouvoir jouir des fruits de la lucidité critique. Pour l'hypothèse chrétienne au contraire, il y a là une impossibilité de fait. Le ver est dans le fruit : si le travail de la raison critique creuse le monde et le vide des points d'appuis qu'il fournissait aux hommes en mal de certitude, il faut s'attendre à ce que ceux-ci se mettent à chercher à tout prix un objet de substitution pour leur besoin de certitude, et s'ils n'en trouvent plus, ils risquent de se rabattre sur le travail même de la raison critique et d'abriter leur tendance au dogmatisme, remède à leur angoisse, derrière la façade d'un criticisme baute-ment proclamé. Bref, dans l'optique chrétienne, seule la *foi* reçoit l'ouverture d'avenir qui permet de vivre l'incertitude permanente réclamée par la raison, et de maîtriser la virulence du péché et de

ses conséquences, l'angoisse et l'inclination subjective au dogmatisme³⁹.

Explicitons la teneur polémique de cette hypothèse à l'endroit du rationalisme critique : au début du présent travail⁴⁰, nous avons émis trois hypothèses concernant la portée du rationalisme critique : 1) l'hypothèse maximaliste, qui fait du rationalisme critique une doctrine au sens plein du terme, une « *Lebensweise* » subjective attachée à la reduplication constante de l'exigence critique dans l'existence, une variante du scepticisme existentiel ; 2) l'hypothèse minimaliste, selon laquelle il ne faut voir dans le rationalisme critique qu'une méthodologie formelle, une sorte de grammaire du processus de solution des problèmes, applicable à tous les domaines, mais subjectivement neutre ; enfin 3) l'hypothèse « oscillatoire » qui voit le rationalisme critique flotter entre les deux premières et donc lui impute un statut de non-vérité subjective.

L'hypothèse chrétienne soupçonne fortement le rationalisme critique albertien d'être du type oscillatoire (3). En réponse à Ebeling, Albert a surtout présenté sa conception comme une exigence formelle (2) ; par ailleurs, il a insisté sur la teneur éthique, la valeur morale de l'attitude critique (1). Mais il faut bien voir qu'aux termes de (1), l'exigence éthique du faillibilisme est telle qu'il n'est pas sûr qu'il ait jamais existé un seul vrai faillibiliste, c'est-à-dire un homme disposé à remettre en cause *toutes* ses convictions et vivant *constamment* dans cette tension. Or, loin de prendre au sérieux cette possibilité, Albert atteste l'existence du faillibilisme comme un fait non problématique, puisqu'il existe une tradition de l'*Aufklärung* qu'il suffit de poursuivre, une tradition scientifique qui montre qu'on a incontestablement fait des progrès dans la connaissance au cours de l'histoire, une méthodologie critique qu'il suffit d'appliquer dans d'autres domaines, et des institutions libérales et démocratiques qu'il s'agit simplement de défendre et de développer⁴¹. Car enfin ! Les grands travaux de la raison critique sont là, et ils ont incontestablement marqué des points. La *Weltanschauung* sociomorphe est objectivement dépassée. On ne reviendra plus en arrière, etc. Or, quelle est la conception subjective implicite qui permet ce passage de (1) à (2), sinon la foi au progrès issue du rationalisme 'dogmatique' des

³⁹ Cette hypothèse est parfaitement discutable et falsifiable dans le cadre d'un débat interdoctrinal : cf. ci-dessous, chap. II.

⁴⁰ Cf., ci-dessus, partie I, chap. II, point A.

⁴¹ Cf. (2).

Lumières ? Dans *KR?*, Ebeling a eu raison de mettre en cause la confiance en soi (*Zuversicht*) du rationalisme critique. Mais faute d'avoir thématiqué le domaine de la subjectivité, Ebeling n'a pas pu justifier sa critique, et Albert a pu repasser de (2) à (1), en rétorquant que comme faillibiliste conséquent, il ne partageait nullement le mythe du progrès.

En vertu de notre hypothèse, nous dirons donc : la tendance 'dogmatique' de l'homme, manifestation de son « péché » (sa tendance à se construire des absolus de remplacement parce qu'il fuit le vrai Dieu qui le rencontre au cœur de son angoisse), n'est nullement absente du rationalisme albertien ; elle s'y manifeste comme foi naïve au progrès tout en se dissimulant derrière une proclamation de faillibilisme conséquent ; elle peut y sévir avec une virulence d'autant plus grande qu'elle s'ignore derrière les rigueurs d'un travail anti-'dogmatique' par ailleurs tout à fait remarquable et de grande valeur.

CHAPITRE II

LA FOI CHRÉTIENNE DEVANT LE FORUM DE LA RAISON CRITIQUE : LA QUESTION OBJECTIVE

Point A. *Position du problème*

S'il est vrai que l'hypothèse Dieu a d'abord une fonction explicative et un sens polémique dans l'ordre de la subjectivité, il nous faut maintenant entrer sur le terrain que nous assigne le rationalisme critique et honorer notre hypothèse métalogique¹ : si le christianisme n'est pas une illusion pieuse, il doit avoir aussi quelque chose à dire dans l'ordre de la connaissance objective.

Remémorons-nous l'objection fondamentale d'Albert : « On ne peut plus maintenir aujourd'hui de thèses d'existence métaphysiques telles que celles qui sont liées à la foi en Dieu que si on les isole suffisamment du reste de notre savoir, de telle sorte qu'elles ne jouent plus aucun rôle d'explication et perdent leur ancrage dans notre conception d'ensemble de la réalité »².

Nous croyons pouvoir relever le défi. A notre avis, il est possible (et même nécessaire et urgent) de rendre compte de l'hypothèse Dieu en montrant qu'il en découle des facteurs qui interviennent dans des domaines tels que la connaissance, l'éthique, la politique ou le droit.

Comme l'a très bien vu Albert, la théologie moderne s'est décerné un peu trop vite un certificat de propreté et d'honnêteté intellectuelle face à la science. Pour respecter le principe de con-

¹ Cette hypothèse énonce que toute conception subjective explicite comprend une face objective implicite qui peut être mise en évidence, et vice versa : cf., ci-dessus, partie III, chap. I, point B, § 3.

² *Eth.*, p. 179.

gruence, elle a cru qu'il suffisait de séparer nettement l'objectivité et la subjectivité, en limitant à cette dernière le champ d'action du Dieu « non objectivable », et en livrant l'objectivité aux procédures agnostiques qui avaient édifié une image du monde d'où Dieu était absent. Elle voyait elle-même qu'elle payait fort cher ce certificat de propriété intellectuelle, forcée qu'elle était de se déclarer incompétente dans les domaines du monde où les hommes de ce temps ont la plupart de leurs enjeux. C'est d'ailleurs cet effet de peau de chagrin qui a amené la réaction (fort contestable dans sa réalisation, comme l'a montré Albert) de la théologie sociale et politique. Mais nous pouvons dire maintenant que le prix payé par la théologie post-kantienne pour sauvegarder sa dignité intellectuelle a été beaucoup trop élevé, car elle n'a rien réussi à sauver du tout ! Sa dichotomie entre l'ordre théologique (non objectivable) et l'ordre séculier (objectivable) ne respecte nullement le principe de congruence, du moins dans l'optique de l'examen critique.

Il n'y a pour la théologie qu'une seule façon de respecter le principe de congruence : c'est de montrer que et comment l'hypothèse Dieu intervient à titre de possibilité dynamisante dans le domaine de la connaissance et dans le cadre de l'image moderne du monde³.

³ Dans sa dissertation primée, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1980, Heinzpeter HEMPELMANN imagine pour la théologie une issue différente. Pour l'essentiel, il s'appuie sur les travaux de Thomas S. KUHN (cf. en particulier *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago/London, 1962), lequel met en évidence, à la base du développement des connaissances scientifiques, un processus discontinu et irrationnel fait de paliers successifs entrecoupés de révolutions. A chaque palier — en période de « science normale » — un cadre théorique général est en place, autorisant une interprétation totale de la réalité, et guidant le travail de l'ensemble de la communauté scientifique : Kuhn appelle un tel cadre un « paradigme », et affirme que le mécanisme critique de la falsification ne fonctionne qu'à l'intérieur d'un même paradigme. En période révolutionnaire par contre, d'autres paradigmes apparaissent, incommensurables avec le premier, et des clans rivaux se forment entre les chercheurs, jusqu'au moment où un paradigme prend le meilleur sur les autres, etc. Profitant de cette conception qui fait la part belle à la discontinuité, Hempelmann interprète la théologie ainsi que la foi chrétienne comme un *paradigme alternatif*, qui considère le monde comme le théâtre de la manifestation de la justice de Dieu. Dans cette optique, le fait que les assertions de la foi exigent une « conversion radicale » de leurs destinataires, et qu'elles ne soient pas accessibles à une discussion rationnelle dans le cadre de l'examen critique cesse de faire problème.

Nous ne pouvons malheureusement pas suivre Hempelmann, qui ne réussit à « sauver » la théologie qu'au prix d'un retour massif du *relativisme* en philosophie des sciences. (Cf. aussi la réponse très ferme d'ALBERT à Hempelmann, in *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr, Tübingen, 1982, pp. 134-142). Il

Mais une telle pratique ne nous ramène-t-elle pas au statut prékantien et aux prétentions dépassées de la métaphysique et de la théologie naturelle de type classique ? Nous ne le pensons pas, et nous allons tenter de nous justifier en posant quelques timides jalons de cette « théologie naturelle » d'un genre nouveau.

Point B. *Élément plaidant pour la relevance objective de l'hypothèse Dieu*

1. LE DOMAINE DE LA CONNAISSANCE

Nous allons reprendre, pour la faire fructifier dans notre problématique, la définition de Dieu tentée par Kierkegaard dans les *Miettes* sous le titre « le paradoxe absolu, une fantaisie métaphysique ». « Nous savons donc ce qu'est l'homme (...); mais alors s'arrête la raison — comme Socrate s'arrêtait; maintenant, en effet, s'éveille pour la raison la passion du paradoxe, passion où elle veut un obstacle et où, sans bien s'en rendre compte, elle veut sa propre ruine. (...) Ce paradoxe vaguement soupçonné de la raison réagit sur l'homme et sur la connaissance qu'il a de lui-même, de sorte que lui, qui croyait se connaître, ne sait plus très bien »⁴ ce qu'il est.

Admettons pour le moment que quelqu'un qui fait fonctionner sa raison puisse tout à coup avoir la fantaisie de vouloir penser quelque chose d'impensable (nous tenterons plus loin de justifier cette gageure). Poursuivons la citation. « Mais quelle est donc cette chose inconnue à laquelle se heurte la raison dans sa passion du paradoxe et qui trouble même la connaissance que l'homme a de lui-même ? C'est la chose inconnue. Pourtant, ce n'est pas quelque homme, pour autant que l'homme connaisse son semblable, ni quelque autre chose dont il est informé. Appelons donc cette chose inconnue *le dieu*. Ce n'est là qu'un nom que nous donnons à cette chose »⁵.

se peut que l'analyse de Kuhn soit une bonne description historique du développement scientifique, mais elle laisse entier le problème de la vérité, ou de la légitimité des différents cadres théoriques analysés, y compris les fameux « paradigmes ». Et c'est précisément cette question de la légitimité que le rationalisme critique pose à la théologie.

⁴ *M.P.*, p. 37.

⁵ *M.P.*, p. 38.

Cette chose existe-t-elle de fait ? On peut en douter doublement ; d'une part, il s'agit d'une fantaisie avouée, et à ce titre, elle peut fort bien ne pas correspondre à un objet réel ; de plus, cette fantaisie est paradoxale, puisqu'il s'agit d'un objet inconnaissable qu'on veut pourtant connaître : or qu'est-ce qu'une chose par principe inconnaissable, sinon une chose qui n'existe pas ?

« La raison ne va pas plus loin ; cependant, en sa paradoxie, elle ne peut laisser d'en venir à ce point et de s'en occuper. (...) (Elle a) conçu la chose inconnue comme limite ; mais la limite est justement le tourment de la passion dont elle est aussi le stimulant »⁶.

Le propos de Kierkegaard paraît si « fantaisiste » qu'on est tenté d'y voir un babil sans valeur. Nous estimons au contraire que ce propos est doué d'une grande portée heuristique et épistémologique : la fantaisie métaphysique exposée ci-dessus n'est autre que l'hypothèse Dieu profilée dans sa relevance pour la recherche et la conception de la connaissance.

Précisons d'abord le niveau où elle intervient. La science est un édifice comprenant au moins trois niveaux de langage : il y a tout d'abord le langage *méthodique* de l'analyse d'un domaine d'objets, langage fait de la construction et de la critique d'hypothèses relevantes dans le domaine ; à un second niveau, un langage *méthodologique* discute de manière critique quelles doivent être les articulations méthodiques du langage de telle ou telle science ; un troisième niveau, dit *épistémologique*, est chargé de discuter les options méthodologiques pour sélectionner et défendre les plus fructueuses. Lorsqu'on effectue une critique des idéologies ou qu'on assume une conception de la raison, on fait de l'épistémologie.

Le rationalisme critique est un système épistémologique précis, caractérisé comme on l'a vu par son exigence critique et *heuristique* (une hypothèse doit être évaluée en fonction de son degré de performance explicative pour la connaissance du réel) et par son optique faillibiliste (la raison progresse par tâtonnements, essais, erreurs et correction de ses erreurs). Mais dans ce système, que nous reconnaissons personnellement comme le meilleur et le plus performant, quelle est la visée ultime ? Quel est l'idéal poursuivi ? Quel est l'aboutissement vers lequel on invite les hommes à marcher — tout en les avertissant qu'ils risquent de ne pas l'atteindre dans un avenir prévisible (1) ?

L'idéal impliqué par le rationalisme critique, l'idée directrice de

⁶ M.P., p. 43.

sa passion de recherche serait-elle *celle d'un monde complètement expliqué*, d'un processus de solution des problèmes parfaitement maîtrisé ? Ce pourrait être le cas sans qu'il y ait contradiction avec le mécanisme critique et faillibiliste : le rationaliste critique peut rester faillibiliste et avoir en point de mire l'état ultime d'un monde totalement dévoilé et maîtrisé, *pourvu qu'il n'identifie jamais* l'état actuel de nos connaissances avec cette utopie de l'idée directrice. Nous pensons que l'idéal utopique d'un monde complètement expliqué est bien l'idée directrice implicite du rationalisme critique, du moins dans sa version albertienne. Nous croyons d'ailleurs que c'est cette idée qui est responsable de l'oscillation du système, considéré comme doctrine, entre deux conceptions de la subjectivité⁷.

Cette idée directrice nous paraît insatisfaisante⁸, et nous pensons lui avoir trouvé une alternative relevante : la fantaisie métaphysique évoquée par Kierkegaard. Selon cette optique, *l'idée directrice qui convient à la passion de la recherche critique doit être la volonté de se heurter à la chose inconnue*, ou en d'autres termes *le désir de connaître (le) Dieu (inconnu)*. Cela paraît étonnant, et pourtant : Kierkegaard donne de cette figure de la raison passionnée par la chose inconnue une analogie qui nous la rend familière, l'analogie de l'amour : l'homme qui s'aime lui-même voit tout à coup s'éveiller sa passion (d'amour propre) sous la forme de l'amour qu'il porte à quelqu'un d'autre. On pourrait dire de même que dans l'authentique appétit de connaître, il y a quelque chose du mythe de Don Juan : la part d'inconnu qu'il y a dans le monde éveille en l'homme la passion de la connaissance, qui se promet de réduire le secret qui la défie, de même que le célèbre séducteur s'employait à réduire à sa merci les femmes que sa passion lui faisait courtiser ; mais sitôt qu'il était parvenu à ses fins avec l'une d'entre elles, il la délaissait pour reporter sa passion sur une nouvelle inconnue. De même, l'appétit de la connaissance ne saurait se satisfaire d'avoir expliqué de manière « relevante » quelques secrets de l'univers : une nouvelle part d'inconnu va le fasciner et lui donner la force aussi bien de cri-

⁷ Cf., ci-dessus, chap. I, point C.

⁸ Nous l'affirmons non seulement pour la raison strictement subjective (oscillation du système ou tant que doctrine) évoquée ci-dessus, mais encore pour des raisons à caractère objectif que nous dénommerons plus bas des « tentatives de maîtrise sur la chose inconnue » et qui consistent en ce que le chercheur dans son travail critique ne songe plus qu'à des alternatives situées dans un même cadre ou sur un même terrain que les conceptions reçues.

tiquer le savoir reçu que de faire travailler sa fantaisie et son imagination à la production de nouvelles alternatives.

Nous émettons donc l'hypothèse épistémologique suivante : seule l'idée directrice de la passion pour la chose inconnue (« le dieu ») peut donner au travail de recherche critique la motivation suffisante et le préserver à la longue des crispations 'dogmatiques' et de la dégradation dans la forme de la raison instrumentale et technicienne ; elle est la source de l'enthousiasme nécessaire au maotieo de la résolution éthique du rationalisme critique.

Pourquoi appeler 'Dieu' ou 'le dieu' la chose inconnue ? On a caractérisé l'image mythologique du monde comme une image « ouverte » (sc. à l'intervention imprévisible de puissances divines et démoniaques venant bouleverser le cours des choses), par opposition à l'image moderne du monde « fermée » sur elle-même par le principe de causalité et d'explication nomologique. Mais en un autre sens, on peut dire que l'image moderne du monde est « ouverte » (sc. à de nouvelles connaissances grâce au principe de l'examen critique), par opposition à l'image antique du monde fermée sur elle-même par le carcan de la tradition, qui contenait toute velléité de recherche dans des limites très étroites. Si maintenant nous parvenons à faire valoir l'idée directrice définie plus haut comme source de l'impulsion critique du travail de recherche, nous pouvons dire que l'idée de Dieu ou du dieu inconnu est celle qui a assuré la *continuité d'ouverture* dans le passage de l'image ancienne à l'image moderne du monde.

Peut-être nous trompons-nous. Mais nous croyons trouver un appui à notre hypothèse dans ce qu'A. Einstein appelle « la religiosité cosmique », à laquelle il déclare adhérer. Par opposition au croyant naïf qui se figure un Dieu anthropomorphe, « le chercheur, dit Einstein, est péoérir de la causalité de tout événement. L'avenir est pour lui non moins nécessaire et déterminé que le passé. L'élément moral est pour lui une affaire purement humaine, et non divine. Sa religiosité tient dans l'étonnement plein de ravissement (im verzückten Staunen) qu'il éprouve devant l'harmonie des lois naturelles, dans laquelle se révèle une raison si supérieurement élevée qu'en comparaison, tout ce que la faculté humaine de penser et d'ordonner peut produire de sensé n'est qu'un reflet tout à fait misérable. Ce sentiment est le leitmotiv de sa vie et de son aspiration, pour autant qu'elle parvient à s'élever au-dessus de l'esclavage de ses désirs égoïstes »⁹. Certaines de ces expressions semblent rap-

⁹ A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, Ullstein, 1980, p. 18.

peeler l'*Aufklärung* et son Être suprême nu Dieu horloger ; toutefois, l'importance donnée à l'étonnement et la *différence* statuée entre l'harmonie universelle visée par le chercheur et les performances limitées dont est capable l'entendement humain semblent indiquer qu'Einstein est sur la piste de l'idée directrice évoquée ci-dessus. De plus, le texte d'Einstein semble vouloir aussi cerner l'*aspect subjectif* de la religiosité du chercheur, et s'acheminer vers une conception proche du *religieux A*.

Nous avons maintenant l'hypothèse d'une idée directrice. Mais ce n'est pas encore une hypothèse d'*existence*, formulée par une *théologie* proprement dite. Ce 'dieu inconnu' existe-t-il ? Faut-il postuler son existence ?

Dans le passage précité, Kierkegaard nous amène à cette question. « Quelle est donc la chose inconnue ? C'est la limite à laquelle on arrive toujours et, par suite, (...) c'est le différent, et le différent absolu. (...) Considérée comme l'absolu-différent, la chose inconnue semble en voie de manifestation ; mais tel n'est pas le cas ; car la raison ne peut même pas penser la différence absolue. (...) Si du moins la chose inconnue (le dieu) ne reste pas simple limite,... »¹⁰. Laissons provisoirement cette phrase en suspens, car elle marque un tournant décisif : le penseur danois est en train de faire remarquer que l'idée directrice du dieu inconnu place la raison chercheuse dans une situation bien inconfortable. Si inconfortable même que la raison risque bien de ne pas en rester là : de ne pas pouvoir supporter la rectitude absolue devant sa limite, et de se mettre à tenter de la penser et de la percer à jour.

Lorsque cela arrive, « cette idée une et simple que l'on a du différent s'embrouille dans toutes celles que l'on a du différent (...) et la raison a l'agréable choix parmi ce qui se présente à elle et ce que l'imagination peut inventer (le monstrueux, le ridicule, etc. etc.) »¹¹. Kierkegaard pense ici à l'imagination créatrice d'idoles du paganisme : ébranlé par sa prescience de l'inconnu (du divin), le païen peut par exemple représenter celui-ci sous les traits d'une figure monstrueuse. La différence entre lui et le divin est alors traduite dans les termes de l'opposition entre le normal et le monstrueux. Mais le normal et le monstrueux sont situés sur une même échelle de comparaison, donc sur un même terrain, ce qui exclut l'apparition d'autres dimensions de l'inconnu (par exemple, le païen

¹⁰ *M.P.*, pp. 43-44.

¹¹ *M.P.*, p. 44.

courbé devant son idole monstrueuse est imperméable à une exigence éthique qui pourrait émaner de la divinité). « Mais cette différence (sc. la différence absolue) ne tolère aucune mainmise. Chaque fois que la chose arrive, c'est en définitive par un effet de l'arbitraire qui (...) sait qu'il a lui-même produit le dieu. (...) La différence, s'attachant à la raison, la trouble au point qu'elle ne la reconnaît plus et que, par une conséquence toute naturelle, elle se confond avec cette différence »¹².

Dans notre contexte épistémologique, cette tendance à s'emparer de la chose-inconnue, cette mainmise sur la différence se traduit par l'effet suivant : le chercheur a bien le courage de mettre en question tout le savoir reçu et de lui rechercher des alternatives relevantes, mais celles-ci risquent fort d'être du même genre que celui-là ; le renouvellement ne va pas assez profond, parce que le chercheur n'a qu'une ouverture unilatérale à la dimension de l'inconnu : il ne pense qu'à des alternatives situées sur un même terrain, alors qu'il faudrait parfois changer de terrain pour renouveler vraiment l'état des connaissances¹³.

Voici dès lors comment notre hypothèse d'existence peut être formulée : « Il existe (...) un homme particulier ; il ressemble aux autres, grandit comme eux, se marie, (...) (etc.). Cet homme est en même temps le dieu. D'où le sais-je ? Certes, je ne peux le savoir, car il me faudrait alors connaître le dieu et la différence ; or, je ne connais pas cette dernière, puisque la raison l'a redue identique à ce dont elle diffère »¹⁴. On reconnaît ici, bien sûr, la définition de la révélation chrétienne. Dans le contexte de l'épistémologie, nous la profilons ainsi : Dieu, alias la chose inconnue qui est la passion de la raison, existe en réalité ; son existence a un seul sens et une seule attestation ; son unique sens est de veiller à faire échouer toute mainmise de l'homme sur lui et ainsi, de préserver l'authenticité et la qualité du travail de recherche ; son unique attestation est à chercher dans l'existence historique et le message d'un homme particulier (sc. Jésus de Nazareth) ; le sens de l'existence de Dieu se réalise aux termes de la surprise causée par cette étrange attestation : s'étant cachée dans ce qui est apparemment le plus banal et le mieux connu,

¹² *Ibid.*

¹³ On se souvient qu'Ebeling a reproché à Albert une cécité partielle de ce genre, marquée par l'asservissement à une ontologie naturaliste. Cette objection, on l'a vu, est sans doute discutable. Il nous suffit pour l'heure qu'elle soit possible, et que les dénégations de l'incrément ne suffisent pas à elles seules à la réfuter.

¹⁴ *M.P.*, p. 44.

la chose inconnue se révèle comme la puissance qui défie toute mainmise et renouvelle sans cesse l'appétit de la recherche.

En même temps, la chose inconnue dirige précisément l'attention du chercheur sur ce qui passe pour la banalité des banalités : *l'humanité de l'homme*. Si l'existence de Dieu est véritable et se laisse attester dans la personne d'une individualité historique, on peut dire que l'humanité de l'homme est devenue — chose surprenante — le réceptacle de la chose inconnue. Aussi vrai que l'homme n'a pas *par nature* de place à part (Sonderstellung) dans l'univers, comme l'a bien vu Albert, et que nous ne sommes rien d'extraordinaire — Kierkegaard, au début du passage cité, dit bien « nous savons, admettons-le, ce qu'est un homme », et en note : « car à notre époque (...) tout le monde sait cela »¹⁵ — néanmoins l'individualité humaine prend un poids infini et devient une valeur imprescriptible. S'il est vrai qu'elle a été digne — dans sa banalité et son indignité — d'être le réceptacle du divin, c'est en son nom et pour l'amour d'elle que doit s'effectuer la recherche.

Entendons-nous : cela ne signifie nullement que la recherche doit faire halte devant les phénomènes de l'individualité humaine ou les ménager comme un tabou ; au contraire, il convient que la recherche soit aussi destructrice que possible pour les illusions des individus et les caprices de l'individualisme ; la recherche n'est jamais plus respectueuse envers les individus que lorsqu'elle ne les ménage pas : lorsque par exemple elle révèle les mécanismes socio-économiques qui sous-tendent leurs comportements prétendument libres, comme dans la critique du capitalisme, ou lorsqu'elle analyse les mécanismes psychiques inconscients qui affectent leur moi, comme dans la critique psychanalytique, ou encore lorsqu'elle vient bouleverser la conception du monde et le savoir reçu qui fournissaient une assise à leur paresse, comme le montre le rationalisme critique. C'est dire que nous approuvons sans réserve la critique d'Albert lorsqu'il s'en prend aux effets inhibiteurs et conservateurs de la pensée théologique sur le processus scientifique. Mais toutes ces découvertes corrosives, la recherche est appelée à en faire don à l'individualité de l'homme, pour permettre à celle-ci d'apprendre toujours mieux à s'étonner d'elle-même et du monde, à se dépandre toujours plus de ses préjugés, illusions et erreurs, et à mieux s'aimer au fur et à mesure de ce processus de dépouillement.

En vertu de notre hypothèse, il convient de rejeter une concep-

¹⁵ M.P., p. 36.

tion de la science (et de la recherche en général) qui se plairait ou se résignerait à être la servante d'un pouvoir politique particulier, avec à l'horizon la perspective de la disparition des individus dans l'anonymat d'une masse humaine disciplinée et indéfiniment manœuvrable ; pareillement, il faut chercher à *modifier* l'évolution de la recherche qui tend à lui faire perdre de vue son objet directeur (l'individualité humaine vouée à la liberté et à la raison, et réceptacle possible de la chose inconnue) et à la laisser s'éparpiller dans une multitude de domaines spécialisés sans rapport entre eux, se perdre dans la fièvre d'une expérimentation sans but autre que l'enrichissement de la statistique, ou s'enfermer dans l'esotérisme de son jargon et la complexité de son appareillage en renouçant à la portée ontologique et à l'intelligibilité universelle de ses modèles. Selon notre hypothèse, il n'y a pas d'art pour l'art, de connaissance pour la connaissance : il n'y a qu'un art pour l'homme. L'humanisme est une conséquence de l'hypothèse chrétienne bien comprise. Bien sûr, nous n'affirmons pas l'inverse : nous ne disons pas que l'humanisme, en particulier l'humanisme rationaliste et critique, est nécessairement chrétien ; mais dans une mesure plus grande que ce le pense Albert, les deux mouvements travaillent dans la même direction.

2. LE DOMAINE DE L'ÉTHIQUE, DU DROIT ET DE LA POLITIQUE

a) Notre point de départ chez Albert

L'apport critique du rationalisme albertien à la compréhension de l'éthique et du droit est capital et marque, à notre avis, un point de non-retour pour la philosophie dans ces domaines. On peut admettre que le modèle classique de la connaissance, qui se traduit sur le plan de l'éthique par la recherche d'un *garant* absolu de la loi morale, est dépassé par le modèle critique, conjointement avec la conception mythologique du monde (soziokosmische Weltauffassung), qui figurait ce garant sous les traits d'un Dieu transcendant transmettant miraculeusement aux hommes les ordonnances sacrées dûment consignées dans un Livre saint, ou qui faisait jouer ce rôle de garant à des forces cosmiques transfigurées (les dieux païens), à l'« âme du monde » ou à la Nature divinisée (p. ex. l'éthique stoïcienne). Dans la mesure où elle se réclame de ce modèle de connaissance, la notion de la loi naturelle ou du *droit naturel* doit également être aban-

donnée. Comme l'écrit Albet, le droit est « une *performance culturelle* de l'homme, (...) un phénomène ressortissant au domaine du contrôle social, du réglage (*Steuerung*) du comptement mutuel des membres de la société, un domaine auquel il faut aussi attribuer les phénomènes de la coutume et de la morale »¹⁶.

J'admet donc sans autres la conception faillibiliste de la morale, avec ses quatre principes de passage (*Brückenprinzipien*), comme point de départ de la présente démarche visant à établir la relevance de l'hypothèse de l'existence de Dieu pour l'éthique. L'ouvrage précité, le *Traktat über rationale Praxis*, publié par Albert en 1978, nous permettra de préciser ce point de départ. La notion de *praxis* recoupe celle, déjà connue, de *Problemlösungsverhalten* : la praxis est l'activité que les hommes consacrent à la solution des problèmes les plus divers auxquels ils sont confrontés dans la société ; Albert appelle praxis *rationnelle* l'activité caractéristique des tenants du faillibilisme, celle qui s'inscrit dans le cadre du respect des quatre principes de passage :

1) *Principe de réalisabilité*. Dans le cadre de l'éthique générale, ce principe énonce qu'« à l'impossible nul n'est tenu ». Il s'exerce à deux degrés. Au premier degré, l'examen des conditions de réalisabilité d'une assertion éthique, maxime ou commandement, permet d'opérer la sélection des meilleurs moyens d'application. A un second degré, l'examen en question exerce un choc en retour sur l'assertion éthique elle-même, ses valeurs et ses buts : en effet, certains « devoirs » qui paraissaient impérieux méritent d'être modifiés ou abandonnés, parce qu'ils ont abouti dans la pratique à un effet contraire à celui qui était visé, ou parce qu'ils se révèlent parfaitement irréalistes. Albert souhaite élever l'examen des « conditions de réalisabilité » de l'éthique au rang d'une discipline quasi scientifique, une « technologie sociale » appliquée à la réforme de la vie en société.

Dans le domaine plus étroit du droit, il existe déjà une discipline qui, bien comprise, est en mesure de jouer un tel rôle : il s'agit de la jurisprudence. Comprise dans une optique non 'dogmatique' et convenablement élargie, la jurisprudence aura pour tâche d'examiner dans quelle mesure les lois et les décisions qu'on a promulguées ou qu'on se propose de promulguer correspondent dans les faits aux valeurs et aux buts que les promoteurs du système juridique en vigueur lui ont assignés. En mettant en œuvre le plus large éventail

¹⁶ *TrP.*, p. 72.

possible de connaissances scientifiques (de type nomologique) d'ordre sociologique, psychologique, historique, etc., la jurisprudence sera en mesure d'ajuster l'intention éthique du droit à la réalité sociale.

La technologie jurisprudentielle mise ainsi au service d'une pratique sociale rationnelle nourrit notre discussion critique de l'éthique à deux degrés. Au premier degré, elle soumet à un examen critique le choix des « moyens » — les mesures socio-politiques déjà prises ou envisagées — en fonction des buts et des valeurs éthiques posés au départ. Au second degré, ces buts et valeurs sont à leur tour mis en question par comparaison avec des conceptions éthiques alternatives susceptibles de se révéler plus « réalistes » à l'usage. Précisons que la jurisprudence ainsi comprise et scientifiquement armée ne concerne plus seulement la sphère étroite du pouvoir judiciaire : elle est appelée à devenir l'outil privilégié d'une *politique rationnelle* visant à réformer la société.

2) *Principe de congruence.* Certes, la conduite de l'examen critique du second degré, de cet examen critique des « fins », soulève une difficulté de taille : le taux de réalisme n'est pas un critère productif de l'éthique ; il n'est que limitatif. Tout examen critique, même l'examen critique de conceptions éthiques rivales, suppose un point de vue éthique supérieur qui conditionne l'emploi des critères de l'examen.

Conscient de la difficulté, Albert refuse néanmoins d'admettre qu'il existe chez chacun un parti pris éthique fondamental et indiscutable (i.e. d'ordre transcendant) qui conditionnerait toute discussion critique de l'éthique. Le rationalisme critique met en œuvre un style de pensée *dialectique*, qui varie les points de vue de la discussion : il s'agit de choisir chaque fois le contexte permettant l'évaluation critique du point de vue éthique qui a fonctionné comme « critère suprême » de la phase précédente de l'examen : ce point de vue est donc traité comme une hypothèse dans la phase ultérieure de l'examen, laquelle est menée d'un point de vue qui sera à son tour soumis ultérieurement à l'examen, et ainsi de suite, sans que l'on parvienne jamais à des « valeurs dernières » ou à des « principes premiers ».

Sans déroger à ce principe de congruence, Albert admet l'idée d'une hiérarchie de valeurs : il énumère ainsi une série de principes éthiques auxquels il accorde une importance fondamentale : il les appelle les *idées régulatrices* du procès constructif et critique. Nous connaissons déjà l'idée régulatrice de la *vérité*, qui joue un rôle cen-

tral dans l'activité scientifique, et plus généralement dans l'activité théorique ; l'analyse du fonctionnement de l'État suivra l'idée régulatrice de la *sauvegarde de la paix* ; la critique de l'économie obéit à l'idée de la *production du bien-être maximum* ; l'examen du système juridique, du processus législatif et plus généralement de l'éthique a en point de mire les idées régulatrices de la *justice* et de la *liberté*. Lorsqu'on vise la réforme de l'ordre social et l'amélioration de la coexistence entre les hommes, on se trouve contraint de répondre simultanément à plusieurs impératifs dont aucun n'est réductible à un autre ni ne peut être suivi jusqu'au bout sans entraver gravement l'action exigée par les autres. On sera donc obligé de hiérarchiser également ces impératifs ou idées régulatrices, en les situant dans un ordre d'importance qui reste à déterminer et autorise plusieurs options, toutes également discutables dans l'optique critique. Une chose est claire d'emblée : il faudra envisager une tactique et une pratique du compromis, dans la conscience que l'idée utopique d'une société totalement libérée de ses contradictions et totalement conforme à l'ensemble des idéaux d'ordre éthique n'est pas atteignable (ni même peut-être souhaitable).

Le rationalisme critique, on ne s'en étonnera guère, choisit l'option *libérale* de l'éthique et du droit, c'est-à-dire le modèle de morale et de société dans lequel l'idée régulatrice de la liberté prime sur les autres ; ce modèle veut assurer « la garantie pour chaque personne d'un domaine autonome à l'intérieur duquel elle peut prendre des décisions propres sans être dérangée, et est protégée contre les interventions arbitraires d'autres personnes ou de l'État »¹⁷. Par ce choix, le rationalisme critique rejoint Kant, tout en se séparant de lui sur un point décisif, en ce sens que pour le faillibilisme, le libéralisme ne connaît aucune justification métaphysique ou « apriorique ». Il n'est qu'une hypothèse normative qui, pour l'heure, supporte avantageusement la comparaison avec ses rivales, les conceptions autoritaires, totalitaires... ou anarchiques de la société.

3) *Principe de compatibilité*. Pour Albert, un système qui se constitue sur la base de l'idée régulatrice de la liberté doit surtout chercher à *rehausser la valeur de la liberté* aux yeux de l'ensemble des citoyens liés par ce système. Si l'État ne doit pas être considéré comme responsable du bonheur ou du « salut » de ses sujets — une vue depuis longtemps dépassée — « on doit au moins attendre de lui

¹⁷ *TrP.*, p. 138.

qu'il rende un ordre libéral aussi attractif que possible pour les citoyens en s'efforçant d'élever et de clarifier la valeur de la liberté pour eux »¹⁸.

Le problème de la motivation se présente dans les termes suivants : en elle-même l'idée de liberté (la possibilité de résoudre ses problèmes dans le cadre de sa propre échelle de valeurs et de décider sans contrainte de la manière dont on veut construire sa vie) est généralement bien accueillie par les citoyens. Mais ceux-ci seront éventuellement disposés à abandonner une partie de leur liberté d'action pour obtenir d'autres avantages, tels qu'une plus grande sécurité militaire, une meilleure garantie de leur bien-être, ou l'assurance de pouvoir mener une vie plus riche de sens au service des objectifs de l'État. L'histoire regorge d'exemples de dictatures ou de totalitarismes musclés auxquels des peuples ont ouvert les bras parce qu'on leur promettait que le nouvel ordre viendrait à bout du chômage, de la misère, de l'humiliation ou des querelles internes dont ils souffraient.

Pour faire face à cette tentation liberticide toujours menaçante, particulièrement dans nos grands ensembles modernes, le législateur libéral dispose d'un atout considérable, qui réside justement dans la « technologie sociale et politique » que nous avons décrite plus haut, en d'autres termes, dans la capacité de ce système d'exploiter au maximum le potentiel de la recherche scientifique à l'aide de la méthodologie critique. Tandis qu'un type de gouvernement et de gestion sociale autoritaire est condamné à poursuivre aveuglément la mise en place des solutions décidées au départ, même si elles se révèlent inadéquates, le système réformiste libéral technologiquement instruit tel que l'imagine Albert peut témoigner de sa souplesse et de sa capacité de feedback et de réaction au coup par coup : les avantages que les citoyens étaient tentés d'attendre de la mise en place d'un système autoritaire ont toutes les chances d'être plus facilement atteignables dans le cadre d'un ordre libéral capable de réviser ses positions, c'est-à-dire capable d'exercer concrètement le principe de compatibilité avec le progrès des connaissances.

4) *Principe de compétence.* Albert évite soigneusement de se présenter comme un défenseur fanatique de l'option libérale : il appartient au principe de celle-ci de chercher la confrontation avec ses rivales dans le cadre d'un libre examen critique mutuel où c'est à la plus performante de manifester sa supériorité. L'option libérale peut

¹⁸ *TTP.*, p. 157s.

sommairement être justifiée comme suit : un ordre libéral inclut dans sa définition la recherche d'une plus grande équité, la mise en place d'une force armée qui protège la liberté des citoyens contre les agressions de toute nature, et le développement d'un système économique appliqué à élever le bien-être de tous (le bien-être étant l'un des moyens capitaux de l'exercice de l'autonomie) ; l'inverse, par contre, n'est pas vrai : un système politique conçu dans le but de réaliser un idéal de justice posé dans l'abstrait par une quelconque philosophie s'incarne fatalement en une dictature (cf. la « République » rêvée par Platon) du fait que le système en question requiert l'imposition par la force d'un critère de justice qui paraîtra arbitraire aux yeux d'une partie des membres de la société.

Albert présente le libéralisme tel qu'il le conçoit comme une alternative aussi bien du *marxisme orthodoxe*, système incapable de résoudre le problème des disparités de revenus, bien qu'il entraîne le sacrifice du dynamisme économique et de la liberté des citoyens au profit d'une bureaucratie tentaculaire, que du *capitalisme effréné*, modèle responsable d'une croissance dramatique de la différence de revenus entre les membres, et d'une dangereuse concentration du pouvoir économique entre les mains de quelques organisations monopolistiques, avec pour effet la réduction de la liberté à un vain mot, et l'impossibilité de maintenir durablement la paix.

Précisons que pour Albert, cette « voie moyenne » passe par le maintien d'une économie de marché, une économie dans laquelle le fonctionnement de la libre concurrence serait assuré par des mesures adéquates : aux yeux du philosophe rationaliste, la concurrence sur le plan du marché représente l'équivalent de la sanction de l'expérience sur le plan des théories scientifiques et des doctrines : les produits désuets ou déficients sont éliminés par le mécanisme du marché, tandis qu'une structure autoritaire tendra à imposer ces produits au-delà de leur valeur intrinsèque. Encore faut-il que le fonctionnement loyal du système du marché soit garanti, ce qui suppose l'intervention de l'État. Toutefois, il ne s'agit pas simplement de reproduire le système mixte des pays industrialisés occidentaux : libéralisme économique tempéré par un train de mesures et d'interventions étatiques. On l'a dit, un système fondé sur l'idée régulatrice de la liberté devra se soucier avant tout de l'attractivité de cette valeur. On cooviendra donc de mettre sur pied des mesures d'incitation (d'ordre moral ou financier), propres à faire coïncider les activités favorables au développement coordonné de la société avec le projet de liberté des individus.

b) Une lacune : la problématique spirituelle de la liberté

Dans l'argumentation albertienne, j'apprécie le fait qu'elle s'efforce de briser toute complicité métaphysique, sans pour autant abandonner une position humaniste. Cependant, je la crois prise dans une oscillation dont elle ne peut sortir.

D'une part, en effet, le rationalisme critique laisse deviner, entre son principe de révisibilité et son éthique de la liberté, une solidarité essentielle qui vaut *a priori*, et qu'on pourrait appeler le « sol transcendantal » du rationalisme critique¹⁹. Albert le laisse entendre lorsqu'il écrit : « une conception faillibiliste de la praxis humaine, aux yeux de laquelle les entreprises visant à dogmatiser les solutions qu'on donne à nos problèmes apparaissent comme douteuses, doit accorder une place particulière à certaines formes de liberté déjà du simple fait que celles-ci sont importantes pour la correction des solutions reçues. Un ordre de la raison faillible doit déjà être dans une mesure considérable un ordre de la liberté, parce que cette liberté est nécessaire à l'exploitation du potentiel constructif et critique de la raison humaine pour la correction de solutions de toutes espèces »²⁰. On le voit, le rationalisme critique est amené à considérer les individus comme la source irremplaçable de la multiplicité des points de vue qui entrent en compétition dans la discussion critique et des foyers d'expérimentation qui rendent possible la révision des différents points de vue confrontés. La conception rationaliste et critique tend donc à favoriser systématiquement le dialogue et la confrontation critique entre les individus dans une perspective de respect et d'émulation réciproque ; elle appelle en conséquence l'attitude éthico-politique (i.e. le libéralisme) et engage les options institutionnelles qui permettent précisément l'exercice public de ce dialogue et de cette confrontation et l'application des solutions et des révisions qui ont été sélectionnées par la discussion.

Mais d'autre part, il est frappant de constater que le rationalisme albertien refuse de voir entre le principe de faillibilisme et le principe

¹⁹ Dans son article « Kritischer Rationalismus und Theologie », in *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 15 (1971), p. 12, W.-D. JUST est sur la piste de cette même solidarité essentielle « *a priori* », que le rationalisme critique refuse d'avouer : Just se demande en effet si le rationalisme critique serait prêt à recommander la réintroduction de la peine de mort dans un pays s'il s'avérait, expérience faite, que cette mesure a permis là où elle a été appliquée de diminuer le nombre des actes criminels. Poser la question, c'est y répondre : l'option humaniste, ici, se veut indépendante de la statistique.

²⁰ *TrP.*, p. 181.

libéral autre chose qu'une solidarité *tactique* qui vaut seulement *a posteriori* : à l'usage, il s'est avéré jusqu'ici qu'une société obéissant au principe libéral et dotée d'institutions démocratiques rendant possible une pratique réformiste parvenait mieux à résoudre ses principaux problèmes qu'une société soumise au modèle autoritaire ; mais la chose pourrait fort bien changer demain. Si l'on suit cette idée, la question de la valeur de la liberté n'est qu'un problème décidable parmi d'autres sur la base d'un examen critique de type courant.

Cette oscillation dans l'argumentation albertienne me paraît fort gênante car elle masque l'étendue de la tâche qui s'offre aux tenants (minoritaires !) du principe libéral. Que faire face à une masse d'individus fort peu enclins à tenir en haute estime la valeur de la liberté ? Pour Albert, il s'agit si j'ose dire d'un problème d'ordre purement technologique, pour ne pas dire d'ordre « publicitaire ». Pour motiver les individus, pour les amener à reconnaître la légitimité d'un ordre libéral, il suffira de disposer des meilleures informations et analyses économiques, sociales et politiques, et de les porter à la connaissance du plus grand nombre de gens : une évaluation comparative des performances respectives de l'ordre libéral et des autres systèmes leur permettra de faire le bon choix.

La problématique de la liberté va apparaître sous un jour fort différent selon qu'on suit tel ou tel moment de l'oscillation albertienne. S'il faut admettre la réalité d'un « sol transcendantal » de la liberté, autrement dit, s'il est vrai que l'homme est fondamentalement destiné à être libre, la possibilité existe qu'il se rebiffe contre cette destination et tombe dans une contradiction subjective, se laissant dominer par son angoisse au point de se jeter à corps perdu dans les rets d'un système de pensée, de comportement personnel et de société liberticide²¹ ; on peut parler d'une véritable lutte démo-

²¹ La littérature universelle est riche d'une telle évocation : il s'agit de la « légende du Grand Inquisiteur » racontée par DOSTOÏEVSKI dans son roman *Les Frères Karamazov* (trad. fr. en Livre de Poche 1962, Tome 1, pp. 289-305). Le Grand Inquisiteur se moque des méthodes de Jésus — supposé revenu sur la terre dans l'Espagne médiévale — méthodes consistant à attirer les hommes en les invitant à adhérer *librement* et de manière réfléchie à sa cause. Le Grand Inquisiteur, lui, avoue que lui-même et ses pareils ont depuis longtemps renié le Christ en feignant de le servir. Usant pleinement des trois tentations que Jésus avait rejetées : le pain, le mystère et l'autorité (cf. Mt 4, 1-11), ils ont réussi à séduire les masses et à les contraindre à leur obéir aveuglément. La liberté, pense le Grand Inquisiteur, est pour l'homme moyen un poids insupportable : aussi n'aspire-t-il qu'à se décharger de ce fardeau de la liberté et de la responsabilité sur le dos d'un chef qui veut bien lui assurer la prospérité, le bonheur et l'oubli de soi et l'ordre en société.

niaque et désespérée (le christianisme dira « pécheresse ») de l'être humain contre le fondement même de sa dignité.

Par contre, lorsqu'il refuse de prendre acte de la « pesanteur » transcendante de la liberté, Albert réduit la possibilité pathologique dont nous parlons à une simple erreur de jugement compliquée d'un manque d'information, défauts auxquels il est facile de remédier à l'aide d'une argumentation motivante pourvue d'un bagage technologique suffisamment bien informé pour mettre en évidence l'attractivité de la liberté.

c) A la recherche d'une communication régénératrice

Masquée par l'optimisme rationaliste d'Albert, la véritable problématique de la liberté dans la société contemporaine est fort bien mise en évidence par Bruno Bettelheim, le célèbre pédo-psychiatre américain d'origine autrichienne. Bettelheim caractérise la « société de masse » contemporaine — il prend pour modèle nos sociétés occidentales développées, axées sur une idéologie libérale — comme le lieu d'une véritable *abdication intérieure* de la majorité des individus.

Grâce à la mécanisation croissante du travail, qui nous affranchit des tâches harassantes, et grâce aux libertés acquises après des siècles de luttes, « nous devrions nous sentir au seuil d'un avenir plein de promesses. Pourtant, alors que nous avons plus de possibilités de jouir de la vie, nous nous sentons profondément frustrés de constater que la liberté et le confort que nous avons passionnément désirés ne lui donnent ni sens ni but. (...)

L'ennui et l'insatisfaction que nous éprouvons devant la vie deviennent tels que beaucoup sont prêts à renoncer à cette liberté. Elle leur pose trop de problèmes, elle leur semble trop difficile à défendre, ils sont las d'eux-mêmes. Si leur vie n'a pas de sens, ils souhaitent du moins n'en pas porter la responsabilité et se décharger sur la société du poids de l'échec et de la culpabilité »²². Bettelheim illustre son diagnostic d'une foule d'exemples, et conclut : « l'homme moderne souffre de son incapacité à faire un choix, qu'il croit inévitable, entre la liberté et l'individualisme d'une part, le confort matériel de la technologie moderne et la sécurité d'une société

²² B. BETTELHEIM, *Le Cœur conscient*, trad. de l'américain par Laure Casseau, Pais, Laffont, 1972, pp. 11s.

de masse collective, d'autre part. A mes yeux, c'est le véritable conflit de notre temps »²³.

Bettelheim, on le voit, nous met sur la voie d'une pathologie de la liberté qui comporte, certes, des traits objectifs, mais aussi et surtout des traits subjectifs, puisque cette pathologie se nourrit d'une abdication intérieure des individus. La stratégie albertainne est incapable de démêler l'écheveau : en voulant démontrer l'attractivité de la liberté par une argumentation objective, elle est contrainte de recourir à l'arsenal des valeurs imposées par la société de masse, et elle ne peut que confirmer la sujétion spirituelle des individus par rapport à cette société. Au contraire, la stratégie de Bettelheim s'attaque au problème à l'aide d'une argumentation à deux niveaux, logiquement articulés l'un sur l'autre : un type de communication à la fois objectif et subjectif. D'une part, l'auteur du « Cœur conscient » présente son analyse comme un travail scientifique réalisé dans une optique faillibiliste, comme une hypothèse de travail sur laquelle il applique le contrôle expérimental en se référant à un double cadre d'expérience : le système de survie qu'il avait trouvé dans les camps de concentration nazis, et la pratique thérapeutique actuelle de son équipe sur des enfants autistes. Mais en même temps, Bettelheim est justement attentif au fait que la maladie de la liberté dont il parle dans son livre doit en principe affecter aussi la communication qui s'établit entre lui et ses lecteurs, sur la base de la diffusion massive et anonyme d'un ouvrage traduit en plusieurs langues, et vendu comme une simple marchandise. Aussi fait-il un effort notable pour redoubler dans la forme de son message la thèse de la réintégration de l'autonomie individuelle qui en résume le contenu : Bettelheim recourt à ce type de *communication indirecte*²⁴ qu'est la narrativité : « je suis convaincu que, si nous voulons résister à la pression mortelle de la société de masse et lui faire contrepoids, notre œuvre doit être imprégnée de notre personnalité. (...) C'est pourquoi, contrairement aux conventions d'usage, je commencerai ce livre en exposant les circonstances qui m'ont amené à m'occuper des problèmes auxquels il s'efforce de répondre »²⁵.

Il y a plus. Les théories modernes de la communication nous ont

²³ *Ibid.*, p. 59.

²⁴ Rappelons que le recours à la forme indirecte de la communication constitue pour nous l'un des tests critiques de la vérité subjective : cf. ci-dessus, III^e partie, chap. II, point B.

²⁵ *Op. cit.*, p. 14.

appris à reconnaître l'existence d'une catégorie de la parole qui fait de celle-ci en même temps un acte, un acte qui transforme le contexte de communication liant les partenaires : il s'agit du *performatif*²⁶. Dans l'exemple classique, le président d'une assemblée, lorsqu'il dit : « je lève la séance », n'annonce pas simplement quelque chose, mais il la réalise. D'une façon générale, il y a une dimension performative dans chaque acte de communication, même si elle passe plus ou moins inaperçue.

Dans un texte comme celui de Bettelheim, la dimension performative résulte de la façon dont l'élément objectif et l'élément subjectif se nouent dans l'acte de communication. Dans une société de masse, l'abdication éthique des individus va tout à fait de pair avec la circulation anonyme d'informations scientifiques ou vulgarisées de toutes sortes. Si son diagnostic est exact, Bettelheim peut tout à fait s'attendre à ce que ses idées révolutionnaires *sur* la société de masse circulent *dans* cette société comme un poisson dans l'eau ! C'est pourquoi il décide de changer la forme de sa communication : au lieu d'un exposé pur et simple des résultats de ses travaux, il va nous livrer une narration de son évolution personnelle et des circonstances où ses travaux ont été élaborés²⁷. Au lieu de l'habituelle présentation d'idées et de cas cliniques exposés dans la distance et l'indifférence, le lecteur a tout à coup affaire à un homme qui se « livre » à lui, presque comme dans une confession, en lui racontant ce qu'il a été amené à découvrir à partir de ce qui lui est arrivé. On assiste à une sorte de « transfert » psychiatrique à l'envers, où le lecteur est l'analyste et l'auteur le patient. Si maintenant le lecteur entre dans le jeu, s'il se met à s'intéresser au sort de son « patient »

²⁶ Cette catégorie verbale a été brillamment mise en lumière par un représentant de la philosophie analytique, J.-L. AUSTIN cf. en particulier son ouvrage : *How to do Things with Words*, traduit de l'anglais par Gilles Lane sous le titre *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970. Il faut aussi mentionner les travaux de l'école de Palo Alto, portant sur la « pragmatique de la communication », en particulier les recherches de Paul WATZLAWICK et de ses collègues : *Une logique de la communication* (1972), *Changements, paradoxes et psychothérapie* (1975), *Le langage du changement* (1980) et *La réalité de la réalité* (1978), tous parus en traduction française aux éditions du Seuil, Paris.

²⁷ En soi, le procédé n'est pas nouveau : une foule d'auteurs aiment expliquer, surtout dans la préface de leurs ouvrages, comment ils en sont arrivés à penser certaines choses ; mais en fait, l'explication garde un côté purement anecdotique et n'ajoute rien d'essentiel aux idées exposées. Ce qui est — relativement — nouveau par contre, c'est de procéder ainsi lorsqu'on prend pour thème l'accomplissement de soi et la reconquête de son autonomie dans une société de masse.

aux prises avec la difficile gestation de son autonomie, alors il a de bonnes chances d'être entraîné dans le mouvement et de se mettre à prendre en charge le souci de sa propre liberté à reconquérir sur le fond de la civilisation de masse. On peut donc dire que le discours de Bettelheim est *performatif* en ce sens qu'il n'apporte pas seulement des informations (objectives) ou une exhortation (subjective), mais bien un mixte des deux : il modifie l'univers d'anonymat présumé du lecteur en l'introduisant dans l'effort personnel de sa reconquête de la liberté, et l'invite à se prendre en charge sur cette base nouvelle²⁸.

d) La liberté en tant que droit naturel

Édictée en 1948, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, par l'Assemblée des Nations unies, la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, reprenant pour l'élargir le texte de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* publiée par les constituants français de 1789, fait référence à une notion capitale pour nous, même si Albert o'en veut à aucun prix, la notion de *Droit naturel*. L'article premier stipule : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. »

On l'a vu, Albert répudie la notion de Droit naturel, parce qu'il y voit l'expression de la stratégie « verticale », du modèle du fondement. Il nous faut commencer par dissiper cette confusion. Le texte de la Déclaration universelle, comme toute autre proclamation de grands principes de droit ou éthiques, doit être reçu comme n'importe quelle œuvre des hommes, comme une construction de leur esprit, comme une performance culturelle sans fondement sacré ou métaphysique ; c'est un document révisible. Cela dit, il faut, croyons-nous, maintenir la nécessité d'une référence au Droit naturel telle qu'elle figure dans le texte de la Déclaration universelle de 1948. Cette référence n'a pas le sens d'un fondement, ni d'une garantie de vérité : elle a un sens *performatif*. D'ordinaire, la révisi-

²⁸ On peut invoquer l'effort de Bettelheim comme un bon exemple de stratégie transcendantale, mais non fondamentaliste : le sol transcendantal de son discours, i.e. la présomption qu'il existe chez tout homme une puissante aspiration à la liberté, n'est jamais invoqué à titre de garantie de vérité, ni posé comme un 'dogme'. Il est mis en jeu dans un acte de communication qui est en même temps un don et un appel, le don d'un point de vue nouveau porteur d'autonomie, et l'appel à le mettre en valeur. Si elle s'offre ainsi à l'assentiment de l'auditoire, cette stratégie se soumet aussi à son contrôle, et respecte les exigences de la critique, ce qui est fort différent de la stratégie du fondement dont Albert redoute la résurgence.

bilité va de pair avec la disponibilité : le fait que l'homme ait inventé quelque chose signifie qu'il en dispose, de telle sorte que par exemple un peuple qui a élaboré une loi demeure libre de la révoquer en tout temps. Or, avec la Déclaration des droits de l'homme, on a affaire à une invention qui n'a de valeur que si elle s'impose sans retour, une invention qui mérite d'être soustraite à l'arbitraire du corps social. Il en est de même du « libéralisme » à la base du rationalisme critique : il vaut, croyons-nous, *a priori*, et non parce que l'expérience montre qu'à tout prendre ce principe donne de meilleurs résultats qu'un autre.

On peut donc parler du Droit naturel comme on parle d'un soi transcendantal du rationalisme critique : les experts qui ont élaboré le texte des *Déclarations* de 1789 ou de 1948 se déclareraient sans doute prêts à discuter leur œuvre dans sa formulation et ses virgules²⁹, mais ils s'y sont engagés sans condition et ils y ont engagé les destinataires de leur message. Non qu'ils aient eu la prétention de connaître métaphysiquement quelque « nature humaine » ; mais ils ont mis en jeu par leur geste une « dignité humaine » que les destinataires sont invités à assumer en reconnaissant à leur tour la validité de ces « droits de l'homme ». Les auteurs des *Déclarations* sont donc entrés et nous invitent à entrer à leur suite dans un paradoxe : l'homme a créé souverainement un concept de dignité humaine... devant lequel il devra répondre de tout ce qu'il pense et fait ; l'homme a inventé librement... une idée qui se présuppose elle-même éternellement en le liant pour toujours ; il a posé une exigence... qu'il n'est plus libre de renier, car elle ferait de lui un coupable ; il est à l'origine d'une valeur... qui est à l'origine de son humanité. Ce paradoxe ne supprime nullement le caractère révisible du texte des droits de l'homme : les auteurs des *Déclarations* ne comptent pas raver les destinataires à la lettre de leur texte ; au contraire ils les

²⁹ A la base de ces textes, il y a d'ailleurs tout un travail de maturation historique fort intéressant à retracer. Cf. l'ouvrage collectif *Justice en Dialogue*, Genève, Labor & Fides, 1982, où figure en particulier une analyse de la *Déclaration* de 1789 sous la plume de P.-A. STUCKI. Il est à remarquer que la *Déclaration* de 1789, par réaction contre l'arbitraire de l'Ancien Régime, s'arrête à l'énoncé des droits politiques généraux du citoyen : liberté, propriété, sûreté, résistance à l'oppression. Venant immédiatement après l'écrasement du fascisme, la *Déclaration* universelle de 1948 tente d'empêcher la généralisation d'une oppression sociale et économique dans nos grands ensembles modernes : elle est donc soucieuse de définir et de protéger un contenu concret du principe de liberté : droit à la sécurité sociale, au travail, à l'éducation, au mariage, etc.

appellent à réfléchir dans tous les domaines de la vie cette dignité humaine qu'ils partagent et dont l'acte de communication des Déclarations les invite à prendre conscience. Par leur généralité, leur imperfection même, ces textes invitent leurs lecteurs à faire un effort d'imagination pour inscrire dans la réalité des lois le principe des « droits inaliénables et sacrés de l'homme ». Par-delà le règne de la loi de la jungle à laquelle il a tendance à se résigner, l'homme interpellé par des Déclarations est invité à prendre conscience de sa dignité *en en faisant usage* à travers l'effort d'imagination qui lui est demandé. Ce faisant, il découvrira que cette dignité précède en essence le règne de la résignation et de la médiocrité : en un mot il découvrira qu'elle est sa vraie nature — ce qui justifie à mes yeux la notion de Droit naturel.

Le cadre théiste qui est le sien permet à la Déclaration de 1789 de sceller dans une référence transcendante cette dignité essentielle ou naturelle de l'être humain : c'est, en effet, « en présence et sous les auspices de l'Être suprême » que la Déclaration de l'Assemblée nationale française proclame les droits inaliénables de l'homme. Précisons encore une fois que nous ne voyons pas dans ce procédé la persistance du « modèle du fondement », décrié à juste titre par le rationalisme critique. La mention de Dieu permet simplement aux constituants français d'affirmer qu'ils ne sont pas les créateurs souverains des principes qu'ils émettent ; les droits dont ils parlent, ils ne font que les « reconnaître » et les « déclarer » : ils n'en sont que les *répondants*, pour transmettre aux membres du corps social la responsabilité de les respecter, devant une instance qui les précède. En appelant cette instance l'Être suprême ou Dieu, ils donnent à entendre qu'ils ne la connaissent pas, mais qu'elle ne s'identifie pas à eux ou à une quelconque famille humaine : elle est, comme nous l'avons appelée plus haut, la chose inconnue. Les auteurs de la Déclaration de 89 ne postulent pas son existence empirique : ils l'évoquent comme une *idée* sous l'empire de laquelle ils exposent les droits fondamentaux qu'ils désirent voir respectés.

L'appel au dialogue, à une reprise compréhensive des principes éthiques directeurs par les citoyens, est à notre sens ce qui donne sa cohérence à l'ensemble du texte de la Déclaration de 89³⁰. Le pro-

³⁰ Une première lecture pourrait donner à penser qu'on écartèle les individus entre deux sphères mutuellement indifférentes, voire antagonistes : d'une part la sphère privée, et la liberté des individus qui consiste à « pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui », et d'autre part la sphère publique, champ d'application de la loi, avec les libertés au pluriel dont « les bornes ne peuvent être déterminées que par la loi ». Or il n'en est rien : l'article VI reconnaît aux citoyens le droit de concourir à la formation de la loi, qui doit ainsi devenir l'expression de la volonté générale.

cessus de formation de la loi, point culminant de l'exercice par les citoyens de leur liberté dans la sphère publique, présuppose la consistance de la sphère privée, car il requiert le concours d'individus capables de vivre leur propre existence comme un projet de liberté, et conscients de l'originalité de leur apport respectif. Ce sont des citoyens de cette trempe, et non des sujets parfaitement enrégimentés et soumis aux diktats du pouvoir, que l'acte performatif de la Déclaration rappelle à leurs droits et devoirs fondamentaux.

La *Déclaration universelle* de 1948 ne comprend plus de référence explicite à Dieu ; en revanche, elle proclame la conservation des droits en question comme l'« idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations ». L'avènement d'un monde de liberté, dit encore le prologue, « a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme ». Dans ces mots, nous croyons pouvoir repérer une référence oblique à l'instance divine inconnue (la chose inconnue) comme à l'origine de cette aspiration supposée commune à tous les hommes : origine oblige ! Le pathétique appel au dialogue qui en résulte, adressé à tous les citoyens du monde, passe par le vœu de promouvoir une éducation humaniste : il s'agit que les individus et les institutions « s'efforcent par l'enseignement et l'éducation de développer le respect de ces droits et libertés ». A l'heure où éclate le défi de l'alphabétisation mondiale, le pari des déclarants n'est pas absurde : la relation d'enseignement, en effet, ne se réduit jamais à l'ensemble des matières étudiées ; elle est le véhicule soit d'une promesse de vie, d'avenir et d'épanouissement adressé aux apprenants dans la mesure où elle fait appel à leur participation constructive et critique, soit du déni de cette promesse, lorsqu'elle n'est destinée qu'à enrégimenter et endoctriner les masses³¹. La promesse de vie que transmet l'éducation humaniste vient de plus loin ou de plus haut que le pédagogue — disons alors : de 'Dieu' ou de la chose inconnue — et elle fait de lui le relais d'une exigence impérieuse qui s'est d'abord imposée à lui³².

³¹ Sur cette notion de promesse, cf. l'article de P.-A. STUCKI, « Le concept de compréhension de soi dans la problématique de la justice », in *Justice en dialogue*, Genève, Labor & Fides, 1982.

³² K. Popper, le maître-auteur du rationalisme critique, admet la compatibilité du principe de révisibilité avec cette référence à une entité transcendante. « Nous avons, à juste titre, le sentiment qu'il nous faut tendre vers quelque chose qui nous dépasse, à quoi nous puissions nous vouer et éventuellement nous sacrifier » : K. POPPER, *La Société ouverte et ses Ennemis*, éd. cil, p. 184. Or il est capital que cette entité transcendante ne soit pas quelque chose comme l'esprit du temps, une prétendue mis-

e) L'hypothèse chrétienne et son apport

Le pathétique appel au dialogue dans lequel se concentre le performatif des *Déclarations des droits de l'homme* sera-t-il entendu dans un univers social où règne la pathologie de la liberté ? Ne va-t-on pas trouver plus commode de continuer de vivre, de légiférer, de gouverner et d'enseigner dans l'oubli et le mépris des droits de l'homme, « seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements » selon le texte de 89, et générateurs « d'actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité » dans les termes du préambule de 48 ? Le texte des *Déclarations* laisse apparaître une faiblesse, qui est d'ailleurs partagée par tous les textes éthiques : en proclamant un droit, on ne fait qu'inviter l'autre à le respecter ; on ne peut pas en forcer le respect. Le texte demande, mais ne donne pas. Impuissant à motiver, il ne retrouve toute sa puissance que pour condamner ou engendrer un sentiment de culpabilité (ce qui risque de provoquer des réactions démoniaques) chez le contrevenant.

En postulant une aspiration fondamentale des hommes à la liberté et à la dignité, le texte déclaratif ne fait que leur dire TU DOIS ! Tu dois t'efforcer de te conformer à ta nature d'être libre. Mais il ne peut pas rendre la faculté d'agir ainsi à ceux qui l'ont perdue, à ceux qui épuisent leur énergie à lutter contre leur véritable nature.

Par comparaison à ce genre de discours, un type de communication tel que celui de Bettelheim nous paraît plus prometteur : un individu s'y livre à nous, en nous confiant les aléas de sa prise de conscience spirituelle. Ce discours-là va plus loin que le simple énoncé de principes éthiques, dans la mesure où il commence là où en sont probablement les destinataires de son message : en situation d'hétéronomie dans l'anonymat de la société de masse ; la propre aventure de l'auteur peut ainsi devenir un miroir révélateur pour les destinataires, et une balise pour le cas où ils se mettraient à chercher à leur tour un chemin alternatif.

Le performatif de cette démarche a la forme d'un TU PEUX ! Tu peux (comme moi) renouer avec un projet de liberté. Encore

sion historique capable de doter ses exécutants d'une gloire passagère mais bien quelque chose qui précède l'histoire et la juge : « nous avons besoin d'une éthique qui dédaigne tout à fait la réussite et ses récompenses. Or elle existe. Ce fut celle du christianisme à ses débuts » : *ibid.*

faut-il que l'interlocuteur potentiel, le lecteur, le veuille bien : aucun devoir, aucune nécessité impérieuse ou exigence naturelle ne contribue ici à le décider.

Il est donc raisonnable de se mettre à la recherche d'une hypothèse qui irait encore plus loin, une hypothèse qui permettrait de faire la synthèse de l'apport des *Déclarations des droits de l'homme*, et de celui de Bettelheim, la synthèse du « tu dois » et du « tu peux », de manière à faire naître un vouloir correspondant dans la personne des destinataires ; autrement dit nous cherchons à mettre en jeu une hypothèse capable d'unir dans sa définition le principe de la dignité et de la liberté imprescriptibles de l'homme, et le processus d'un rétablissement possible dans la conscience de cette dignité, des individus qui l'auraient oubliée dans l'anonymat de la société de masse.

Nous pensons qu'une telle hypothèse existe, ou tout au moins qu'il existe une hypothèse pouvant être développée dans ce sens : c'est le message chrétien.

Celui-ci part du rayonnement historique d'un individu — Jésus de Nazareth — et voit dans sa personne l'incarnation simultanée de l'homme primordial, de l'homme déchu et révélateur de la déchéance d'autrui, et de l'homme rétabli dans sa dignité primordiale. De l'idée de Dieu, on passe à l'hypothèse de son existence réelle sous les traits de la personne historique complexe de Jésus compris comme révélateur de l'humanité.

A titre exemplaire, citons un texte d'évangile de la tradition synoptique : la rencontre de Jésus et du collecteur d'impôts Zachée, Lc 19, 1-10. Le texte est considéré par les interprètes comme une « scène idéale » construite dans le but de faire comprendre l'originalité du comportement de Jésus. Vraisemblablement, il faut mettre entre parenthèses comme un rajout secondaire le v. 8 qui mentionne la « conversion » de Zachée par la manière dont celui-ci s'engage à modifier son comportement à l'égard de l'argent. On aurait donc la scène suivante : Jésus traverse une bourgade israélite en cortège. Le chef local des collecteurs — aujourd'hui on exprimerait la même idée en disant : « le chef local de la mafia » — Zachée, suit de loin l'événement, juché sur un arbre. Arrivé à la hauteur du truand, Jésus — Ô scandale ! — s'adresse à lui et s'invite chez lui pour la journée ; aux auditeurs bien-pensants qui s'en offusquent, Jésus rétorque : « celui-là aussi est un fils d'Abraham », réintégré dans sa dignité par le fait que « le salut est entré aujourd'hui dans cette maison » (v. 9). L'histoire met ainsi en évidence l'initiative absolue

du Révéléateur dans sa démarche de réhabilitation : la situation du collecteur, sa pratique quotidienne, la mentalité de la population, tout excluait pour l'homme le droit à l'espérance ; l'action paradoxale de Jésus le lui rend, car c'est la première fois qu'il n'est pas traité comme ce qu'il est, mais comme ce qu'il peut (re)devenir. L'action de Jésus est donc performative, d'un performatif qui dépasse le simple appel au dialogue, car il culmine dans l'offre de l'amour, qui change les perspectives.

Le texte nous permet de préciser quelques traits du performatif de l'amour, tel qu'il s'annonce dans l'évangile. Tout d'abord, la démarche d'amour est mise en rapport avec la manifestation de Dieu : une condamnation non seulement sociale, mais en même temps religieuse pèse sur Zachée le pécheur. En prenant le risque de s'approcher de lui, Jésus contrevient à l'idée de Dieu partagée par tout le monde — y compris Zachée. Son action constitue donc un défi théologique, presque un blasphème, qui ne peut être levé que dans la mesure où elle se présente comme l'action même de Dieu venu couper court aux allégations humaines qui fixaient son image. Dans les termes de l'évangile, le comportement de Jésus qui bouleverse les frontières entre le pur et l'impur et brise la condamnation des réprouvés est présenté comme un signe fiable de l'irruption actuelle du règne de Dieu attendu par l'espérance d'Israël. Pour nous, nous pouvons présenter l'hypothèse chrétienne à la fois comme une modification et une mise en œuvre de l'idée de Dieu qui apparaît en filigrane dans la définition des droits fondamentaux de l'homme.

En second lieu, le performatif de l'amour fait courir un risque considérable (au sens employable du mot « risque » !) à celui qui en prend l'initiative. Jésus se livre sans défense aux caprices du « truand » chez qui il s'invite, et surtout il s'expose à la désapprobation populaire d'une manière qui laisse entrevoir de fâcheuses conséquences pour l'avenir : l'évangile peut à bon droit présenter chaque épisode où Jésus est impliqué comme un pas de plus dans la direction de la Passion. La pratique de la démarche d'amour suppose ainsi la manifestation d'une certaine *faiblesse*, mais une faiblesse qui est en quelque sorte le moteur de la transformation que l'amour vise à provoquer. La chose est magnifiquement montrée dans l'anecdote suivante : une jeune femme, rentrant seule chez elle à une heure avancée de la nuit après une soirée passée chez des amis, s'aperçoit qu'elle est suivie ; elle presse le pas, l'ombre derrière elle également ; alors, sans savoir comment l'idée lui en est venue, la jeune femme

fait tout à coup volte-face et marche droit sur l'homme qui la suit en l'interpellant : « Monsieur ! Excusez-moi ! Je suis très froussarde la nuit, et j'ai horriblement peur de faire une mauvaise rencontre. Est-ce que je pourrais vous prier de bien vouloir me raccompagner jusque chez moi, s'il vous plaît ? » Interloqué, l'homme se redresse et emboîte le pas à la jeune femme, et il se conduit de manière tout à fait civile jusqu'à la fin. Bien sûr, l'histoire aurait pu se terminer tout autrement ! Le satyre pouvait persévérer dans son attitude, et en se livrant à lui, la jeune personne courait un gros risque (le risque étant toutefois inhérent à la situation, aucune réaction de la femme n'en était exempte). Mais contrairement aux alternatives de comportement possibles : fuite ou résistance, le comportement surprenant de la jeune femme présente en son centre un aveu de faiblesse qui renonce à la feinte ; elle dit en vérité son sentiment et demande à être protégée. Paradoxalement, cette faiblesse présente la grande force de ne pas traiter l'autre pour ce qu'il est, mais pour ce qu'il peut aussi devenir dans la situation : un honnête homme, qui vient en aide à une personne en difficulté. La faiblesse de l'initiative d'amour possède une vertu désarmante : l'agresseur, ou l'être potentiellement menaçant, il ne faut pas l'oublier, vit dans un univers de méfiance et d'hostilité, de sorte qu'il présente son agressivité comme une défense contre les agressions dont il se sent victime en société ; aussi, dans sa faiblesse avouée, l'amour est-il le seul comportement qui offre à l'autre la possibilité de baisser sa garde, et de faire autre chose que de se défendre en attaquant.

Le performatif de l'amour présente enfin la possibilité remarquable de modifier les données de la question de la vérité (et du processus de falsification). Dans le récit évangélique, le rajout (peut-être par Luc lui-même) du v. 8 met cette propriété en évidence : Zachée le truand, conquis par la démarche de Jésus, annonce sa conversion en promettant de donner aux pauvres la moitié de son revenu et de restituer au quadruple ce qu'il aura volé. La réponse de Jésus à la foule mécontente (« cet homme est aussi un fils d'Abraham ») entre dans une lumière différente, comme si Jésus voulait justifier son initiative par le changement qui s'est manifesté chez son protégé (« voyez, j'ai bien fait de m'approcher de lui : il n'est pas si mauvais que cela »). Il est possible que dans la figure de Zachée, Luc veuille représenter la communauté chrétienne, faite de païens convertis, et cherche à la justifier face aux attaques de la communauté juive orthodoxe, en montrant la qualité morale du comportement de ses membres. Quoi qu'il en soit, l'initiative de Jésus et le caractère

paradoxal de son comportement ne sont nullement éclipsés par la mention du v. 8. Celle-ci souligne simplement que le pari de Jésus est *devenu vrai* : pure gageure au départ, face à un chef de collecteurs d'impôts compromis jusqu'au cou avec l'ennemi et pourri par l'argent, la confiance que Jésus a placée en son vis-à-vis apparaît finalement comme fondée en vérité. Une petite histoire, tirée de la pièce de théâtre de Jean Giraudoux *l'Apollon de Bellac*³³, met particulièrement bien en évidence ce phénomène d'une vérité surgissant au cours de la démarche d'amour — une démarche qui apparaît au début comme un acte tout à fait arbitraire et gratuit. Une jeune femme qui attend dans l'antichambre du bureau directorial d'une entreprise où elle cherche à se faire engager est abordée par un inconnu qui lui donne le conseil suivant : à tous les hommes qu'elle verra, elle devra dire qu'ils sont beaux, beaux comme l'Apollon de Bellac. Ce qu'elle fait, après quelque hésitation et maladresse. D'abord interloqués, décontenancés, croyant à une moquerie ou une flatterie lamentable, tous les membres du personnel se mettent à *entrer dans cette vue*. Redressant le maintien, réapprenant à sourire, ils commencent à se comporter comme des gens qui ont été *déclarés beaux* — et on peut dire qu'en effet ils le *deviennent*. Le directeur engage la jeune secrétaire, qui a réussi en quelques minutes à transformer complètement l'atmosphère de la maison. Les dénégations d'autres femmes (secrétaire en place, femme du directeur) qui se fient à la *froide lucidité* pour maintenir que les hommes sont laids, lâches, ennuyeux, etc., ne peuvent plus rien y faire : ils *croient* désormais à leur beauté en dépit de tout, et la réalité leur donne maintenant raison. Quant à la statue de l'Apollon de Bellac, elle n'a jamais existé, bien entendu.

L'Apollon de Bellac, je crois, ne présente pas de connotations religieuses. Il est évident qu'un comportement dicté par l'amour (au sens où il est présenté ici) représente une possibilité de la condition humaine en général et n'est pas l'apanage du christianisme. L'originalité du christianisme tient au fait que l'amour s'y manifeste dans la personne et la figure du Révélateur, et que les croyants sont appelés à le recevoir et à l'endosser à leur tour comme l'*unique source de la vérité* dans la sphère de l'éthique, du droit et de la politique. Le récit de la rencontre avec Zachée, que les commentateurs considèrent comme une « scène idéale » probablement construite après coup par les membres de la communauté chrétienne, est à cet

³³ J. GIRAUDOUX, *L'Apollon de Bellac*, Paris, Grasset, 1947.

égard tout à fait représentatif du programme évangélique : on aurait pu se servir pratiquement de n'importe quel texte et l'on serait arrivé aux mêmes conclusions concernant la teneur éthique de la tradition chrétienne. Celle-ci commence et finit avec le thème de l'amour. Commence : en effet le lecteur n'est pas apostrophé d'abord comme un sujet agissant exhorté à un comportement dicté par l'amour (« fais cela et tu vivras »), mais il est invité à se comprendre comme étant d'abord lui-même l'objet de l'initiative divine de l'amour ; dans notre exemple, disons que le lecteur est invité à cesser de faire cause commune avec la foule bien pensante qui murmure, et à s'identifier au personnage de Zachée. L'« éthique chrétienne », autrement dit la manière dont les destinataires du message chrétien sont invités à se comporter dans leurs relations avec autrui, n'est que l'effet de ce commencement dans l'amour reçu, et elle s'en nourrit en permanence. C'est bien pourquoi dans l'évangile, le thème de l'amour est développé d'abord dans le cadre communautaire comme le caractère privilégié des relations des croyants entre eux : pour qu'ils puissent manifester « au-dehors » un comportement dicté par l'amour, il faut qu'ils puissent se ressourcer dans l'amour reçu, la nouvelle compréhension d'eux-mêmes donnée par le Révéléateur, en s'édifiant mutuellement notamment au travers des manifestations de la vie ecclésiale. Mais il ne saurait y avoir non plus de commencement sans suite : une vie d'Église qui ne déboucherait pas sur l'éthique de l'amour pratiquée sans restriction serait un contresens, comme l'a vu en particulier l'évangile de Matthieu. Et cette « éthique de l'amour » n'est pas réservée à un type de relations personnelles somme toute assez proche de l'ambiance communautaire, mais elle doit culminer dans l'idée ambitieuse d'une politique de l'amour qui ne place pas son espérance à l'aveugle mais l'investit dans les personnes qui composent le corps social.

A cet égard, une remarque s'impose : nous n'ignorons pas l'avertissement fort judicieux de Popper contre les dangers totalitaires de l'amour³⁴, dans la mesure où l'amour en tant qu'inspirateur ou prétexte d'une politique autoritaire conduit à vouloir imposer aux autres des valeurs et des normes qu'on estime indispensables à leur bien. C'est évident : une « politique de l'amour » peut être colonisée par l'utopisme, le conservatisme ou n'importe quelle folie totalitaire. Mais nous avons en vue une politique de l'amour qui se veut sou-

³⁴ Cf. K. POPPER, *La Société ouverte et ses Ennemis*, éd. cit., tome II, pp. 160-161.

mise de part en part aux rigueurs de la raison critique. Notre hypothèse revient donc à estimer que l'amour porté aux personnes est l'idée directrice la plus raisonnable qui puisse être assignée à une politique porteuse d'avenir. Ce n'est pas un sacramentalisme politique : une politique de l'amour ne trouve pas préalablement dans les personnes une valeur sacrée qui la justifie ; elle les aime, telles qu'elles sont et jusque dans leur misère et en ce sens elle les consacre. Elle leur doit d'être responsable, et de ne pas faillir à la tâche classique de toute politique raisonnable : s'efforcer d'aménager un équilibre social viable et de réduire les maux existants, en se servant de l'instrument de la raison critique. Mais elle se doit aux personnes en tant que personnes : à l'horizon de ses tâches, il y a pour elle l'impératif d'éveiller (ou de réveiller) les personnes à l'exercice autonome de leur être personnel, sans les laisser s'étioler dans l'anonymat ou l'inhumanité d'une civilisation de masse.

Une telle « politique de l'amour », dont les traits concrets et multiples resteraient à définir (en fonction de la situation dans laquelle elle aurait à intervenir), devrait être particulièrement bien armée contre l'invasion du découragement et de la déception lorsque l'espérance placée dans les personnes est trahie ou fait long feu. Car l'offre de l'amour ne dépend pas de la réponse positive ou négative qu'elle reçoit : elle ne se fait pas d'illusions sur les gens et n'attend pas la confirmation de ces illusions : elle se borne à offrir. Comme le dit Luther, « l'amour de Dieu, vivant dans l'homme, aime les pécheurs, les misérables, les insensés, les faibles, de telle sorte qu'il les rend justes, bons, sages, forts ; ainsi, il répand plutôt et confère le bien. Car, en effet, les pécheurs sont beaux parce qu'ils sont aimés, ils ne sont pas aimés parce qu'ils sont beaux »³⁵.

Point C. Lieux — tests de l'hypothèse chrétienne de Dieu

Le plaidoyer de Küng en faveur de l'existence de Dieu n'a pas résisté à la critique d'H. Albert parce qu'il se réduisait à une entre-

³⁵ M. LUTHER, « La controverse de Heidelberg », in : *Œuvres*, Genève, Labor & Fides, 1957, tome I, p. 140, explications de la prop. 28. La pièce de Giraudoux évoquée ci-dessus, *L'apollon de Bellac*, est sans doute la meilleure illustration esthétique qu'on puisse donner de la dernière partie de cette citation de Luther !

prise tautologique³⁶. La réalité ayant été définie comme une totalité lacunaire si Dieu n'y est pas, il n'est pas étonnant qu'on estime raisonnable d'admettre son existence.

Nous pouvons montrer que notre hypothèse, au contraire, ne se réduit pas à un cercle de définition. Elle n'est pas vraie dans tous les cas : elle a l'ambition d'influencer la recherche, l'éthique et la politique (entre autres), de contribuer à les orienter dans une direction qui peut se révéler fructueuse ou ruineuse, et d'entrer en compétition avec des théories (épistémologiques, méta-méta-éthiques et de philosophie politique) rivales.

L'hypothèse chrétienne est prête à se soumettre à différents tests de falsification³⁷. En premier lieu, puisqu'elle prétend s'appuyer sur un événement historique, la vie de Jésus de Nazareth, et s'alimente à des sources écrites précises, les témoignages du Nouveau Testament, elle doit passer le test de la lecture historico-critique de ces témoignages. Davantage sur ce point dans la prochaine section, cf. ci-dessous.

En second lieu, nous pouvons dire que l'hypothèse chrétienne entre en concurrence avec les conceptions de la connaissance, de l'éthique et de la politique qui font profession d'athéisme ou d'agnosticisme. L'option et l'instrumentation de la raison critique,

³⁶ Cf. l'exkursus II à la fin du présent travail.

³⁷ Ainsi qu'un des membres du jury le faisait fort justement remarquer lors de la soutenance du présent travail, nous n'avons pris en considération ici que des tests de falsification relevant de l'examen critique objectif, ce qui laisse apparaître une lacune par rapport aux principes énoncés dans la troisième partie et faisant état d'un possible examen critique *subjectif* des doctrines parallèle au précédent.

Nous avons cette lacune, qui correspond au stade de développement actuel de notre pensée. Dans le corps du présent travail, nous avons fait remarquer que l'existence personnelle des hommes, avec ses contraintes et ses vicissitudes, constituait le meilleur lieu-test de la vérité de leurs convictions. A l'instar de Monsieur Jourdain faisant de la prose sans le savoir, il est évident qu'à longueur de vie nous sommes interpellés dans nos croyances par les événements qui nous touchent, les chrétiens n'étant pas plus qu'aucun autre humain en mesure d'échapper à la règle. Mais tout comme l'ignorance de M. Jourdain ne dispense pas les grammairiens ou les linguistes de la tâche d'analyser systématiquement la prose de la langue naturelle, de même il serait nécessaire d'analyser systématiquement le passage de l'hypothèse chrétienne de Dieu (ou de la doctrine rationaliste et critique) au crible de l'examen critique subjectif, en regardant par exemple comment ces doctrines se débattent avec l'exigence de la communication indirecte ou comment elles se comportent face à la loi du comique. Tout ce travail, à peine esquissé dans la troisième partie de la présente thèse, reste à faire...

que nous partageons, ne sont pas ici en cause, mais bien les idées directrices les mieux aptes à guider la raison.

1. DANS LE DOMAINE DE LA CONNAISSANCE

L'hypothèse chrétienne de Dieu peut être mise dans la forme d'une série de propositions falsifiables, qui figurent dans les encadrés ci-dessous :

Principe 1. Dieu existe, de telle sorte qu'il dessine au cœur des choses et des êtres une dimension de renvoi. Les choses renvoient à Dieu en ce sens qu'elles laissent toujours apparaître un résidu, chose inconnue ou élément perturbateur, à l'horizon de leur organisation ; les êtres humains renvoient à Dieu par le fait que leurs aspirations ou leurs espérances tendent à dépasser le fini et à devenir illimitées.

2. Dieu, alias la chose inconnue, a attesté sa réalité dans une figure humaine ordinaire (révélation en Jésus-Christ), et par là a investi l'individualité de l'homme, avec ses aspirations et ses espérances, d'une fonction « sacrale ».

Conséquence. L'activité connaissante ne saurait éviter la confrontation avec l'idée de Dieu et son attestation dans la structure de la vie individuelle. Si elle passe outre ou se contente de mettre la question entre parenthèses sans se prononcer, elle ne parviendra pas à assumer jusqu'au bout le programme de la raison critique et tombera sous la coupe d'intérêts et de puissances totalement étrangers à l'idéal scientifique.

Pour expliquer la teneur falsifiable des encadrés ci-dessus, il convient de donner tout d'abord les précisions suivantes :

1. De nos jours, on peut dire que l'activité scientifique puise en général ses idées directrices aux sources des doctrines agnostiques ou athées. La critique de la religion, qui a accompagné la naissance de plusieurs sciences (Feuerbach, Marx, Weber pour la sociologie, Nietzsche & Freud pour la psychologie), fonctionne à la manière d'un présumé acquis. Que ce soit dans une optique *réductionniste*, où la réalité est identifiée à ce qu'on en connaît déjà ou à ce qu'on en peut connaître, ou dans l'optique d'une *prudente neutralité*, qui met entre parenthèses la question de Dieu (opération parfaitement

légitime dans le cours des travaux) et se dispense de les lever jamais, préjugant ainsi du caractère négligeable de cette question, l'esprit dominant de l'activité scientifique contemporaine escompte le recul progressif du mystère universel, avec en point de mire l'utopie d'un monde complètement expliqué. Potentiellement, le monde, éclaté en une multiplicité de domaines de recherche, et la vérité, sont réputés être au pouvoir de l'homme.

2. Le courant philosophique dominant qui sous-tend l'essentiel de la recherche semble être encore celui du positivisme. Redoutant d'avoir à prendre position sur les délicates questions de la métaphysique ou de la cosmologie, le savant moyen préfère se joindre à une équipe constituée qui travaille sur un domaine d'investigation bien délimité et séparé des autres, domaine sur lequel il est relativement aisé d'obtenir des connaissances parcellaires.

Doctrines agnostiques d'un genre particulier, le rationalisme albertien représente un certain progrès par rapport au positivisme dominant, par le fait qu'il confère à la dimension critique du travail de recherche une extension universelle et une compréhension synthétique. Cette conception se donne précisément pour celle qui refuse les cloisonnements et cherche à libérer l'homme de toutes les puissances qui l'asservissent — y compris la puissance de l'inconnu mise en évidence par les démentis que l'expérience inflige à nos convictions — en les replaçant sous le contrôle de sa raison critique. On semble se faire fort ici d'éviter la mainmise sur la chose inconnue — mais nous n'en croyons rien, et nous maintenons à l'égard du rationalisme albertien la prévision négative que nous donnons dans l'encadré ci-dessus pour caractéristique de l'hypothèse chrétienne de Dieu.

3. D'autres doctrines sont représentées dans le monde scientifique d'aujourd'hui, qui ne peuvent pas être rangées sans autres dans la catégorie « agnostique ou athée ». On a déjà évoqué ci-dessus³⁶ l'idée de la « religiosité cosmique » représentée par Albert Einstein, qui nous paraît se rapprocher de l'intuition du « religieux A » formulée dans l'encadré ci-dessus au point 1. Peut-être faut-il citer au voisinage de cette conception la « gnose de Princeton », cette doctrine spiritualiste élaborée dans les années soixante de notre siècle par un groupe de savants américains (physiciens de Princeton, astronomes de Pasadena plus quelques biologistes) et popularisée dans notre langue par l'ouvrage d'un philo-

³⁶ Cf., pp. 184-185.

sophe français, Raymond Ruyer : *la Gnose de Princeton*³⁹. Enfin, nous mentionnerons la tendance du marxisme représentée par l'École de Francfort, particulièrement marquée chez des auteurs tels que Bloch, Benjamin et Horkheimer : ces auteurs insistent constamment sur un résidu irréductible du religieux en l'homme, qu'ils appellent le « principe Espérance » ou, selon la belle formule de Horkheimer, « l'aspiration envers le Tout-Autre »⁴⁰. C'est toutefois avec une certaine réserve que nous plaçons la doctrine de l'École de Francfort dans cette classification, du fait que la thèse d'athéisme et l'« internalisation »⁴¹ du facteur Espérance dans le processus révolutionnaire prolétarien y demeurent prépondérants.

4. Dans la mesure où l'un des mouvements ci-dessus ou un autre apparenté pourrait devenir la doctrine directrice dominante de l'activité scientifique, les données du problème changeraient de manière fondamentale, et notre prévision négative ne serait plus de mise.

On pourrait, certes, en élaborer une autre, qui jouerait sur le hiatus apparaissant entre la proposition 1 et la proposition 2 de l'encadré ci-dessus. En effet, la « religiosité cosmique » ou une autre forme de religiosité taillée à la mesure de l'effort scientifique moderne tendrait à se rapprocher de notre proposition 1, mais elle aurait toutes les chances de s'opposer à la proposition 2, qui est un point capital de l'hypothèse chrétienne. Car comme on sait, partant de la religiosité cosmique et de son idée de Dieu, la chose inconnue, l'hypothèse chrétienne reçoit de la révélation biblique (annonçant la réalité de Dieu attestée dans un homme particulier) la tâche de lier paradoxalement la chose inconnue à la plus connue de toutes, l'individualité de l'homme. Dans la ligne de l'activité scientifique, qui perce à jour tant les structures du sujet connaissant que les caractères (psychiques, sociaux, biologiques, etc.) du sujet empirique, l'hypothèse chrétienne nous invite à considérer l'ensemble de ces

³⁹ R. RUYER, *La Gnose de Princeton. Des Savants à la recherche d'une religion*, Paris, Fayard, 1974. Sans connaître ce mouvement dans les détails, nous pensons qu'il s'écarte tout de même passablement du « religieux A » par son caractère spéculatif très marqué. En postulant que toute entité matérielle est douée de conscience, fragment de l'Esprit universel (Dieu), la gnose de Princeton se présente comme un panthéisme — une forme de mainmise religieuse sur la chose inconnue.

⁴⁰ *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* est le titre d'une publication de HORKHEIMER, portant en sous-titre : *ein Interview mit Kommentar von H. Gummiör*, Furche Stundenbücher, Nr. 97.

⁴¹ Cf., à ce sujet, P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie*, Tübingen, Mohr, 1981 : en particulier chap. 3, et §§ 3-35.

connaissances comme des points de repères indispensables sur le chemin de la découverte du mystère individuel en tant que mystère. Il semble que les hypothèses rivales, même inspirées par un véritable souffle religieux, ne puissent interpréter l'acquisition des connaissances théoriques concernant la vie individuelle que comme une abolition progressive de ce mystère : « tu n'es que cela ! » semble enseigner la pratique critique à l'individu, et l'on ne voit pas bien comment un nombre suffisamment grand d'individus pourraient parvenir à dépasser ce verdict réducteur pour endosser l'épaisseur humaniste requise pas les défis planétaires du futur immédiat.

Toutefois, l'éventualité envisagée ici est pour l'heure peu probable : le monde scientifique affiche en grande partie un mépris feutré à l'endroit des doctrines religieuses, et se définit essentiellement dans la ligne de l'agnosticisme ou de l'athéisme courants.

5. Voyons maintenant au vu de quels problèmes nous émettons notre prévision négative. Dans l'encadré, nous avons parlé de la menace que font peser sur l'évolution scientifique la constellation « d'intérêts et de puissances totalement étrangers à l'idéal scientifique ». Il est de fait que l'activité scientifique à notre époque est devenue en grande partie une « affaire » dans laquelle les États et les entreprises privées d'envergure investissent de grosses sommes, dans le ferme espoir d'obtenir sous forme d'applications techniques (d'ordre économique ou militaire) un rendement conforme à l'ampleur du sacrifice consenti. En soi, cette évolution, rendue en partie inévitable du fait de l'accroissement des coûts de l'instrumentation scientifique, n'est pas un mal. Tant que la recherche reste douée de son ressort propre, les bailleurs de fonds sont contraints de respecter les règles d'une relation de partenaires avec les représentants de la communauté scientifique.

Mais si la recherche se laisse corrompre au point de perdre son ressort propre — qui est, rappelons-le, la passion pour la vérité — elle deviendra fatalement le jouet des intérêts et des puissances qui l'entretiennent.

Depuis l'avènement de l'arme atomique et à la faveur de l'éclatement des problèmes lancinants à l'échelle planétaire liés au progrès scientifique et technique, tels que le mal-développement, la pollution de l'environnement, la course aux armements ou les problèmes causés par la production d'énergie nucléaire, des savants de plus en plus nombreux, il est vrai, ont pris conscience de leur *responsabilité* éthique et ont relancé le débat sur la finalité de la recherche.

Dans cette affaire, il n'y va pas seulement d'une questioo

d'application dans le champ politique des connaissances acquises, mais la valeur, le sens et l'identité même des connaissances et de l'activité cognitive sont ici en jeu. Les anciens Grecs déjà connaissaient ce débat : il y avait d'un côté les sophistes, pour qui les connaissances sont une chose et la question de savoir au service de qui les mettre en était une autre, et de l'autre les philosophes de la tradition présocratique et socratique, qui intégraient l'activité scientifique au projet global d'une éducation à la vertu, comportant une dimension religieuse.

*
* *

Formulons maintenant la prévision négative (sur la base de l'encadré) au titre de *test de falsification* dans lequel nous voulons risquer l'hypothèse chrétienne de Dieu : nous gageons que l'activité scientifique, si elle persiste à faire confiance aux doctrines agnostiques ou athées pour la formulation de ses idées directrices, sera incapable de préserver le ressort propre de sa recherche et de faire face aux défis que lui lance la société contemporaine. La raison de cette prévision découle de nos réflexions épistémologiques exposées ci-dessus⁴². Privés dans leur démarche du correctif de la chose inconnue, dépouillés de toute dimension de transcendance, pris au piège de la raison instrumentale, les milieux de la recherche devraient logiquement être incapables d'entrer en dissidence par rapport à l'utilisation que font de la science et de la technique les politiques impérialistes modernes. C'est donc un véritable déclin de l'activité scientifique, en particulier un dépérissement de sa créativité, qui est à craindre et que nous prévoyons, d'ici la prochaine génération que nous pensons devoir être décisive, étant donnés le gigantisme atteint par les moyens que le développement technique a mis à notre disposition, et l'étendue des conséquences à redouter de leur mauvais emploi.

Précisons pour terminer de quelle manière le mécanisme est appelé à fonctionner :

Tout d'abord, il est vrai, nous n'avons pas indiqué de critères précis pour l'évaluation de la réussite ou de l'échec de la prévision. Disons simplement que nous nous obligeons à reconnaître un consensus qui se dégagerait parmi les chercheurs. En particulier, nous

⁴² Cf., pp. 181-188.

nous interdisions le droit de *contester* aux scientifiques le mérite d'avoir réussi à redresser la barre (la leur et celle de la société) sur des bases agnostiques ou athées, au cas où ce succès obtiendrait une large reconnaissance.

En outre, il va de soi que si la prévision négative ci-dessus se révélait exacte, si l'on assistait au dépérissement et à la colonisation complète de l'activité scientifique, il ne serait nullement démontré que l'hypothèse chrétienne de Dieu est vraie. La vérification, répétons-le, n'est pas en notre pouvoir.

En revanche, si la prévision devait être démentie, c'est-à-dire si les doctrines agnostiques ou athées parvenaient manifestement à assumer le programme de la raison critique dans le cadre de la recherche et de ses applications, il faudrait admettre l'effet de falsification : admettre que le christianisme a vécu, et est légitimement dépassé, en d'autres termes : reconnaître que Dieu, tel que nous le concevons, n'existe pas.

2. DANS LE DOMAINE DE L'ÉTHIQUE, DU DROIT ET DE LA POLITIQUE

L'objection albertienne bien connue selon laquelle l'idée de Dieu n'est ni simple, ni équivoque, et qu'elle a pu prendre au cours de l'histoire tous les visages imaginables, dont certains, pour le moins, incompatibles avec l'humanisme (qu'on songe par exemple aux divinités exigeant des sacrifices humains ou au Dieu des inquisiteurs), nous conduit à préciser notre mise en forme de l'hypothèse chrétienne dans le sens de la doctrine de l'amour définie au point précédent. Dans quelle mesure l'hypothèse chrétienne profilée comme doctrine de l'amour est-elle falsifiable ?

Principe 1. La quête d'amour (i.e. le désir d'être aimé) est le moteur fondamental de la condition humaine, la manière dont se manifeste chez l'homme sa structure de renvoi à Dieu ou ses aspirations. Cette quête est essentiellement malheureuse.

Principe 2. Le règne de l'amour, par lequel Dieu — la chose inconnue — répond à la quête de l'homme, a été inauguré dans la personne de l'homme Jésus et est en cours de manifestation. Les expériences humaines de l'amour, y compris celles de la communauté des croyants, sont à la fois assumées et dépassées par le règne divin de l'amour.

Les conséquences, accessibles à une occurrence de falsification, que l'on peut tirer de ce principe seront exposées et explicitées ci-dessous sous trois rubriques distinctes, ceci afin d'en faciliter l'énoncé. Il va de soi que les problèmes ainsi distingués sont étroitement liés.

a) La question éthique

Conséquence. La quête d'amour, généralement malheureuse, rend l'homme dépendant d'une initiative extérieure seule capable de le libérer du système où il s'est enfermé.

L'expression traditionnelle de l'éthique dans les principes de la justice formelle, en particulier dans le principe de réciprocité (à chacun le sien ; ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse) est donc à la fois nécessaire et insuffisante.

Ce « respect d'autrui » doit être doublé du principe de l'amour du prochain, qui dépasse la réciprocité et accepte de prendre les devants, au nom du règne de l'amour.

L'amour du prochain est prescrit quelle que soit la réponse de l'autre à son initiative : par son caractère d'enfermement démoniaque, une réponse négative atteste aussi, mais en creux, la valeur de l'amour.

Falsifiabilité. L'éthique de l'amour du prochain est astreinte à une certaine « cécité » dans la mesure où elle rompt avec le principe de réciprocité et ne se laisse pas arrêter par la réponse qui est faite de son initiative.

Par cette forme de « cécité », l'éthique chrétienne prétend manifester un surcroît de lucidité envers la réalité.

Montrer que cette « cécité » inhérente à l'amour est une manière d'aveuglement qui gêne une prise en charge éthique correcte de la réalité reviendrait à falsifier l'hypothèse chrétienne.

L'élément empirique sensible est le suivant : l'hypothèse chrétienne déclare que le destinataire de l'initiative d'amour est forcé à un choix ; sa réponse sera ouverture ou refus démoniaque ; tertium non datur. La mise en évidence d'une tierce réponse possible (neutralisation supposant l'existence d'un autre moteur de la condition humaine que la quête d'amour) aurait un effet falsificateur.

Cette thèse falsificatrice nous paraît défendue avec force par J.-P. Sartre dans sa pièce de théâtre *le Diable et le Bon Dieu*⁴³. Goetz, le héros de la pièce, génie du mal pour commencer, se convertit à l'amour chrétien. Sartre lui-même commente au verso de la page de dos : « Quand, dans la deuxième partie, il essaie de faire un bien absolument pur, cela ne signifie rien non plus. Il donne des terres à des paysans, mais ces terres sont reprises à la suite d'une guerre générale, qui d'ailleurs éclate à propos de ce don. Ainsi, en voulant faire l'absolu dans le bien ou dans le mal, il n'arrive qu'à détruire des vies humaines... la pièce traite entièrement des rapports de l'homme à Dieu. » Une solution ne sera trouvée qu'au moment où le héros, renonçant à la mythologie de l'amour comme à celle de la baine, deux attitudes également récupérables par l'anarchisme de droite, se décidera à prendre part à la guerre des paysans en se plaçant du côté de la classe opprimée. Pour Sartre, on le voit, l'hypothèse chrétienne se déjuge du fait qu'elle est foncièrement aveugle envers la réalité — une cécité qui se trouve être d'ailleurs orchestrée et organisée par l'idéologie des classes dominantes : l'hypothèse chrétienne, selon le philosophe, peut être dite falsifiée en ce sens qu'elle est condamnée à devenir la victime consentante d'un système social oppressif. La découverte du véritable moteur de l'histoire — ici : la lutte des classes — requiert au contraire la *suspension* de l'exigence de l'amour jusqu'au moment où les causes de l'antagonisme actuel auront été vaincues.

Cette thèse falsificatrice est loin d'être nouvelle. Depuis longtemps, les athéismes de droite et de gauche cherchent à dénoncer dans la conception éthique chrétienne une cécité primaire faite de naïveté et de quiétisme⁴⁴. Le croyant serait celui qui peut se permettre de ne pas « voir » toute l'horreur des atrocités qui se commettent sous le soleil, en particulier quand elles ne l'atteignent pas directement, parce qu'il se repose sur la conviction (non falsifiable !) qui, si nous ne comprenons pas la raison de ce qui se passe, il y en a Un qui comprend et aux yeux de qui tout a sa justification.

⁴³ Cf. J.-P. SARTRE, *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1951.

⁴⁴ Qu'on pense par exemple au film de Louis Bunuel : « Nazarin ». Cf. par exemple la scène où Nazarin, prêtre détroqué rêvant de vivre la pauvreté évangélique, provoque indirectement un meurtre pour avoir accepté de travailler sur un chantier au prix du minimum vital, torpillant ainsi au profit du patron les maigres acquis syndicaux.

L'amour peut dès lors se borner à « faire la charité » en négligeant l'analyse profonde des causes sociales et politiques du mal⁴⁵.

Une telle critique peut se révéler juste dans certains cas : les attestations historiques ne manquent pas. Cependant, nous contestons que la critique ait ainsi saisi dans sa nasse l'essence même de l'éthique chrétienne. Le croyant ne devrait pas être amené à minimiser l'horreur de ce qui se passe, ni à négliger le contexte sociopolitique des situations qu'il affronte, ne serait-ce que parce qu'un acte horrible, la crucifixion de Jésus de Nazareth, est d'une certaine manière au point de départ de sa foi. Image de l'amour offert jusqu'au paroxysme de la souffrance, la croix circonscrit la tâche de lucidité maximale et de refus actif de s'accommoder de l'horreur, qui est impartie au chrétien. L'espèce de cécité qui lui est néanmoins prescrite se définit par opposition au jugement réducteur du sens commun, qui borne son appréciation d'une situation aux réalités ou aux possibilités manifestes qui la caractérisent. Le sens commun « voit » qu'il n'en est pas autrement que ce qu'il sait ; le chrétien refuse de « voir » cela. Il croit que les êtres sont en travail, en voie de devenir quelque chose qu'ils ne sont pas encore et qui n'est pas entièrement contenu dans leurs virtualités propres : quelque chose qui requiert son amour pour apparaître, et qu'ils restent toujours libres — et tentés — d'étouffer par une réaction démoniaque.

C'est sur cette « cécité au second degré » que l'hypothèse chrétienne demande à être jugée avant tout⁴⁶. Elle ne veut pas nier la

⁴⁵ Cf., p. ex. le regard critique que jette B. BRECHT sur l'action des « Chapeaux Noirs » (salutists) dans sa pièce *Sainte Jeanne des abattoirs*, trad. fr. par G. Badia, Paris, l'Arche, 1961.

⁴⁶ Le dramaturge suisse-allemand F. DÜRRENMATT a admirablement caractérisé cette nécessaire « cécité » de l'amour à la fin de sa comédie en prose *Griechische sucht Griechin*, Frankfurt/M-Berlin, Ullstein, 1969. Un vieux célibataire a mis dans le journal une annonce matrimoniale ainsi conçue : « Grec cherche Grecque ». Une superbe créature, Chloé, répond. Dès lors notre homme nage dans le bonheur, jusqu'au jour où il apprend que sa fiancée est une prostituée de luxe cherchant à prendre sa retraite. Il veut alors tout détruire, quand le président de l'État — un ancien client de la belle — trouve à lui dire : « Vous avez reçu une grâce. (...) La raison de cette grâce peut être double, et il dépend de vous que ce soit l'Amour, si vous croyez à cet amour, ou le Mal, si vous ne croyez pas à cet amour. L'amour est un miracle toujours possible, le mal un fait toujours présent. La justice condamne le mal, l'espérance veut l'amender, l'amour lui, n'y regarde pas (*die Liebe übersieht*). Lui seul est en mesure d'accepter la grâce telle qu'elle est. Il n'y a rien de plus difficile, je le sais. Le monde est horrible et privé de sens. L'espérance qu'il existe un sens derrière tout ce non-sens, derrière toutes ces horreurs, seuls peuvent la conserver ceux qui aiment en dépit de tout » : *op. cit.*, p. 137.

multiplicité des causes du mal moral, mais elle considère que ce système causal, qui détermine largement le malheur des individus, est à son tour déterminé par une cause première : le nœud de frustrations des individus dans leur quête désespérée de l'amour. C'est par là-dessus que l'hypothèse chrétienne demande que soit jeté le pont d'un comportement charitable, en niant absolument qu'il existe des situations pouvant justifier une suspension, fût-elle « provisoire », de l'impératif de l'amour. S'il s'avérait que l'impératif d'amour ainsi conçu se met en travers d'une prise en charge éthique correcte du monde et des relations humaines, il faudrait admettre que le christianisme a fait son temps, et que Dieu n'existe pas, ou du moins ne s'est pas révélé.

b) La question du droit

Conséquence. La nécessité en même temps que l'insuffisance des principes de la justice formelle, affirmées par l'hypothèse chrétienne, se traduisent sur le plan du droit par une structure qui devra toujours être double. On aura d'une part le système des lois, de leur adoption, de leur transformation, etc. D'autre part, il faudra une structure et une infrastructure réparatrice capable de venir en aide aux « handicapés de l'amour », les laissés pour compte du système des lois.

Falsifiabilité. Notre hypothèse appuie les efforts d'une pratique sociale réformatrice visant à inscrire dans la loi, dans les institutions (en particulier le système juridique) et dans les faits le principe d'une plus grande équité.

Mais en même temps, elle prévoit qu'il existera toujours un résidu d'injustice manifeste qui ne pourra pas être réduit par ces moyens ordinaires, mais requerra des moyens extraordinaires dans lesquels la valeur de l'amour prendra le pas sur celle de l'équité.

Si une législation sociale adéquate devait réussir à faire tendre ce résidu vers zéro, l'hypothèse chrétienne serait en passe d'être falsifiée.

Toute société « rejette » sur sa marge un certain nombre de ses membres qui ne participent pas au bien-être social et moral relatif des autres (ceux que le système parvient à intégrer). Il est certain qu'une partie de cette marginalisation, souvent dramatique, est due

aux inégalités, latentes ou criantes, aux cas d'iniquité qu'elle produit ou qu'elle n'a pas réussi à régler. A cet égard, la tâche réformiste n'a pas de fin, contrainte qu'elle sera de se heurter à des forces qui ont intérêt à maintenir les privilèges et les injustices.

Mais une autre part de ce processus de marginalisation n'est pas imputable aux iniquités résiduelles : elle est le sous-produit de l'équité elle-même ! Réalisez une parfaite égalité des chances, et laissez vivre les partenaires du système : au bout d'un certain temps, d'aucuns auront prospéré, mais certains seront restés en panne, et requerront un soin particulier.

Il s'agit là d'une simple conjecture, certes. Elle s'appuie sur l'idée suivante : la quête d'amour est le ressort fondamental de la vie des individus, donc aussi des sociétés. Or, la perspective de la loi *exclut* d'une certaine manière celle de l'amour⁴⁷ : elle traite les individus par abstraction, de manière équitable, mais en présupposant que la question de l'amour est d'une certaine façon réglée et n'interfère pas dans la problématique. En étant seulement « équitable », la loi ne peut pas comprendre le cas particulier de ceux qui expriment le malheur de leur quête d'amour dans la délinquance, l'échec social ou la marginalité (révélant du même coup l'importance *universelle* du problème).

D'ordinaire, une société s'organise pour prendre en charge une partie en tout cas de ces détresses : cette tâche est confiée exclusivement aux familles et aux clans dans les sociétés primitives, tandis qu'une multitude de fondations et d'institutions, dépendantes ou non de l'État, s'occupent des problèmes sociaux dans nos sociétés dites développées. Mais là encore, le fond du problème laisse prévoir un résidu : ni la famille la meilleure, ni la structure sociale la plus sophistiquée ne pourront en venir à bout, car au-delà des tâches réparatrices concrètes, c'est d'amour que les destinataires sont en quête. Et outre le fait que l'aide apportée va susciter des réactions de frustration (i.e. de carence d'amour !) dans le reste de la société où elle sera reçue comme une entorse à l'équité, un régime de faveur consenti à des profiteurs, il faut répéter que l'amour n'est pas en notre pouvoir : il nous met en présence de nos limites et de la chose inconnue, il vient de plus loin ; « l'amour vient de Dieu » (1 Jn 4, 7) ; nos actes ne pourront être au mieux qu'un reflet et une parabole de cette source originare, renvoyant en définitive les gens à eux-

⁴⁷ Faut-il le préciser ? Nous avons là, bien sûr, un cas d'espèce de la relation théologique entre la Loi et l'Évangile, ou de la doctrine des deux règnes.

mêmes et à ce « plus loin ». Last but not least, c'est la mission des Églises de travailler à côté de ces forces et institutions sociales tout en étant celle qui renvoie à la dimension ultime de l'amour requis.

Le dépérissement de cette fonction réparatrice, dans une société qui parviendrait à l'englober dans son souci d'équité tendrait à montrer que le christianisme est dépassé, et sa dramatisation du thème de l'amour, falsifiée.

c) La question politique

Conséquence. Le caractère fondamental de la quête d'amour dans le monde humain, son expression essentiellement malheureuse ainsi que l'irruption incognito du Règne de l'amour se traduisent sur le plan politique par une loi d'*oscillation* entre la tendance humaniste et la tendance antihumaniste à la base de la concrétion des forces sociales.

Les tenants de l'hypothèse chrétienne auront à se battre ou bien pour la préservation et le perfectionnement d'un ordre humaniste toujours menacé, ou pour la transformation d'un ordre antihumaniste toujours contesté.

Falsifiabilité. L'hypothèse chrétienne partage avec l'humanisme l'option pour la liberté en tant qu'idée directrice suprême du jeu politique ; mais elle partage avec l'antihumanisme l'idée du malheur fondamental de la condition humaine (le constat d'une captivité de la liberté), qui conduit cette tendance à édifier des systèmes politiques autoritaires.

Elle prévoit ainsi qu'aucune des tendances en lutte n'arrivera à triompher ou à se stabiliser durablement, aucune n'étant en mesure de se prévaloir d'un fondement naturel donnoé.

Si un système social parvenait à stabiliser et à fonder un ordre humaniste ou antihumaniste, à mettre en évidence une base matérielle de la liberté ou du dirigisme, l'hypothèse chrétienne serait falsifiée.

La thèse en vertu de laquelle l'hypothèse chrétienne partage l'option humaniste et libérale en politique risque d'apparaître comme un ralliement démagogique sur le tard, d'ailleurs incomplet (il existe de nos jours un intégrisme catholique et un conservatisme protestant en pleine expansion) : historiquement, le christianisme a existé longtemps avant l'humanisme et le libéralisme, et il semble bien avoir

cautionné tous les régimes autocratiques et théocratiques d'Europe depuis Constantin !

Il y a là, certes, tout un passé à expier. Sans vouloir nous lancer dans une analyse historique fouillée, nous partageons l'avis de ceux qui voient dans le virage constantinien inaugurant l'ère de la chrétienté une véritable trahison du mouvement chrétien primitif. Auparavant, celui-ci s'était signalé par une position politique originale face à l'État impérial divinisé et face à l'institution de l'esclavage : une position qu'on peut caractériser de « respect désacralisé ». Les premiers chrétiens ne contestaient pas l'État, mais refusaient de plier le genou devant son effigie : ils admettaient l'esclavage, mais cultivaient dans leurs communautés des relations humaines dans lesquelles la différence entre esclaves et hommes libres était abolie.

Par-delà des siècles de tradition ecclésiale autoritaire, nous retrouvons cette attitude d'émancipation dans la Réforme par la manière dont elle se lie à l'humanisme littéraire de la Renaissance pour retrouver l'inspiration des textes originaux, et enfin, des siècles plus tard, par la manière dont le christianisme apprend à se reconnaître dans l'humanisme libéral qui se dégage peu à peu des idées de la révolution française.

Dans le contexte actuel, nous retenons deux oppositions fondamentales, entre lesquelles l'hypothèse chrétienne dessine son propre chemin et émet ses prévisions falsifiables : d'une part l'opposition entre l'humanisme (libéral) et l'antihumanisme (autoritaire), et d'autre part l'opposition entre la « théologie politique »⁴⁸ et une politique de la sobriété telle que la préconise le rationalisme critique.

Dans les débats idéologiques qui accompagnent leur affrontement sur le terrain, humanisme et antihumanisme essaient de se donner une base matérielle, autrement dit de se trouver une justification théologico-politique. L'antihumanisme a tenté de justifier un pouvoir autoritaire personnalisé en le faisant apparaître comme étant de droit divin ; il essaie encore et toujours de fonder les privilèges d'une race ou d'une classe sociale sur une prétendue supériorité naturelle, ou sur une analogie avec les hiérarchies observées dans le règne animal. L'humanisme libéral classique a trouvé une quasi-incarnation de la liberté individuelle dans le système de la propriété privée et de la libre entreprise. Contre lui s'est développé un humanisme révolutionnaire, qui dans sa forme marxiste la plus prometteuse, a cru pouvoir désigner une classe sociale particulière, justement la plus exploitée,

⁴⁸ Au sens d'Albert : cf. *Traktat*, dernier chapitre.

i.e. le prolétariat, comme étant naturellement porteuse de la capacité de réaliser l'aspiration à la liberté de l'ensemble de la société.

Le rationalisme critique pourrait, tout comme l'hypothèse chrétienne, formuler la prévision d'une *oscillation* perpétuelle dans la société entre les tendances humaniste et antihumaniste, conservatrice et utopiste-révolutionnaire à l'intérieur du jeu en trompe-l'œil de la « théologie politique ». Seulement, il imagine une issue possible, voire probable de cette dialectique dans l'avènement d'une société raisonnable faisant un usage sobre et critique de la valeur de la liberté. « La preuve du pudding, c'est qu'on le mange ! », aurait dit Engels ; de même on pourrait dire du côté albertien : la preuve de la liberté, c'est qu'un nombre croissant de gens en font usage avec profit, comparaison à l'appui.

Pour l'hypothèse chrétienne, cette issue est au contraire hautement improbable. « Théologie politique » et sobriété rationaliste ne forment qu'une opposition de plus appelée à entrer dans le jeu d'oscillation de la politique contemporaine. Car pour le christianisme, il n'existe ni base naturelle, ni base rationnelle solidement cultivable de la liberté. Il n'existe qu'une *aspiration originelle* des individus à la liberté (d'où nous tirons par abstraction la notion de droit naturel), élément de leur quête d'amour, et fruit de l'interpellation émanant de la chose inconnue. Comme nous avons tenté de le montrer ci-dessus, aux paragraphes (b) à (e) du point B du présent chapitre, la liberté ne peut exister dans notre société de masse que comme une dimension perpétuellement menacée sur food de « liberté captive » dans la subjectivité des individus (hypothèse du péché). Face à la tentation de restaurer une politique totalitaire s'appuyant sur une résignation spirituelle des individus, l'hypothèse chrétienne prescrit, parallèlement à la poursuite de l'effort humaniste, la diffusion la plus large du message évangélique annonçant la chance d'une libération spirituelle des individus à travers l'initiative divine de l'amour.

Un seul « règne » de la liberté n'est pas possible dans la société, ni conforme à ses besoins : seule une « politique des deux règnes », servie par une doctrine des *deux règnes* (maintien d'un fragile équilibre humaniste et libéral d'un côté, manifestation aux individus d'une liberté-venue-d'ailleurs et attestée en Jésus de Nazareth, de l'autre) est adéquate.

L'avènement d'un mouvement à même de faire cesser l'oscillation à laquelle la valeur de la liberté contraint le jeu social vaudrait à

l'hypothèse chrétienne d'être falsifiée, et à l'Église, responsable du message évangélique, d'être caduque.

Note sur les points (a), (b), (c) : le problème des critères

Dans chacune des subdivisions ci-dessus, nous avons indiqué dans quelles conditions les prédictions issues de l'hypothèse chrétienne pourraient apparaître comme démenties par les faits, et les schémas qu'elle dessine, comme non conformes à la réalité.

Mais nous n'avons rien dit encore des critères permettant d'affirmer que les conditions en question se trouvent réunies. C'est que, selon toute probabilité, les critères eux-mêmes seront toujours l'objet d'un débat d'idées et pourront devenir à leur tour la proie de l'examen critique. Pour l'heure, nous voulons seulement affirmer une chose qui nous paraît suffisante pour défendre la thèse de la falsifiabilité de l'hypothèse chrétienne : c'est que la détermination des critères ne sera pas laissée à la libre appréciation de la doctrine chrétienne ; la compétence des sciences humaines devra être reconnue sans réserve⁴⁹.

⁴⁹ Nous rejoignons tout à fait l'idée émise par MERLEAU-PONTY dans *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, à propos de l'ambiguïté de l'existence humaine, qui n'empêche nullement la possibilité de repérer, de cas en cas, la prédominance d'un schéma d'interprétation : « dans chaque cas, l'un des ordres de signification peut être considéré comme dominant, tel geste comme 'sexuel', tel autre comme 'amoureux', tel autre enfin comme 'guerrier' et même dans la coexistence, telle période de l'histoire peut être considérée comme culturelle surtout, politique d'abord ou économique d'abord. De savoir si l'histoire de notre temps a son sens principal dans l'économie et si nos idéologies n'en donnent que le sens dérivé ou second, c'est une question qui ne relève plus de la philosophie, mais de la politique, et que l'on résoudra en recherchant lequel, du scénario économique ou du scénario idéologique recouvre le plus complètement les faits. La philosophie peut seulement montrer que c'est possible à partir de la condition humaine » : *op. cit.*, p. 202.

SECTION II LA QUESTION DE LA RESURRECTION DE JÉSUS

CHAPITRE III

L'EXAMEN HISTORICO-CRITIQUE DE LA QUESTION

L'examen critique de la thèse de la résurrection de Jésus (nous disons « thèse » et non « hypothèse », du fait que l'affirmation en question est étroitement liée à un événement historique précis) va exiger une démarche assez complexe, du fait que les parties ne s'accordent ni sur la méthode d'analyse et sa portée, ni sur l'identité de la thèse en question.

Comme on l'a vu ci-dessus¹, Albert veut à toute force réduire la thèse de la résurrection à la question de la réanimation du corps de Jésus le 3^e jour dans son tombeau, tandis que nombre de théologiens et non des moindres contestent formellement cette limitation. Dans ce débat, on n'est pas d'accord non plus sur le sens et la portée d'un examen historico-critique de la question.

Au lieu de pouvoir grouper sous un seul point nos réflexions sur les « lieux-tests de l'hypothèse chrétienne », comme dans la section précédente, nous devons exposer nos résultats partiels au fil de la démarche.

Nous mettrons ces résultats partiels en évidence en les exposant dans un encadré au début de chaque paragraphe significatif. La lettre majuscule « M » figurera au début des encadrés d'ordre

¹ Cf. 1^{re} partie, chap. III, point D.

méthodologique, et la lettre « O » lorsqu'il s'agira de l'objet en débat, identifié dans les thèses provisoires successives marquées chacune d'un numéro d'ordre.

Point A. *La compétence de la recherche historico-critique.*

1. LA QUESTION DE PRINCIPE

M. Principe. Comme le christianisme, et plus particulièrement la thèse de la résurrection de Jésus, se réclament d'un événement historique — l'existence localisée et datée de l'homme Jésus de Nazareth, sa mort, son « après-mort » et les débuts de l'Église, le mouvement qui est issu de lui — ils se sont implicitement engagés à être fidèles à cet événement, sans en altérer le sens ni en masquer les limites.

M. 1^{re} conséquence : La question de l'identité. La méthode historico-critique, la philologie et l'ensemble des sciences appliquées à la reconstitution des époques passées à partir des documents qu'elles nous laissent sont dès lors compétentes pour permettre une évaluation critique du rapport entre le « Christ » de la doctrine chrétienne et le Jésus de l'histoire.

S'il devait s'avérer que la doctrine chrétienne a profondément altéré l'image que nous laisse la reconstitution historique de la personne et du destin de Jésus, le christianisme serait en voie de falsification.

Albert reproche aux théologiens modernes, en particulier à H. Küng, de ne pas prendre au sérieux la portée critique de la recherche historico-critique. Selon Küng (entre autres) « la recherche historico-critique sur Jésus *'ne peut pas fonder la foi'*, et elle *'ne peut pas non plus détruire la foi'*, car 'Dieu lui-même est le fondement de la foi'. (...) C'est là, naturellement, pour la foi une nouvelle extrêmement rassurante »².

Contre cette conception irénique, Albert fait valoir l'hypothèse suivante : supposons qu'on retrouve un jour des documents plus

² *ETH.*, p. 162.

anciens et plus fiables que les évangiles concernant la doctrine de Jésus ; et supposons encore que selon ces documents, Jésus ait fait de l'idée que la fin du monde arriverait en l'espace de dix ans, déclenchant un jugement dernier où lui-même serait iotronisé par Dieu en qualité de juge, le centre de sa prédication. Sachant que la fin du monde ne s'est pas produite, ne serions-nous pas contraints d'admettre que la prédication de Jésus s'est révélée illusoire, a été démentie par les faits, et ne nous faudrait-il pas réviser ou abandonner notre foi en conséquence ?

Cet argument me paraît invincible : si l'on déclare que la foi chrétienne ne s'appuie pas sur un dogme ou un mythe, mais sur un événement historique, on est forcé de reconnaître la compétence critique de la recherche historique portant sur l'événement en question. En d'autres termes, en affirmant son attachement à un fait historique, la tradition chrétienne s'est implicitement engagée à respecter ce fait, à l'interpréter sans distorsion, à ne pas le falsifier, ni le maquiller, ni le « récupérer » par des manipulations apologétiques.

La recherche historico-critique est donc en droit de demander à la tradition chrétienne de rendre compte de son interprétation du phénomène Jésus. Si l'image du Jésus historique, reconstruite conjecturalement à partir d'une lecture critique des sources selon les couches de la tradition, devait entrer en contradiction avec le « Christ » du kérygme évangélique du Nouveau Testament et de l'Église primitive, la tradition chrétienne serait directement mise en cause et verrait sa prétention à dire la vérité directement falsifiée.

M. 2^e conséquence : la question de la validité. La doctrine émanant ou se réclamant de Jésus doit être prise en considération avec l'ensemble de ses enjeux, y compris ses enjeux cosmologiques. Si la critique historique devait montrer que cette doctrine est indissolublement liée à une conception du monde incompatible avec l'image scientifique du monde, ou qu'elle contient des prédictions démenties par l'histoire, ladite doctrine devrait être déclarée caduque.

Au-delà du problème d'identification, qui est d'ordre herméneutique, se pose un problème de *légitimité*. L'enseignement supposé de Jésus de Nazareth, bien ou mal interprété par le kérygme de l'Église, est-il encore valable *en notre temps* ? Soit par exemple le problème bien connu du retard de la Parousie (i.e. le retour ou la Venue du Fils de l'Homme à la fin des temps). Avec Albert Schweitzer, un

bon nombre d'exégètes, dont Bultmann et Bornkamm, ont affirmé que le Jésus historique avait partagé et même renforcé la croyance de ses contemporains dans l'irruption très prochaine de la fin du monde (de ce monde-ci) liée à la manifestation du Fils de l'Homme sur les nuées du ciel (cf. par exemple Mc 9, 1). Il est clair en tout cas que la tradition synoptique sur Jésus a interprété son message sur le Royaume de Dieu dans le cadre de ce schéma apocalyptique. Or, contrairement à l'attente apocalyptique des premières générations de chrétiens, la Parousie n'est pas intervenue, et l'histoire a continué, jetant ainsi l'Église primitive dans une crise sans précédent. Comme on sait, les choses n'en sont pas restées là. Les premiers chrétiens ont cherché et trouvé un certain nombre de justifications ou d'explications théologiques au retard de la Parousie espérée. Ce processus culmine dans la théologie de l'Évangile de Jean qui, selon Bultmann, ne compte plus sur une fin du monde apocalyptique — et le programme de la démythologisation prend le relais.

On le voit, les données du problème nous amènent dans les parages de la supposition d'Albert rappelée ci-dessus à la page précédente. Si la proximité de la Parousie a bien été un élément essentiel, un « *articulus stantis et cadentis* » de la prédication de 'Jésus', les explications néo-testamentaires du retard de la Fin constituent tout simplement une trahison du message du maître de Nazareth et doivent être rejetées.

On peut schématiser l'entreprise herméneutique du Nouveau Testament de la manière suivante : la foi eschatologique de 'Jésus' avait une composante théologique (« Dieu est proche ») et une composante cosmologique (« ce monde sera prochainement détruit et remplacé par le nouvel éon ») ; les interprétations ultérieures ont repris la première et modifié ou supprimé la seconde que le retard de la Parousie avait démentie. Le programme de la démythologisation procède de manière analogue : on distingue dans les énoncés du Nouveau Testament la « compréhension de soi » qu'ils sont censés véhiculer et les « représentations mythologiques » dans lesquelles ils l'expriment, et l'on garde la première en évacuant les secondes, qui ont cessé d'être crédibles.

Albert considère ces tentatives comme des entreprises herméneutiques de caractère pseudo-critique et apologétique³. Elles partent du principe qu'on peut isoler les unes des autres les composantes subjectives et les composantes objectives d'une doctrine, et qu'on peut

³ Cf., *ETH.*, pp. 166-167.

maintenir les premières au prix du sacrifice des secondes. Ce principe repose, comme nous l'avons vu⁴, sur l'idée fautive qu'une conception subjective est indifférente à l'égard du domaine de l'objectivité et peut en être abstraite. Certes, il y a dialectique entre les deux, de telle sorte qu'une doctrine peut fort bien être apparue dans une gangue objective inadéquate ; mais la correction herméneutique qu'on en donne doit montrer que la doctrine en question affirme *aussi* quelque chose qui se veut relevant dans l'ordre de l'objectivité. L'historico-critique, appliquée au problème du retard de la parousie, devra déterminer si la prédication eschatologique de 'Jésus' peut encore dire aujourd'hui quelque chose de sensé sur le monde, sur notre monde comme il est et comme il va. Le défi est de taille, et il faut reconnaître à A. Schweitzer le mérite de ne pas avoir hésité à tirer de ses recherches historiques et critiques les conséquences même les plus désagréables pour sa foi : il a montré par là qu'il prenait davantage au sérieux le message de 'Jésus' que maint théologien tentant de le « sauver ».

Aujourd'hui, grâce à nos connaissances historico-critiques plus développées du christianisme primitif, nous pouvons mettre en cause l'image d'un Jésus historique entièrement enfermé dans le schéma apocalyptique. Comme l'arteste le message primitif des paraboles, Jésus lui-même a semble-t-il utilisé d'autres catégories que les seules apocalyptiques pour exprimer la présence du Règne de Dieu parmi les hommes. Dans cette mesure, l'entreprise herméneutique du Nouveau Testament ou du programme de la démythologisation apparaît déjà nettement plus justifiée.

Mais le problème de la légitimité n'en est pas vidé pour autant. Qu'il ait exprimé ou non son message eschatologique dans les termes de l'apocalyptique juive, Jésus, porteur et garant de ce message, est mort, et de la manière ignominieuse que l'on sait. « Certes, répond la tradition chrétienne, mais il est ressuscité d'entre les morts. C'est pourquoi sa parole fait encore autorité. » On le voit, la fonction de légitimation du message chrétien est dévolue à l'événement de Pâques et à la foi pascale. C'est dans cette direction qu'il nous faut donc poursuivre l'enquête historique et critique.

⁴ Cf. ci-dessus, partie III, chap. I, points B, § 3 et C.

2. L'« ÉNIGME » DE LA NAISSANCE DE LA FOI PASCALE

M. 3^e conséquence : la question de la continuité. Si étonnant que puisse apparaître le phénomène de la naissance de la foi pascale après la désillusion du Golgotha, il ne saurait y avoir là de solution de continuité qui impliquerait une causalité transcendante directe et opposerait une limite à l'enquête historique. Si la foi pascale n'était intelligible qu'au prix d'une telle suspension, elle perdrait sa consistance historique et sa crédibilité.

S'agissant de la « foi de Pâques » et du fait que, selon toute probabilité, l'Église, l'activité apostolique et la foi chrétienne ne sont apparues qu'après la mort de Jésus, sur la base du message de sa résurrection d'entre les morts, Küng, à la suite de nombreux autres théologiens, parle de « l'énigme historique de la naissance (...) du christianisme »⁵. Comment se fait-il que les disciples de Jésus, mis en fuite au soir de Vendredi-Saint et désespérés par le démenti que sa mort cruelle venait d'infliger à ses prétentions, aient pu être si brusquement remis en selle, accéder à une telle certitude de foi et déborder d'une telle énergie missionnaire ? Küng, après nombre de théologiens, *argue de ce paradoxe* pour affirmer que la naissance du christianisme pascal n'est pas explicable sur la base des lois psychologiques et sociologiques qui permettent habituellement d'expliquer le déroulement historique⁶. Il y a là une lacune, une énigme devant laquelle l'historien doit faire halte. La théologie prend le relais en montrant que la lacune « s'explique » fort bien dans une perspective transcendante (i.e. si l'on admet l'initiative réelle de Dieu ou du Ressuscité).

Fort pertinemment, Albert prend le contre-pied de cette argumentation. Certes, les sources néo-testamentaires sont lacunaires et témoignent d'un très faible intérêt historiographique. Certes encore, la recherche historico-critique est fondée sur un *a priori* de méthode lorsqu'elle fait abstraction de l'élément divin. Mais cela ne signifie nullement que l'historien doive faire halte devant ces lacunes et restrictions, ou se cantonner dans une pure description : au contraire il lui faut recourir à l'échafaudage d'hypothèses et à l'examen critique

⁵ Cf. KÜNG, *Être Chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p. 395 cité par ALBERT, *ETH.*, p. 167.

⁶ Cf. ci-dessous, point B, § 2.

d'autant plus que le donné empirique présente davantage de lacunes. L'histoire a pour tâche d'*expliquer* les événements singuliers en les rattachant les uns aux autres dans un contexte de causalité continue au moyen d'un appareil de « lois », dont certaines demeurent implicites : l'une d'entre elles est précisément que tout événement est explicable en droit. La recherche historico-critique n'a donc pas à se laisser impressionner par la singularité du phénomène de la naissance de la foi pascale⁷. Si la théologie voulait affirmer que l'événement en question n'est intelligible que si on le rattache à une causalité transcendante, elle devrait tirer les conséquences cosmologiques de sa position et avouer qu'elle rejette un point capital de l'image moderne du monde pour lui préférer l'image mythologique, ce qui n'est, croyons-nous, ni la position de Küng, ni celle de l'école bultmanienne, ni la nôtre. Résumons donc les principaux résultats de la recherche historico-critique sur la question.

Point B. *Les grandes lignes du donné néotestamentaire sur la résurrection de Jésus*

1. LE CADAVRE DE JÉSUS A-T-IL ÉTÉ RÉANIMÉ ? (les légendes du tombeau vide)

O. Principe. *Thèse provisoire n° 1* : la résurrection de Jésus consiste dans la réanimation de son cadavre le troisième jour au tombeau.

Conséquence. La crédibilité de la résurrection ainsi comprise dépend de la qualité historiographique et de l'accord mutuel des sources disponibles, de la diversité de leur provenance ainsi que de l'univocité de leur sens.

⁷ Albert (cf. *Eth.*, pp. 168-169, notes 32 et 33) propose le recours à la « théorie de la dissonance cognitive » de L. Festinger, qui analyse le fait que des mouvements sectaires ont souvent connu un regain d'activité missionnaire au moment même où leurs prophéties millénaristes étaient démenties. Bien que ne connaissant pas les travaux de Festinger, nous pensons que la proposition d'Albert serait en mesure de fournir une explication alternative de la naissance de la foi pascale au moins aussi valable que l'« explication théologique » küngienne ou que l'explication psychologique classique de la théologie libérale.

Falsification. L'imprécision constatée des sources, leurs contradictions mutuelles, leur caractère légendaire, l'ambiguïté de leur sens et l'absence d'attestation extrabiblique sérieuse nous conduisent à penser que la thèse n° 1 (réanimation du corps) est fautive historiquement.

La valeur de notre hypothèse provisoire n° 1 dépend de la question suivante : la tradition *la plus ancienne* concernant les événements de Pâques conçoit-elle la résurrection comme la réanimation du cadavre du crucifié dans son tombeau ?

a) Le donné néotestamentaire nous fait pencher pour une réponse négative à cette question. Les plus anciens témoignages du Nouveau Testament, les plus fiables aussi, sont sans conteste les lettres de Paul, rédigées entre les années 50-60 après Jésus-Christ⁸. Dans ces textes, qui sont en grande partie de sa main, Paul a inséré certains fragments traditionnels de la première Église, formules cultuelles ou confessions de foi, bien antérieurs à lui : pour notre propos, il faut surtout mentionner le kérygme de 1 Co 15, 3-5 (cf. ci-dessous, § 2), mais aussi les formules de Ph 2, 6-11, Ro 1, 3-4 et 1 Th 1, 10, lesquelles attestent que dans la communauté primitive, la résurrection de Jésus a été considérée comme un processus qui ne faisait qu'un avec son ascension, son élévation à la droite de Dieu, son intronisation à la dignité de Fils de Dieu. L'anthropologie de Paul et ses réflexions sur le sort des défunts et la résurrection des morts lors de la Parousie (cf. en particulier 1 Th 4, 13-18, 1 Co 15, 35-53 et 2 Co 5, 1-10) montrent que Paul pouvait se représenter une résurrection sans recourir à la spéculation juive décrivant la réanimation des cadavres et leur sortie des tombeaux. Certes, il ne partageait nullement la croyance hellénique en l'immortalité de l'âme, dérivée d'une anthropologie dualiste, ni l'idée orientale de la fusion du moi dans la totalité divine. La personnalité ou l'individualité des humains est conservée dans la résurrection, mais leurs corps naturels détruits (qui peuvent fort bien continuer de pourrir dans leurs tombes) sont remplacés par des « corps pneumatiques » ou « célestes », incorruptibles. Avec H. Grass et R. Bultmann, et contre U. Wilckens⁹, je

⁸ Rédigés entre les années 70 (pour Marc, le plus ancien) et 100, les évangiles canoniques reflètent un état déjà développé et tardif de la tradition de la première Église.

⁹ H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956, pp. 146ss. R. BULTMANN, *L'Histoire de la Tradition synoptique*, Seuil, Paris, 1973, p. 355. U. WILCKENS, *Auferstehung*, Kreuz, Stuttgart, 1970, pp. 20-22.

peuse que Paul n'a pas du tout connu la tradition du tombeau vide dont font état les évangiles. Le « *εταφη* », « il a été enseveli » de 1 Co 15, 4, souligne simplement la réalité de la mort de Jésus, et la mention du troisième jour est fondée sur une attestation scripturaire : Osée 6, 2. C'est, à notre avis, cette attestation qui a contribué à former l'histoire de la découverte du tombeau vide « le matin du troisième jour » (cf. Mc 16, 2), et non l'inverse.

b) Le donné archéologique¹⁰ ne nous est d'aucun secours pour tenter de localiser ledit tombeau. Le récit évangélique de la mise au tombeau, Mc 15, 42-47, est d'une valeur historiographique fort douteuse¹¹ ; de plus, il entre en concurrence avec une autre tradition, attestée en Ac 13, 29 et probablement, à titre résiduel en Jn 19, 31, selon laquelle Jésus aurait été descendu de la croix et enterré (probablement dans la fosse commune des condamnés) par ses ennemis. Par ailleurs, la suture est mal faite chez Marc entre l'épisode de la mise au tombeau et celui de la découverte du tombeau vide par les femmes : cf. Mc 15, 47 par rapport à Mc 16, 1-2. Les deux histoires ont dû naître et se développer indépendamment dans la tradition synoptique.

c) Les récits évangéliques de la découverte du tombeau vide présentent entre eux de nombreuses contradictions, portant sur le nom et le nombre des femmes, le motif de leur visite au tombeau, le mode d'apparition, le nombre, la position et le genre de discours de l'(ou des) ange(s), l'éventualité d'une apparition de Jésus lui-même, et enfin sur la réaction des femmes après leur révélation, ce qui discrédite d'emblée une tentative de lecture harmonisante et historicisante de ces récits »¹².

Mathieu et Luc ayant rédigé leur version à partir de celle de Marc qu'ils avaient sous les yeux, tout en disposant chacun d'une tradition propre, plus récente, qu'ils ont mêlée à leur récit, tandis que Jean reflète un stade d'évolution ultérieur de la tradition synoptique, assez proche d'ailleurs de Luc, c'est d'abord Marc qu'il nous faut interroger.

¹⁰ Il se résume 1) à la découverte d'une inscription à Nazareth, datant probablement du I^{er} siècle, et portant sur l'interdiction de profaner les tombeaux, et 2) à la prétendue redécouverte du tombeau authentique de Jésus en 326 sous l'impulsion de l'empereur Constantin.

¹¹ Cf. H. GRASS, *op. cit.*, pp. 17-183.

¹² Il faut tenir compte de l'important travail rédactionnel des évangélistes à partir de leurs sources, dans un but kérygmatic (édifiant) et apologétique. Pour Marc, cf. ci-dessous, p. 259s.

d) Le récit de Mc 16, 1-6 + 8, forme un tout organique artistiquement construit, avec la découverte inattendue de la pierre roulée, la parole de l'ange interprétant la surprise de la découverte et la terreur des femmes devant la manifestation du divin. Bultmann affirme que « la pointe de l'histoire du tombeau vide est la tombe vide comme preuve de la résurrection »¹³. C'est vrai à ceci près que le récit requiert un « angelus ioterpres » (un annonciateur donnant le sens de l'événement), car le seul *fait* de la vacuité du tombeau peut être — et a été, cf. ci-dessous — attribué à d'autres causes. Du point de vue du genre littéraire, le récit est à considérer comme une *légende* à caractère apologétique et édifiant. Sa valeur historiographique est contredite par la présence et la fonction kérygmatique de l'ange, et aussi par l'in vraisemblance du v. 3 : les femmes se déplacent pour une action qu'elles prévoient ne pas pouvoir accomplir¹⁴.

e) Le v. 7 est un rajout, probablement rédactionnel de la main de Marc. Il reprend la promesse de Mc 14, 28 : le Ressuscité précède les disciples en Galilée où ils le verront. La tradition la plus ancienne (cf. Mc 14, 27.50) fait état d'une dispersion et d'une fuite des disciples, vraisemblablement en direction de leur Galilée natale : on peut probablement repérer dans les vv. 14, 28 et 16, 7 une tradition (tardive) qui visait à décharger les disciples en faisant dériver leur « fuite » d'un oracle du Seigneur. Marc, lui, utilise le v. 7 pour lier, pour la première fois et d'une manière encore lâche et incertaine, la tradition du tombeau vide à celle des apparitions en Galilée¹⁵.

f) Ce qui est certain, c'est qu'on assiste à une tendance de la tradition à lier de plus en plus le motif du tombeau vide à celui des apparitions : Mt et Lc, au contraire de Mc, font parler les femmes de leur découverte aux disciples ; Lc glisse dans le récit d'apparition aux disciples d'Emmaüs une allusion au tombeau vide, Lc 24, 22-24 ; mais les disciples ne croient pas les femmes, Lc 24, 11 ! Mt raconte une apparition de Jésus lui-même aux femmes, Mt 28, 9-10 : mais elle n'est encore qu'un doublet de la scène avec l'ange. Chez

¹³ R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 355.

¹⁴ La mention du v. 8b, comme quoi les femmes ne disent rien à personne, est très chargée de l'intention théologique de Marc. Néanmoins elle devait, dans le récit primitif, permettre de justifier l'introduction (tardive) de l'histoire du tombeau vide dans le kérygme officiel, qui ne contenait que le motif des apparitions.

¹⁵ Racontait-il celles-ci dans une fin primitive qui a été coupée ou perdue, puisque l'évangile primitif se termine au v. 8 et que les vv. 9-20 sont un rajout très tardif, ou bien Marc se contentait-il ainsi de faire allusion au kérygme des apparitions connu de ses lecteurs ? La question est fort débattue par les exégètes.

Jean, la fusion des deux motifs est totale : l'ange (en fait ils sont deux) n'a plus aucune importance, Jn 20, 12-13, et tout l'intérêt se concentre sur l'apparition de Jésus au tombeau, Jn 20, 14-18 ; mais le plus fort, c'est que Jean laisse aller deux disciples vérifier que le tombeau est vide et *croire sur la seule foi de cette constatation*, Jn 20, 8. Sur ce dernier point, la version johannique est singulière, et représente la phase ultime de l'évolution de la tradition. A part cette exception tardive, le christianisme primitif est donc formel : selon lui, la foi chrétienne n'est pas née de la découverte du tombeau vide, mais du vécu des apparitions. Pour l'essentiel, Jn ne contredit d'ailleurs pas cette affirmation.

g) L'histoire de Matthieu 27, 62-66 + 28, 4.11-15, relatant la pose d'une garde au tombeau, par peur que les disciples ne viennent voler le cadavre et faire croire au peuple qu'il est ressuscité des morts, et la manière dont les juifs se sont arrangés pour répandre effectivement ce bruit du vol du cadavre, est évidemment tardive et entièrement dévouée au service de l'apologétique chrétienne¹⁶.

Relevons encore le caractère dramatique de Mt 28, 2-4. Dans l'Évangile apocryphe de Pierre, le processus de la résurrection est lui-même décrit, et les adversaires du christianisme, les gardes, en sont les témoins. C'est là un développement populaire et tout à fait tardif de la tradition. S'il l'a connu dans sa source, Mt s'est abstenu de le retranscrire.

Conclusion : L'analyse historico-critique nous permet de plaider pour la non-historicité du récit du tombeau vide. Qu'est-ce qui a pu motiver son apparition et son insertion dans la tradition primitive ? H. Grass parle d'une tendance de celle-ci à se représenter la résurrection de Jésus de façon toujours plus « matérielle »¹⁷ sous l'influence des représentations du judaïsme tardif sur la corporalité de la résurrection des morts.

A la question d'Albert précisée comme suit : Jésus a-t-il été réanimé ? Est-il sorti de son tombeau ? Je réponds : vraisemblablement non. Il est probable que ses ossements continuent d'engraisser la terre de Palestine dans un endroit inconnu.

¹⁶ La présence de ce motif atteste l'existence de profondes controverses qui se sont développées avec le judaïsme autour du tombeau vide. Peut-être même sont-ce ces controverses qui ont donné lieu à la naissance de la légende du tombeau vide.

¹⁷ H. GRASS, *op. cit.*, p. 89. Les légendes des apparitions pascales ont peu à peu rendu nécessaire l'apparition d'une histoire de l'Ascension distincte de la résurrection pour marquer la fin du séjour terrestre du Ressuscité parmi ses disciples. L'histoire du tombeau vide prendrait place au milieu de ce développement.

Si nous pouvons considérer que l'histoire du tombeau vide est un rejeton latéral et tardif de la tradition chrétienne primitive, il ne fait cependant pas de doute qu'une partie des premiers chrétiens a voulu administrer une sorte de preuve matérielle de la résurrection de Jésus (disons plutôt : a cru pouvoir disposer d'une telle preuve) ; la recherche historico-critique permet de débouter cette prétention. Si l'on ne peut mettre en évidence une volonté délibérée de tromper les gens, on doit reconnaître que le message néotestamentaire se fait l'écho d'une croyance illusoire¹⁸.

Toutefois, dans sa partie centrale et essentielle, la tradition chrétienne n'argumente pas avec le tombeau vide. Dans sa quasi-unanimité, elle affirme que le chrétien ne croit pas en raison du tombeau vide mais bien en raison d'une « manifestation du Seigneur vivant » ; c'est donc la tradition des récits d'apparition que nous aurons à interroger maintenant.

2. LE SEIGNEUR VIVANT S'EST-IL MANIFESTÉ ? (les légendes et rapports d'apparition)

O. a) *Principe. Thèse provisoire n° 2* : la résurrection de Jésus consiste essentiellement dans le phénomène des apparitions du Ressuscité à ses disciples.

Ambiguïté : la tradition concernant ce phénomène s'est développée dans deux directions :

I. *direction biographique-apocalyptique* : le « fait » de la résurrection (anticipation dans le destin de Jésus de la victoire finale de Dieu sur la puissance de la mort) devient le contenu premier du message chrétien. Dès lors, la thèse provisoire n° 2 entre dans le voisinage de la thèse provisoire n° 1 ; la résurrection est peu à peu conçue comme une réanimation, et est exposée aux mêmes possibilités de falsification.

II. *direction missionnaire-kérygmatisque* : le vécu des apparitions autorise les disciples à porter plus loin la cause de leur maître, qui semblait avoir été abolie par sa mort. Dès lors, la thèse provisoire n° 2 s'explicité en une thèse n° 3 : la résurrec-

¹⁸ Ces considérations sont valables abstraction faite du travail rédactionnel des évangélistes, qui dotent ainsi leur source d'une nouvelle valeur kérygmatisque, qui resterait à examiner : cf. ci-dessous pour Marc, p. 259s.

tion de Jésus est l'affirmation que sa cause continue par-delà sa mort.

Résultat : l'examen des sources nous fait pencher pour l'interprétation du type II.

Concernant les apparitions du Ressuscité, nous disposons de deux sortes de documents : tout d'abord de simples *rappports* du fait de l'apparition ou de la vision, et ensuite de *récits* appartenant à une tradition narrative. Examinons tout d'abord la première série.

a) Le donné kérygmaticque

Le rapport d'1 Co 15, 5-11 vient en première ligne. Il est fait d'une suite de brèves affirmations situées dans un ordre chronologique : « il s'est fait voir à (ou : il a été vu par) Céphas (= Pierre), ensuite aux douze, ensuite (...) à plus de 500 frères à la fois, dont la plupart vivent encore tandis que quelques-uns sont morts ; ensuite (...) à Jacques, ensuite à tous les apôtres ; en tout dernier lieu (...), comme à un avorton, à moi aussi »¹⁹.

Deux motifs sont toujours associés au thème des « apparitions » : un motif de *reconnaissance* ou d'identification — celui qui a été « vu » n'est autre que Jésus de Nazareth après sa mort — et un motif d'*envoi*, ou de légitimation. Concernant ce dernier, il vous faut préciser : la plupart des apparitions énumérées par Paul ont donné lieu à un *apostolat* : les bénéficiaires de l'apparition se voyaient *institués* dans une certaine fonction de direction de la communauté ou de prédication missionnaire, et doués d'une autorité reconnue ; pour Paul, il n'y a d'apôtres que ceux qui ont « vu » le Seigneur. L'inverse n'est pas vrai : il y en a qui ont « vu » le Seigneur — le groupe des plus de 500 — mais qui ne sont pas devenus apôtres pour autant. Mais dans ce cas, je crois juste la remarque de W. Marxsen²⁰ qui attribue à l'apparition aux plus de 500 la fonction de légitimer la fondation de la communauté chrétienne primitive elle-même.

Il ne fait pas de doute que Paul attribue aux phénomènes d'apparition le statut d'un fait historique réel et « vérifiable » :

¹⁹ Paul mentionne encore deux fois son expérience d'apparition : en 1 Co 9, 1 et en Ga 1, 16.

²⁰ W. MARXSEN, « Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem », in *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, ouvrage collectif, Gütersloh, Gerd Mohn, 1966, p. 26.

l'apôtre indique à ses lecteurs qu'ils peuvent s'informer du fait auprès des nombreux témoins oculaires encore vivants. Toutefois, si nous suivons encore Paul, la vérification ne sera plus que de seconde main. Il dit en effet de son expérience d'apparition, qui, avec sa conversion, remonte à environ trois ans après la mort de Jésus, qu'elle a été la *toute dernière*. On peut donc dire que Paul, et avec lui tous les témoins du christianisme primitif, procèdent à une sorte de verrouillage, ou pour le dire de manière plus critique, à une *immunitisation* du message de la résurrection de Jésus. Les chrétiens devront dorénavant se référer au kérygme traditionnel ou écrit faisant état de l'apparition du Ressuscité à un cercle limité de personnes. Nous enregistrons pour l'instant ce résultat pour passer en revue le donné narratif concernant les apparitions.

b) Le donné narratif

Les récits d'apparition des Actes et des évangiles sont de facture tardive, fondés sur une tradition déjà profondément imprégnée de réflexion théologique, et empreints d'une forte touche rédactionnelle :

La tradition est en désaccord sur le lieu et le temps des apparitions : Mc 16, 7, Mt 28, 7.10.16-20 qui raconte l'apparition de Jésus aux onze sur la montagne, et Jn 21 désignent la Galilée, tandis que Lc 24 (+ Ac 1) et Jn 20 localisent les apparitions à Jérusalem. La probabilité de la fuite des disciples en Galilée après l'arrestation et l'exécution de Jésus accrédite la première version qui, sous la plume de Marc, est aussi la plus ancienne. Elle suppose qu'un certain nombre de jours se sont écoulés entre la mort et les apparitions de Jésus. Luc, et l'auteur des Actes qui est de la même école théologique, situe les apparitions à proximité du tombeau vide, et dans un espace de temps très court : un seul jour pour Luc, le jour et la nuit mêmes de Pâques, cf. Lc 24, 1.13.33.36.50 ; une semaine, chez Jean, s'écoule entre la première et la dernière apparition aux disciples, cf. Jn 20, 19.26 ; tandis que l'auteur des Actes laisse le Ressuscité aller et venir et s'entretenir avec ses disciples pendant quarante jours avant son ascension. Nous avons déjà parlé de la tendance de la tradition à lier peu à peu le motif des apparitions à celui du tombeau vide : le schéma lucanien et johannique se révèle être une construction tardive.

En faisant confiance à la relation paulinienne d'1 Co 15, qui voit les apparitions échelonnées sur trois ans, on peut supposer qu'il y a

bien eu des apparitions à Jérusalem, mais dans une seconde phase liée au démarrage de la première communauté chrétienne²¹. Viendrait enfin l'apparition à Paul²². Concernant cette dernière, il faut remarquer que Paul ne fait aucune différence qualitative entre l'apparition dont il a été gratifié et celles de Pierre ou des Onze (Douze) ; Luc et Actes, par contre, présupposent une telle différence, les disciples ayant « vu » un Ressuscité quasi terrestre non encore élevé, et Paul un Christ lui apparaissant du Ciel ; c'est là une construction secondaire.

Le donné narratif concernant une apparition à Pierre est quasi inexistant. Luc ne fait que la mentionner, Lc 24, 34. L'hypothétique fin primitive de Marc la racontait-elle ? On n'en trouve plus trace que dans la seconde fin de l'Évangile de Jean, Jn 21 ; c'est un texte tardif et surchargé de remaniements, mais dont le fond pourrait remonter à une tradition assez ancienne. Le récit de Lc 5, 1-10 relatant la pêche miraculeuse de Pierre et de deux autres et l'appel de Jésus qui en fait des disciples fournit un parallèle assez frappant avec Jn 21. Il est fort possible que Lc 5 ait été primitivement une histoire de Pâques, transformée après coup en récit de vocation²³.

Ce que l'on constate à coup sûr, si l'on fait abstraction de l'apparition aux femmes, tout à fait secondaire, et de la légende *sui generis* relative aux disciples d'Emmaüs, c'est que la tradition narrative s'est concentrée essentiellement sur l'apparition du Ressuscité aux Douze (Onze). Comme l'indique la conception lucanienne, les Douze ont été peu à peu considérés par la tradition comme les garants de l'authenticité historique de la résurrection : tandis que d'autres les ont peu à peu supplantés dans l'œuvre missionnaire et à la tête de la communauté, les Douze, mis à part Pierre, ont assumé avant tout la fonction (représentative) de liaison entre le Jésus historique avec son cercle de disciples et la communauté chrétienne post-pascale réunie au nom de son « Seigneur vivant » et attendant son « Retour ».

Les récits évangéliques témoignent du développement légendaire important qu'a connu le motif de la reconnaissance ou de l'identification du Ressuscité. Chez Luc, le Ressuscité invite les Onze à cons-

²¹ Cf., H. GRASS, *op. cit.*, pp. 113-127.

²² Sur le chemin de Damas ? cf. Ac 9, 3 ; Ga 1, 17b.

²³ Tout cela est évidemment très conjectural, de même que l'hypothèse qui voit des fragments de cette tradition pétrinienne conservés et transformés dans les récits évangéliques de la confession de Pierre, Mc 8, 27-30 par., Mt 16, 17-19, dans la parole de Lc 22, 32, et dans le récit de la transfiguration de Mc 9, 2-10 par.

tater par la vue et le toucher 1) qu'il est bien ressuscité en chair et en os, et non comme un esprit, et 2) que c'est bien lui, le crucifié, qui est ressuscité, Lc 24, 36-40. Le réalisme-matérialisme de 1) est encore souligné aux vv. 41-43, où Jésus mange un poisson sous les yeux des disciples. S'est-il élevé dans la communauté ou entre elle et ses adversaires une querelle portant sur la réalité matérielle de la résurrection ? A-t-on accusé les disciples d'avoir rêvé ou vu un fantôme ? Nous ne le savons pas. Ce qui est certain, c'est que cette idée est un développement secondaire de la tradition, nullement fiable, et qui entraîne avec elle d'inextricables contradictions²⁴.

Quant à 2), l'idée de l'identification du Ressuscité avec le crucifié, fondée sur la constatation des marques laissées dans ses mains et ses pieds (et, pour Jean, dans son côté transpercé, Jn 20, 20.24-29), il s'agit d'un motif également secondaire, et doué d'une portée kérygmatische évidente, particulièrement mise en évidence par Jean. Historiquement, le vécu d'apparition semble être l'impulsion qui a donné aux disciples le courage de repenser la mort de Jésus, et de l'interpréter non plus comme le démenti infligé aux prétentions de leur maître, mais comme l'étape maîtresse de la réalisation de celles-ci. Cette réinterprétation théologique de la croix, dont nous aurons à discuter la légitimité, se marque en particulier dans la forme littéraire même de l'évangile — une histoire de la Passion avec introduction circonstanciée —, dans les paroles prophétiques de Jésus annonçant sa Passion et sa résurrection, qui sont en réalité des « vaticinia ex eventu » placés après coup par la communauté dans la bouche de Jésus, et dans l'abondant recours aux citations de l'Ancien Testament ; très tôt, la communauté primitive a procédé à une lecture christologique de l'Écriture, où elle a cru trouver l'annonce et la justification de la mort et de la résurrection du Messie. Le Ressuscité des légendes pascales évangéliques interprète lui-même l'Écriture dans ce sens : Lc 24, 25-27 : « et lui leur dit : (...) ne fallait-il pas que le Christ souffrit tout cela pour entrer dans sa gloire ? » ; Lc 24, 44-45 ; Jn 20, 9 : il s'agit là, bien sûr, d'une construction secondaire de la communauté ; mais elle révèle en tout cas une chose capitale : la tradition chrétienne primitive n'a jamais compris la

²⁴ Difficile de concevoir comment Celui qui a déclaré avoir chair et os et a mangé un poisson est venu et s'en est allé de façon immatérielle (Lc 24, 36.50) ou même en passant à travers les portes verrouillées (Jn 20, 19.26). Difficile encore d'allier la familiarité des disciples avec le Ressuscité (cf. Ac 10, 41) avec l'intronisation de celui-ci dans la gloire divine, dont fait état la plus ancienne tradition pascale.

résurrection de Jésus comme l'heureuse issue qui faisait oublier la catastrophe de la croix ou en annulait les effets. La résurrection révélait le vrai sens de la mort de Jésus et en *confirmait* la valeur salutaire.

Le second motif des expériences d'apparition, le motif de l'envoi ou de la légitimation, a connu également un important développement dû à la réflexion théologique de la communauté. Pour Jésus et pour la communauté palestinienne des débuts, la prédication du salut aux païens n'allait nullement de soi, d'autant plus que le respect de la Loi de Moïse était pour eux un présupposé évident. C'est seulement plus tard, sur l'insistance de Paul et après d'âpres discussions, cf. Ga 2 ; Ac 15 (relatant ce qu'il est convenu d'appeler le concile de Jérusalem), que le virage de la prédication du message chrétien aux païens sans le préalable de la conversion au judaïsme a été entériné et poursuivi dans l'optique d'une extension mondiale. L'ordre du Ressuscité des évangiles d'annoncer le salut « à tous les peuples » (Mt 28, 19), « en commençant par Jérusalem » (Lc 24, 47) et « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8), est par conséquent une construction secondaire présupposant tout ce développement. Mais ce qui est bien sûr en question, c'est la légitimité de ce dernier, cf. ci-dessous. A l'ordre de mission mondiale, le Ressuscité joint la promesse de l'envoi du Saint Esprit ; ce motif semble rédactionnel, car il sert parfaitement le schéma théologique lucanien, cf. Lc 24, 49 ; Ac 1, 8, et le schéma théologique de Jean ; cf. Jn 20, 21-22 à comparer à Jn 16, 7-8.

Les récits d'apparition évangéliques sont donc des formations fondées sur une réminiscence historique, coulées dans une forme légendaire presque entièrement recouverte par le travail rédactionnel kérygmatic. Seul le récit de l'apparition aux disciples d'Emmaüs présente le caractère d'une véritable légende, dont on trouve de nombreux parallèles dans la littérature religieuse : le thème en est fourni par le voyage incognito parmi les hommes de la divinité, qui se révèle pourtant à certains signes²⁵. Il semble douteux que cette histoire ait un fond historique, d'autant plus qu'il est impossible de localiser le village d'Emmaüs dans le terroir.

c) Conclusion

Historiquement parlant, le donné néo-testamentaire constitué par les récits et rapports d'apparition du Ressuscité fournit bien peu

²⁵ Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 350.

d'informations. Comme le dit très précisément W. Marxsen, « historiquement, on ne peut constater qu'une chose (mais alors de façon certaine !) : c'est que des hommes, après la mort de Jésus, affirmèrent qu'un événement (*Widerfahrnis*) leur était arrivé, qu'ils caractérisèrent comme une vision de Jésus — et la réflexion sur cet événement conduisit ces gens à l'*interprétation* : Jésus a été ressuscité des morts »²⁶.

Selon Marxsen, avec qui nous nous déclarons d'accord, c'est à tort que la tradition chrétienne primitive a historicisé la résurrection de Jésus et en a fait un événement fondateur, alors qu'il s'agit simplement d'un « interprètement ». Le seul événement fondateur dont il puisse être question est constitué par le vécu d'apparition des disciples — lequel n'est nullement un phénomène unique dans le cadre de l'histoire des religions. Fort à propos, Marxsen montre, en prenant comme exemple de référence l'anthropologie gréco-hellénistique, qu'on aurait très bien pu interpréter le vécu d'apparition des disciples sans aucunement postuler une résurrection d'entre les morts. Si on l'a fait, c'est parce qu'on a développé le message fondateur dans le cadre des représentations du judaïsme tardif portant sur l'attente de la résurrection des morts (et des corps) à la fin des temps.

Mais la tradition chrétienne primitive ne s'est pas simplement « trompée », de telle sorte qu'on pourrait sans autres passer plus loin. En fait, cette tradition révèle une *tension interne* qu'il nous faut d'abord démêler : en effet, elle a interprété simultanément le kérygme fondateur dans deux directions.

D'une part, elle a *fait réflexion* sur la personne de ce Jésus « apparu » après sa mort aux disciples. Elle a pensé : *s'il* est apparu, *c'est donc* qu'il a été ressuscité des morts ; de là, elle pouvait fonder l'espérance de l'imminence de la Parousie et de la résurrection des morts — c'est tout le thème des spéculations d'1 Co 15 — et poursuivre la réflexion sur la corporalité de la résurrection de Jésus — c'est ce qui nous a valu les légendes du tombeau vide ; tout le développement dogmatique de la christologie des conciles a pu s'effectuer sur cette lancée. Suivant cette direction, l'événement de Pâques a pu être considéré comme le passage du Jésus prêchant au Jésus prêché, la résurrection devenant le contenu même du message chrétien, un contenu nouveau. Dans cette optique, représentée entre autres par U. Wilckens, le Jésus historique n'est plus considéré que comme un simple précurseur, comme l'émetteur d'une simple prétention escha-

²⁶ W. MARXSEN, *op. cit.*, p. 24.

tologique qui avait besoin d'une légitimation divine, laquelle est intervenue avec l'« événement » de la résurrection, où s'est manifestée la puissance créatrice de Dieu. Pour Wilckens²⁷, la cause de l'évangile est liée aux représentations eschatologiques juives. Marxsen a raison de faire remarquer que si tel est le cas, le christianisme se réduit à une *variente de l'apocalyptique* ; la résurgence périodique de tendances apocalyptiques dans la théologie, qui, à l'époque moderne, se marque entre autres dans la pensée de Moltmann, de Pannenberg et de Käsemann, trouve ici son origine.

Mais il ne faut pas oublier que la tradition chrétienne a également interprété l'événement fondateur des apparitions de Jésus dans une autre direction. « Voir » Jésus, c'était en même temps être appelé à une fonction, à une mission. Le Christ johannique dit à ses disciples : « comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie » (Jn 20, 21). Marxsen traduit cette interprétation par la formule : « la cause de Jésus est portée plus loin (die Sache Jesu wird weiter gebracht) par ses témoins. Dans leur fonction, ils se trouvent maintenant à la place de Jésus »²⁸. Le Jésus de l'histoire étant entré en scène avec la prétention d'être le témoin de l'accomplissement imminent des temps et ayant appelé les hommes à se décider pour cet avenir et à le recevoir en son nom comme le don et le pardon de Dieu, les disciples ont interprété leur vision de Jésus après sa mort comme l'autorisation à continuer de proclamer la prétention et l'appel qui avaient émané de lui. Bien sûr, ils se sont permis de redire le message avec d'autres mots et d'autres représentations que Jésus, et même de réécrire son histoire en plaçant dans sa bouche des paroles qu'il n'avait jamais dites : mais c'est bien toujours le *kérygme de Jésus* qu'ils se sont efforcés de répéter, c'est bien « l'événement Jésus » qu'ils ont cherché à porter plus loin, pour interpeller les hommes en son nom.

Si nous avons bien là la direction fondamentale de la tradition chrétienne, si l'interprétation de la « résurrection le troisième jour » est bien à considérer comme une réflexion auxiliaire servant, comme l'interprétation salutaire de la croix, à « porter plus loin la cause de Jésus », c'est sur cette direction fondamentale qu'il nous faut interroger la tradition chrétienne, pour la mettre à l'épreuve de la critique historique.

Le résultat de la recherche sur la tradition d'apparitions nous a

²⁷ Cf. U. WILCKENS, *op. cit.*, p. 168.

²⁸ W. MARXSEN, *op. cit.*, p. 29.

permis de lever l'ambiguïté qui plâne sur l'idée et le « comment » de la résurrection : l'objectif fondamental du message pascal est l'affirmation que « la cause de Jésus continue ». Mais une nouvelle ambiguïté surgit du fait que manifestement, la tradition pascale a eu la prétention de *fonder* cette affirmation ; elle s'est trouvée devant l'alternative suivante : ou bien c'est le fait historique de l'apparition de Jésus aux disciples après sa mort et la crédibilité de ces témoins oculaires qui légitiment le message chrétien, ou bien il faut dire que ce dernier se légitime lui-même, selon l'idée chère à Bultmann que « la parole du Message nous rencontre comme parole de Dieu ; nous ne pouvons lui poser aucune question sur ses titres ; c'est elle, au contraire, qui nous demande si nous voulons croire ou non »²⁹ ; c'est dans ce sens qu'on a attribué à Bultmann la formule « il est ressuscité dans le kérygme » — formule que Bultmann n'a d'ailleurs pas reniée. Mais dans les deux cas, que le kérygme soit fondé dans le vécu des disciples ou se fonde lui-même, la solution semble tout à fait insatisfaisante, eu égard aux exigences d'une droite pensée critique.

²⁹ R. BULTMANN, « Nouveau Testament et Mythologie », in *l'interprétation du Nouveau Testament*, recueil d'articles traduit par O. Lafoucrière, Paris, Aubier, Montaigne, 1955.

CHAPITRE IV

LA FOI PASCALE DOIT-ELLE ET PEUT-ELLE ÊTRE FONDÉE ?

O. et M.

Principe. La thèse n° 3 est la thèse porteuse du message pascal essentiel : la résurrection de Jésus est l'affirmation que sa cause continue par-delà sa mort.

Ambiguïté : la tradition a cherché à fonder cette affirmation de deux manières différentes :

I. sur un événement historique miraculeux distinct de la mort en croix de Jésus : la réalité matérielle de la manifestation du Ressuscité ; la réalité de la vision des disciples et la crédibilité de leur témoignage.

II. sur l'événement historique de la mort en croix de Jésus.

Point A. *L'hypothèse d'un fondement historique de la foi*

I. LA QUESTION DU JÉSUS HISTORIQUE

O. et M. Examen de l'hypothèse I :

Conséquence : pour être crédible, l'hypothèse d'un événement historique *sui generis* fondateur de la résurrection doit autoriser une enquête historique et critique impartiale de ses sources (*cf.* 3^e conséquence méthodologique, ci-dessus p. 232s.)

Falsification : l'examen des sources oppose un démenti à la

conséquence ci-dessus, en faisant apparaître une tentative indépassable d'immunisation. Nous considérons 1) comme falsifiée.

Marxsen affirme, en conclusion de son article : « sans l'événement (Widerfahrnis) de la vision du Crucifié, on n'en serait pas venu (...) à la poursuite (Weiter-Ereignung) de la 'cause de Jésus' en tant que sa cause. (...) Si nous interrogeons les sources sur le fondement constitutif de la poursuite de la 'cause de Jésus' — qui est en même temps le fondement de l'Église —, elles nous indiquent l'événement de la vision »¹.

On peut, semble-t-il, tirer de cette remarque la conséquence suivante : si les disciples n'avaient pas « vu » le Crucifié, l'Église ne serait pas née et les disciples en seraient restés à leur interprétation négative de la mort de Jésus ; comprendre la mort de Jésus comme un échec, comme le démenti infligé à toutes ses prétentions constituait bien une *interprétation* de la part des disciples, mais c'était aussi la plus naturelle, la plus adéquate au cours des choses.

Le vécu des apparitions serait donc bien l'événement inattendu venu bouleverser les choses. Admettons-le, et voyons comment les sources présentent l'événement en question. Si nous consultons les résultats de l'analyse du donné néotestamentaire exposés au chapitre précédent, nous semblons nous heurter à une gigantesque entreprise d'immunisation contre toute critique :

1) Le cercle des témoins de l'événement se recrute exclusivement parmi les premiers chrétiens, donc parmi les partisans du mouvement. Celse déjà, le philosophe païen du II^e siècle, grand adversaire du christianisme, faisait remarquer dans un sarcasme que la résurrection du Christ eût été beaucoup plus crédible s'il s'était montré vivant à ses juges et adversaires. En effet, pour remonter du témoignage à l'événement, la recherche historique a besoin de plusieurs sources indépendantes, voire adversaires, qu'elle puisse recouper ; dans notre cas c'est impossible, puisque tous les témoins sont engagés dans la même case, et donc tombent sous le coup d'une accusation de partialité.

2) Mis à part des sources très secondaires qui nous présentent un Ressuscité en chair et en os, capable d'impressionner la rétine, la pellicule photographique, le sens tactile et la bande enregistreuse, les témoignages tendent à entourer les phénomènes d'apparition d'un certain mystère. Dans Ga 1, 16, Paul dit que Dieu lui a « révélé son

¹ W. MARXSEN, *op. cit.*, pp. 37-38.

Fils » ; le terme est employé pour désigner le fait de porter à la connaissance de quelqu'un de privilégié des choses qui restent cachées (invisibles, inaudibles, incompréhensibles) au commun des mortels. Selon Ac 9, 7, les compagnons de voyage de Paul ont entendu la voix, mais n'ont vu personne ; inversement, dans les deux autres récits, les compagnons ont bien vu la lumière, mais n'ont pas entendu la voix, Ac 22, 9 ; 26, 13-14 ; de toute manière, ils sont supposés être restés en marge de l'événement. Les récits évangéliques usent de procédés littéraires analogues ; le doute des disciples quant à la vision, qui doit être surmonté par la parole : Mt 28, 17-18 ; Jn 20, 15-16 ; les yeux des disciples égarés, puis miraculeusement ouverts : Lc 24, 16-31 ; au tombeau, les gardes qui sont exclus de la révélation faite aux femmes : Mt 28, 4-5, etc. Ainsi, les témoignages font état d'un événement qui, par son caractère « visionnaire », est censé échapper au contrôle ordinaire des sens.

3) La séquence des apparitions est assez rapidement (de 1 jour, pour Luc, à 3 ans pour Paul) et définitivement close. Le cercle limité des privilégiés meurt au bout d'une génération, et après cela, il est impossible de recouper les différents témoignages des gens qui prétendent avoir eu droit à une apparition. S'agissant de l'expérience pascalle, on se trouve donc encore moins bien loti qu'en ce qui concerne les apparitions d'Ovnis qui, elles, sont au moins censées se répéter de temps en temps.

Nous le voyons, l'hypothèse d'un fondement historique du christianisme dans le vécu des apparitions entraîne une conclusion critique radicale ; nous avons affaire à une entreprise de récupération et d'immunisation d'une « cause » que le cours historique des choses (la mort en croix d'un prétendant messianique parmi tant d'autres) avait vouée à l'échec. Intellectuellement, le christianisme considéré dans le cadre de cette hypothèse n'est pas digne de foi puisqu'il invoque à son fondement un événement « historique », mais non falsifiable, c'est-à-dire un dogme refusant de s'avouer pour tel : il ne peut donc être approprié que par ceux qui sont disposés au sacrificium intellectus et prêts à assumer à leur tour le témoignage immunisé de la tradition apostolique. Pour ma part, je refuserais d'en être.

Mais peut-être cette hypothèse n'est-elle pas la bonne. Certes, la tradition chrétienne laisse apparaître une certaine tension, du fait qu'elle a incontestablement cédé quelquefois à la tentation de vouloir fonder la foi sur une « preuve » historique. A ce propos, les exégètes hésitent sur la question de savoir si, dans 1 Co 15, Paul a

voulu prouver historiquement la vérité chrétienne ou seulement montrer la conformité de son message avec celui de la communauté primitive. Dans la première alternative, la plus probable, nous sommes d'accord avec Bultmann pour affirmer que Paul a engagé l'historien comme le théologien dans une impasse² en voulant prouver objectivement la vérité du message pascal. Cette critique, bien sûr, a quelque chose d'anachronique, en ce sens que nous distinguons, en vertu de la conscience scientifique et historiographique moderne, des choses qui, pour un homme du 1^{er} siècle, étaient liées : un fait historique et la teneur eschatologique (kérygmatisque) qu'on lui prête. Mais justement ! Si cette ambiguïté ou cette liaison organique était essentielle au message chrétien, celui-ci devrait être considéré comme objectivement dépassé en vertu de notre option critique.

Suivons donc notre option, qui ne nous autorise à considérer comme historique qu'un événement auquel, au moins théoriquement, donnent accès des documents qu'on peut recouper. Si nous reprenons les points 1 à 3 ci-dessus, nous voyons que le phénomène des apparitions du Ressuscité (ou : de Jésus après sa mort) ne peut pas être considéré comme un événement historique, car le fait que des témoignages non chrétiens n'en font pas état n'est pas un accident dû à la minceur fortuite de nos sources, mais un caractère essentiel de l'« événement ». L'apparition du Christ est un « événement » réservé à un cercle d'initiés, et l'on peut bien penser que ceux-ci ont réellement, historiquement, connu une expérience religieuse de l'ordre de la « vision » ; mais nous ne pouvons attribuer aucune réalité ou historicité au corrélat objectif de cette vision — le Christ vivant lui-même — et il nous faut dire que *le témoignage de Paul et des autres relève de la fabulation.*

O. et M. Examen de l'hypothèse II (selon la première conséquence méthodologique ; cf. ci-dessus p. 228) :

Conséquence. Pour que l'affirmation de la résurrection de Jésus puisse être fondée sur l'événement historique de sa mort, il faut qu'elle soit pensable et formulable sans solution de continuité à partir des données qui constituent notre image du Jésus historique.

Falsifiabilité : si l'examen des sources devait mettre en évi-

² R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, T. 1, art. « Auferstehung von den Toten », pp. 54s.

dence une tentative de « récupération » idéologique du phénomène Jésus, le message pascal s'en trouverait démenti.

Le message chrétien ne peut être lavé du soupçon de « récupération » que si la mort de Jésus peut être pensée autrement que comme un échec à partir des seules prémisses de la prédication du Jésus historique et sans le recours à la prétendue historicité de la résurrection ou des apparitions de Jésus après sa mort. Certes, historiquement (chronologiquement) la foi chrétienne est née comme foi *pascalle*, et elle a commencé avec l'expérience religieuse des apparitions. C'est un fait sur lequel il n'y a pas lieu de revenir. Mais la question est de savoir si l'expérience des apparitions n'a pas fait que révéler aux disciples ce qu'ils auraient pu et auraient dû comprendre même sans ce « coup de pouce » divin, à savoir que la mort de Jésus était, non pas le démenti infligé à sa prédication, mais bien le commencement de la réalisation de ce qu'elle avait promis. C'est ainsi, en tout cas, que la tradition chrétienne voit les choses, si l'on en croit le message de la légende de l'apparition aux disciples d'Emmaüs, Lc 24, 25-27 : le Christ vivant, cheminant incognito avec les disciples endeuillés, leur *reproche* de ne pas avoir saisi l'« évidence » du véritable sens de sa mort : « esprits sans intelligence, cœurs lents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela pour entrer dans sa gloire » ?

Mais voyons ce qu'il en est du point de vue du Jésus historique. Nous nous référons ici à l'ouvrage de G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*³, qui fait encore largement autorité en la matière. La prédication de Jésus a un caractère essentiellement eschatologique : sur la lancée de Jean-Baptiste, et probablement après avoir été son disciple, Jésus annonce l'irruption du Royaume de Dieu, que l'espérance juive attendait pour la fin des temps. Toutefois, tandis que le Baptiste met l'accent sur le Jugement dernier, l'urgence de la repentance et l'exigence d'une purification radicale sous peine de damnation éternelle, Jésus place la présence (ou, dans le cadre apocalyptique, la proximité) du règne de Dieu sous le signe de la joie qui, aujourd'hui, à travers sa parole et sa pratique de guérisons et d'exorcismes, fait irruption dans le monde : les anciennes oppositions entre le pur et l'impur et entre les justes et les injustes font place à la « nouvelle donne » du pardon divin qui accueille qui-conque ouvre son cœur à la bonne nouvelle, pratiquant ou

³ G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.

« pécheur », homme ou femme, pharisien ou prostituée. Dans la perspective de ce Règne de Dieu qui s'est approché, la volonté de Dieu ne peut plus être obscurcie dans une codification légaliste : par un clair « amen, je vous le dis », Jésus la rétablit dans sa validité essentielle, l'exigence de l'amour du prochain qui revendique le cœur entier de l'homme. Ainsi profilé, le message de Jésus ne conduit ni au repli sectaire, ni à la fondation d'une école rabbinique, mais à la mission ouverte, de village en village, qui requiert la formation et l'envoi d'un petit cercle de disciples.

La prédication et la vie de Jésus ont-elles une teinte messianique — nous laissons de côté la question, trop marquée par la conceptualité moderne, de la « conscience messianique » de Jésus ? En se fondant particulièrement sur une analyse des présupposés historiques de la théologie marcienne du secret messianique, Bornkamm répond en formulant une distinction. D'une part, il semble bien que Jésus n'a jamais revendiqué *pour lui-même* le titre de Messie, de Fils de Dieu, ou de Fils de l'Homme, ce juge glorieux de la fin des temps attendu par l'espérance juive : chaque fois qu'il parle (ou que la toute première tradition le fait parler) de ces figures, elles sont commées à la troisième personne. C'est seulement la communauté chrétienne post-pascale qui a identifié Jésus à ces figures eschatologiques, dont elle s'attend plus la venue, mais bien le retour. Certes, les faits semblent indiquer que Jésus a suscité chez les gens des espérances messianiques, mais il est peu probable qu'il les ait jamais confirmées. Avec Jésus, nous avons affaire à un être dont les partisans « espéraient qu'il était le Messie, et qui a déçu non seulement à l'instant de l'échec, mais par toute sa prédication et toute son activité les espérances qui furent bâties sur lui »⁴.

Mais d'autre part, on ne peut pas considérer l'histoire de Jésus avant sa Passion comme étant purement non messianique : Jésus s'octroie et exerce par ses paroles et ses actes une *autorité* frappante, supérieure même à celle des prophètes classiques, qui ne l'invoquaient que pour des oracles spécifiques (« ainsi parle Yahvé... »). La prédication même de Jésus, son annonce du Royaume et son appel pressant aux hommes font déjà partie de l'instauration de ce

⁴ G. BORNKAMM, *Op. cit.*, p. 158. Je ne voudrais pas omettre de mentionner une œuvre scénique et cinématographique contemporaine d'une valeur théologique tout à fait remarquable, qui reprend ce schéma des attentes messianiques déçues : il s'agit de l'opéra rock *Jésus-Christ superstar*. « Superstar » est le « titre christologique » que les gens veulent toujours coller à Jésus — et auquel il se dérobe constamment.

Royaume, dont ils sont le premier acte : aussi la décision que prend l'homme face à cet appel qualifie-t-elle déjà sa destinée au regard de l'événement imminent. Bornkamm reconnaît un noyau historique à la parole de Jésus dans Marc 8, 38 par. : « Si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi aura honte de lui quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. »

Si maintenant nous réunissons en une seule formule les deux éléments ci-dessus, nous obtenons l'idée qui pourrait bien avoir été la base même de la prédication de Jésus : aujourd'hui, par sa bouche, Dieu vient à la rencontre de l'espérance essentielle des hommes, mais refuse de cautionner la forme sous laquelle ils l'expriment. C'est qu'en effet, dans l'espérance messianique des gens, se cachent leur volonté de puissance déguisée sous l'humilité de la ferveur, leurs illusions auxquelles ils ne veulent pas renoncer, leur esprit de revanche nationaliste, leur propre-justice, leurs frustrations mal rentrées, etc., bref, leur esclavage par rapport au passé : c'est justement en détruisant ces formes dégénérées de l'espérance humaine que Dieu vient répondre à l'attente qu'elles expriment ; c'est ainsi qu'il se dispose à ouvrir le cœur de l'homme à l'avenir qu'il lui destine.

Bornkamm estime qu'il est possible, même probable, que Jésus a réfléchi à la perspective de sa propre fin et lui a donné un sens conforme à son message. Connaissant l'opposition que son mouvement avait suscitée dans les cercles dirigeants, il savait qu'en prenant le chemin de Jérusalem, la ville du Roi Messie, il allait en quelque sorte forcer le destin et provoquer une décision touchant sa personne et l'avenir de sa cause. Quelle serait l'issue : l'irruption soudaine du Royaume de Dieu — ou une mort ignominieuse ? Si la base de la prédication de Jésus est bien celle que nous avons reconstituée ci-dessus, il n'y avait peut-être pas une alternative stricte entre les deux éventualités ! Peut-être Jésus pouvait-il envisager, et ses disciples comprendre après-coup, que le Prophète de la bonne nouvelle devait mourir pour que l'espérance dégénérée qu'on avait placée en lui puisse mourir avec lui et faire place à l'espérance authentique d'hommes libérés et renouvelés à travers leur mortelle déception.

Il est donc possible que, comme l'affirme Marxsen, la prédication pascale de la communauté chrétienne ne soit rien d'autre qu'une manière de proclamer « la cause de Jésus continue », et qu'elle puisse se réclamer du Jésus historique lorsqu'elle le fait. Reste à voir, bien sûr, comment elle le fait ; en particulier, l'attribution à Jésus des titres messianiques qu'il n'avait pas cautionnés de son

vivant est une affaire ambiguë, justifiable selon les circonstances, mais toujours justiciable d'une critique partant du point de vue du Jésus historique.

2. VALEUR IDÉOLOGIQUE DU MESSAGE PASCAL A L'ÉPREUVE DE L'ENQUÊTE HISTORIQUE

O. et M. Second examen de l'hypothèse II (selon la deuxième conséquence méthodologique : cf. ci-dessus p. 229).

Conséquence. L'affirmation de la résurrection de Jésus, à savoir la continuation de sa cause par-delà sa mort en croix, présente dans l'ordre de la critique des idéologies la conséquence suivante : le monde est désormais placé sous le signe de la croix de Jésus. Pour être crédible, cette conséquence doit être compatible avec l'image scientifique du monde et pouvoir se mesurer de manière intelligible avec les idéologies ambiantes.

Falsifiabilité : thèse minimale. Si l'affirmation de la résurrection, avec son accentuation cosmique de l'événement de la croix, était liée à la cosmologie mythologique, elle ne pourrait plus être prise au sérieux.

De façon assez surprenante, au fil de la légende pascale peut-être la plus suspecte du point de vue critique (la légende du tombeau vide la plus ancienne, celle de l'Évangile de Marc), le Kérygme chrétien primitif nous montre la voie : il s'agit de la parole de l'ange, v.6 du chap. 16 de Marc : « Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié : il est ressuscité, il n'est pas ici. » Dans ce texte apparaît un véritable titre messianique, tout à fait original par rapport aux autres titres attribués à Jésus par la tradition chrétienne primitive, tous antérieurs au christianisme et empruntés au milieu ambiant, judaïsme en tête : Messie-Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu, Seigneur, etc. Ici Jésus est appelé : « le Crucifié »⁵.

La valeur de titre messianique de cette expression, dont on trouve en tout, à part notre passage et son parallèle matthéen, trois attestations — à vrai dire capitales — dans les lettres de Paul (I Co 1, 23 ; 2, 2 ; Ga 3, 1), n'est pas évidente au premier abord. Les anciennes traductions, par exemple, rendent cette expression par une simple proposition relative ; ainsi la version Segond fait dire à

⁵ « Τοῦ σταυρωμένου » dans le texte.

l'ange : « vous cherchez Jésus de Nazareth, qui a été crucifié ». C'est surtout le contenu sémantique de cette expression considérée comme titre messianique qui fait problème : lorsqu'on assimile par exemple le Jésus de l'histoire — ou le Ressuscité — à un personnage plus ou moins mythique, objet de l'espérance juive, l'opération s'entend : elle apparaîtra peut-être choquante ou blasphématoire (et c'est bien ce qui s'est passé dans l'histoire), mais la chose a un sens ; quel sens peut-il bien y avoir par contre à appeler Jésus de Nazareth « le Crucifié », lui conférant ainsi une douteuse dignité qu'il partage avec des milliers et des milliers d'autres qui ont subi le même sort outrageux dans l'antiquité ?

L'étonnement et la perplexité mêmes qui motivent cette question sont au point de départ de la réponse qu'il convient de lui apporter. Nous tirerons l'essentiel de notre information sur ce point d'une excellente étude de Martin Hengel⁶, parue en français sous le titre *la crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix*. Résumons comme suit :

1) Lorsqu'on parle aujourd'hui de croix et de crucifixion, l'on a peine à entendre la vraie résonance de ces termes qui ont été émoussés par 2 000 ans de symbolique chrétienne, et compte tenu du fait que l'usage de cette forme de répression qu'est la crucifixion a disparu depuis longtemps. Aux oreilles antiques, le mot de « croix » évoquait moins un symbole qu'une réalité bien concrète, un effroyable supplice en vigueur chez presque tous les peuples, d'un usage généralisé dans l'Empire Romain. On peut être plus précis en disant qu'il ne désignait pas *un* supplice parmi d'autres, mais bien le pire, le « summum supplicium », le plus haut degré dans l'échelle des moyens répressifs, la manière la plus dégradante, la plus avilissante de faire périr un être humain. Le mot suffisait à lui seul à faire dresser les cheveux sur la tête.

2) L'attitude du monde ancien, en particulier de la gent cultivée, face à la crucifixion révèle la présence de « blancs » et de « tabous » significatifs. Ainsi, les historiens grecs et romains ont tendance à mettre en évidence les crucifixions opérées par les barbares et à passer sous silence celles qui sont ordonnées par les autorités de leur propre pays : on dénonce toujours la cruauté des autres. D'autre

⁶ Cf. M. HENGEL, « La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix », Paris, Cerf, 1981, parue tout d'abord sous forme d'article dans *Rechtfertigung, Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, éd. J. Friedrich, Tübingen et Göttingen, W. Pöhlmann et P. Stuhlmacher, 1976, pp. 125-184.

part, les grands écrivains ont souvent eu conscience de la cruauté du châtement de la crucifixion, et ont exprimé avec force leur sentiment à ce sujet, tels Cicéron ou le stoicien Sénèque, mais *jamais* ce sentiment ne s'est traduit par une conviction abolitionniste proprement dite. Les gens cultivés se contentent de détourner pudiquement les yeux du spectacle de la croix qu'on donne volontiers en pâture à la populace. A cette horreur humaine ou naturelle se mêlent des connotations religieuses : l'exposition élevée du condamné fait de la croix le châtement qui se rapproche le plus de l'archaïque sacrifice humain (d'où il tire peut-être son origine), et il faut compter avec la superstition populaire prêtant un pouvoir maléfique aux mânes des condamnés à mort exécutés.

3) Si dans d'autres nations la crucifixion a souvent sanctionné le crime de haute trahison, à Rome et dans les provinces de l'empire, ce supplice a visé avant tout les esclaves révoltés ou punis pour divers motifs, et dans les provinces les bandits de grands chemins et les sujets coupables d'insoumission. On peut dire que la crucifixion a été l'instrument répressif par excellence d'une société de classes de type colonialiste et esclavagiste. On comptait essentiellement sur sa valeur d'exemple et son effet dissuasif — conviction vieille comme le monde, sans cesse falsifiée par les faits, et pourtant sans cesse renaissante ! Hengel écrit : « on craignait certainement que l'abolition de cette forme d'exécution ne sape l'autorité de l'État et l'ordre établi.

En même temps, la crucifixion répondait au besoin primitif de vengeance et à la cruauté sadique des individus au pouvoir aussi bien que des masses populaires »⁷. L'auteur rattache ce phénomène à une sorte de « bestialité » qui serait inhérente au cœur de l'homme, mais ailleurs, il évoque le caractère circonstanciel de cette « méchanceté » : la cruauté de la crucifixion était proportionnelle à la terreur qu'inspirait aux tenants de l'ordre établi l'éventualité, réelle ou supposée, d'une rébellion de tous ces êtres que l'on avait réduits en soumission. Peut-être même pourrait-on avancer encore d'un pas dans cette analyse de l'inconscient collectif de l'impérialisme romain, en reprenant l'idée émise par le romancier Curzio Malaparte à propos de la bestialité des nazis⁸ : la « race des seigneurs » — ici : la société impériale — n'avait pas peur des forts,

⁷ M. HENGEL, *op. cit.*, p. 110.

⁸ Cf. C. MALAPARTE, *Kaputt*, trad. de l'italien par J. Bertrand, Livre de Poche, Paris, Denoël, 1946.

mais des faibles ; elle n'aurait pas tremblé devant un ennemi implacable, mais les êtres démunis et vulnérables, ceux qui s'écartent de la norme, les déviants et les marginaux à un titre ou un autre lui causaient un insupportable effroi.

4) Du fait que de larges couches de la population du bassin méditerranéen profitaient de la sécurité et de la paix mondiale inaugurées par l'empire, les condamnés à la croix, qui se recrutaient avant tout parmi les rebelles, les hors-la-loi et les esclaves, ont été victimes d'un climat général de diffamation sociale et morale. En crucifiant un condamné, on pouvait être tranquille : son sang versé n'en ferait jamais un martyr national ou social, tellement le réflexe d'horreur inspiré par la crucifixion était ancré dans l'esprit des gens du haut en bas de la hiérarchie sociale et politique. Bourreaux et victimes potentielles étaient d'accord : un être pendu au bois d'infamie était définitivement profané et avili. Chez les Juifs, un peuple que les Romains ne sont jamais parvenus à soumettre complètement, et qu'ils ont quasi décimé par crucifixion, ce réflexe jouait aussi, d'autant plus qu'un texte bien connu de l'Écriture, Dt 21, 23, déclare que « le pendu est une malédiction de Dieu ».

5) Dans ce contexte, on comprend mieux toute l'originalité scandaleuse du message chrétien. Le titre messianique de « Crucifié » est plein d'un contenu délibérément provocateur. Il proclame avec force une vérité qu'il est inconvenant d'aborder dans la conversation. Ce que la société tout entière, d'un accord tacite, a jeté dans les poubelles de l'interdit⁹, pêle-mêle avec les obscénités et les incongruités de toutes sortes, le message chrétien le place tout à coup au centre de l'attention, en fait un chemin vers le but, un moyen de salut. Véritable refoulé du monde antique, la croix est à l'intersection de la pudeur des grands qui détournent les yeux d'une pratique que pourtant ils approuvent, et du cauchemar des petits, hantés par l'éventualité d'une pareille dégradation ; la croix est le point maximum sanglant de l'atmosphère d'intimidation permanente réputée indispensable au bon fonctionnement du système. La croix est dans une

⁹ Deux illustrations antiques nous permettront de mesurer cet effet scandaleux du message de la croix : au Palatin, il existe une caricature représentant un crucifié à tête d'âne avec cette inscription en grec : « Alexamenos adore Dieu » ; cf. encore ce morceau de polémique contre les chrétiens adorateurs d'un crucifié : « et qui leur prête, comme objet de leur vénération, un homme puni pour un forfait du dernier des supplices et le bois funeste d'une croix, leur attribue un autel qui convient à des dépravés et à des criminels, en leur faisant honorer ce qu'ils méritent » (argument rapporté par l'apologète chrétien Minucius Felix, cité par HENGEL, *op. cit.*, p. 15).

certaine mesure au centre de la vie antique : sa présence masquée, considérée par tous comme indispensable, connote le fait que dans cet univers-là, il est convenu que pour préserver la dignité humaine de la majorité, il faut profaner et annihiler celle de quelques-uns ; mais cela ne peut se faire impunément, car la crucifixion porte avec elle une dimension sacrale, religieuse, inamovible ; profaner la dignité d'un individu en le clouant à la croix, c'est vouloir tuer la chose inconnue, alias Dieu, qui, selon l'hypothèse chrétienne, a choisi de résider en lui. La croix menace de profanation l'ensemble des individus : c'est leur propre humanité qu'ils risquent de crucifier à travers les victimes qu'ils désignent. Mais cette conséquence-là est proprement insupportable : elle doit donc être refoulée, de manière à rester inconsciente.

Nul doute que la mort de Jésus n'ait d'abord été comprise par les siens dans l'optique de cette mentalité. Ils avaient placé en lui d'immenses espoirs qui se trouvaient non seulement contredits par sa mort, mais plus encore supprimés, avilis, profanés, traînés dans la boue par l'ignominie particulière de cette mort.

L'annonce de la résurrection de Jésus est venue bouleverser les données de leur esprit : il est de retour, celui qu'il avait fallu oublier, refouler¹⁰ ! Jésus crucifié s'est manifesté souverainement comme étant le Crucifié. Dans un monde où les puissants comme les faibles se sont mis d'accord pour admettre, tout en se le dissimulant à eux-mêmes, que le chemin de la réussite passe nécessairement par l'amour refusé (la croix étant la pointe sanglante du refus d'aimer), la résurrection, c'est-à-dire la manifestation du Crucifié vient rétablir le règne de l'amour là même où il était refusé : après avoir été tout d'abord refoulée, la crucifixion de Jésus pourra être racontée, et à travers ce récit, le complot de l'amour refusé sera découvert, manifesté et finalement mis en situation d'être dépassé¹¹. Dieu est venu

¹⁰ Une femme psychiatre contemporaine, Françoise Dolto, s'est servie de la notion de « retour du refoulé » pour mettre en évidence le message de la résurrection. Dans le contexte clinique, le retour du refoulé désigne un phénomène rendu possible par le transfert sur le psychanalyste des désirs du patient : celui-ci peut retrouver des faits refoulés dans le passé lors d'événements traumatisants ; il revit en quelque sorte émotionnellement ces faits, de sorte qu'ils peuvent alors porter des fruits dans sa vie. La résurrection est décrite par F. Dolto comme le retour du refoulé, le ressurgissement du corps de Jésus marqué par toutes les ignominies de passion. Cf. : F. DOLTO, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, J.-P. Delarge, 1977, t. II, pp. 176-177.

¹¹ Nos conclusions rejoignent en substance celles de René GIRARD sur l'originalité du texte évangélique : cf. son livre *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, rech. avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort, Paris, Grasset, 1978, en part. chap. I, C., 3. et chap. II, où l'auteur met en évidence le « mécanisme de bouc émissaire », forme de violence masquée à la base de la vie des sociétés, un mécanisme précisément dévoilé et démasqué par la révélation évangélique.

rejoindre l'homme là où il ne voulait pas être rejoint, sur le lieu où se déroule ce qu'il doit faire et pourtant taire, taire et pourtant contribuer à faire.

La pointe kérygmaticque du récit du tombeau vide de Marc 16 se présente maintenant aux yeux du lecteur en toute clarté. Les femmes venues embaumer le corps de Jésus représentent l'ensemble des partisans du Nazaréen (en particulier les croyants qui composent l'Église) confrontés à l'épreuve de l'ignominie de la mort de leur maître. L'embaumement projeté est l'image de l'événement scandaleux qu'il convient de refouler, de recouvrir d'une couche de respectabilité. L'ange désigne le tombeau vide : il n'y a plus rien à cacher ; le Crucifié est de retour, la croix nue est son emblème ; les aromates et autres édulcorations ne sont plus de mise. Le verset suivant, qui porte l'ordre de l'ange aux femmes, doit être, me semble-t-il, interprété dans la même optique généralisante : c'est la tâche missionnaire qui débute ici, l'appel à aller proclamer la résurrection, c'est-à-dire la valeur de la croix, au monde. Certes l'ordre de l'ange porte simplement qu'il faut aller avertir les disciples et Pierre, et il rattache tout le fragment à la tradition des apparitions : allez dire à ses disciples et à Pierre : « Il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez comme il vous l'a dit » (Mc 16, 7). Mais outre le fait que l'Évangile authentique de Marc ne mentionne pas de récit d'apparition, il faut noter que la promesse de Jésus à laquelle renvoie le verset cité est simplement libellée comme suit : « une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (14, 28). La formule prend un caractère énigmatique, et l'on est fort tenté de la rattacher au texte de Mc 1, 14 qui mentionne que Jésus commença son activité en Galilée. La parole de l'ange à la fin de Marc mettrait donc le lecteur sur la piste d'une relecture de l'évangile : il va s'agir de parcourir le chemin révélateur de Jésus, de ses paroles et de ses gestes significatifs, avec le présupposé qu'il est le Ressuscité, c'est-à-dire le Crucifié manifesté, l'être venu dévoiler la pointe inavouable du mal humain (le refus d'amour culminant dans la pratique universellement admise de la crucifixion), l'être venu triompher de ce mal en l'assumant. La tâche missionnaire dévolue aux croyants est étroitement rattachée à cette relecture de l'évangile : elle est cette relecture faite au monde, elle est la poursuite du dévoilement qui s'est opéré dans la vie et la mort de Jésus. Le v. 8 qui conclut la péricope me semble bien être la conclusion de l'évangile : la mention de la peur panique des femmes, qui s'enfuient sans rien dire, constitue un verrouillage de la manifestation divine, procédé caractéristique du second évangile.

Tout comme dans les récits de miracle des chap. 4 et 5, comme dans le récit où Jésus « marche sur les eaux » pour aller délivrer les siens de la tempête (6, 52), et comme c'est le cas dans de nombreux autres épisodes de Marc, l'épiphanie divine, loin de rassurer ceux qu'elle délivre, commence par les précipiter dans un tourment bien plus fort, la torture de l'angoisse, de la crainte décuplée, de l'effroi. Notre texte souligne fort à propos que la résurrection est loin d'être l'aubaine dont rêvaient les partisans de Jésus arrêtés dans leur élan par son échec ; il eût été en somme bien plus rassurant de penser que la mort immonde de Jésus avait définitivement mis fin à sa cause, et que l'ordre des choses était préservé ; bien plus séduisant de dépasser l'échec, où l'on s'était plongé, en rêvant d'un nouveau Messie qui réaliserait ce que Jésus avait manqué ; bien plus tentant de refouler encore une fois l'image de malédiction représentée par l'homme pendu au bois. Au lieu de cette lente guérison, conforme à l'ordre des choses, des disciples éprouvés, l'annonce de la résurrection vient insinuer que tout repart ; l'ordre des choses, mis à mal par les paroles et les gestes du Jésus de l'histoire, est encore une fois bouleversé ! Voici qu'il va falloir lever les yeux sur ce Crucifié que l'on n'osait plus voir même en imagination, voici qu'il faudra aller chercher au cœur de la croix maudite le secret de la vie ! La réaction des femmes de 16, 8, on le voit, représente la tentation permanente sur le chemin de tous ceux qui ambitionneront d'embrasser la foi, la tentation de se récrier, de se scandaliser parce que vraiment, cette fois, c'en est trop. L'évangile se termine donc en 16, 8 : si pour le lecteur, le candidat au baptême chrétien, il doit exister une suite, ce ne sera que dans l'aventure de la foi qui surmonte le scandale ; ce mouvement, qui conduira le croyant à prendre à bras le corps le tabou le plus tenace du monde ambiant, aucun texte ne pourra le faire à sa place ; à lui de courir l'aventure dans l'épaisseur de la vie.

Tout ce commentaire nous montre que dans sa visée principale, le kérygme chrétien de la résurrection s'inscrit parfaitement dans la ligne de l'événement du Jésus historique¹² : de même que Jésus avait contredit de son vivant les espérances messianiques qu'on plaçait en lui, de même le « Ressuscité », c'est-à-dire le Crucifié manifesté vient contredire le corollaire de ces espérances messianiques dégénérées : l'idée que puisqu'il est mort, et mort de cette façon, c'en est fait de sa cause. Simplement, le message de la résurrection a

¹² Cf. ci-dessus, § 1.

élargi la portée de l'événement du Jésus historique et profilé sa cause face à l'ensemble des idéologies du monde antique. C'est à saint Paul que revient principalement le mérite d'avoir perçu la portée universelle de la « parole de la croix », et de s'en être servi comme d'un fer de lance pour contrer l'idéologie juive, qui « demande des miracles » (1 Co 1, 22) pour prix de sa fidélité à la Loi, l'idéologie grecque cultivée, qui « recherche la sagesse » (ibid) comme outil de sa maîtrise de la vie, et l'idéologie romaine impérialiste qui impose au monde son « *oderint, dum metuant* » (qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils ne craignent). Comme l'a bien vu Paul à son époque, le message de la croix mettait à nu le fond inavouable commun de ces idéologies dominantes, à savoir la nécessité de sacrifier, d'oublier ou de crucifier un aspect de la dignité humaine pour parvenir à l'équilibre existentiel et social visé.

De nos jours, il est devenu urgent de rendre justice au kérygme chrétien de la résurrection en poursuivant le travail de critique idéologique mis en œuvre de brillante façon par Paul et le christianisme primitif. En fait, on est presque victime de cette antique réussite : le travail chrétien primitif a prouvé tout un réservoir de formules dans lesquelles les générations suivantes ont eu tendance à puiser paresseusement, les consacrant au rang de dogmes au caractère inamovible. De nos jours on est plutôt empêtré qu'aidé par les formules dans lesquelles se concentre cette antique théologie de la croix ; on est presque fatalement tenté d'y voir un ensemble massif d'affirmations rigides qu'il faut croire plutôt qu'un mouvement dynamique de critique idéologique, dont il importe de mettre à l'épreuve la portée et la pertinence actuelles.

L'exécution de ce travail de mise à jour dépasserait les limites de notre propos. Nous nous bornerons à poser un timide jalon, en nous appuyant encore une fois sur l'ouvrage cité de M. Hengel. Commentant le « tabou » antique de la croix, qui conduit certains auteurs à passer sous silence la cruauté de ce châtement, pour ne pas ternir l'image de marque de la civilisation, et d'autres à déplorer cette même cruauté sans jamais réclamer l'abolition dudit châtement, Hengel fait remarquer qu'à notre époque « fière de son humanisme et de ses progrès... le recours à la peine de mort, à la torture et à la terreur est plutôt en croissance qu'en régression »¹³. La schizophrénie de notre temps ne le cède en rien à celle de l'antiquité. Hengel évoque en outre « l'appel à la peine de mort, (...) à la jus-

¹³ M. HENGEL, *op. cit.*, p. 110.

tice populaire et à un traitement plus rigoureux des criminels conçus comme représailles »¹⁴, un appel qui rencontre aujourd'hui un écho populaire profond, et qui répond au désir antique de faire des exemples publics au moyen de la crucifixion. Quant à l'aspect de quasi-sacrifice humain de la crucifixion, Hengel pense qu'on le retrouve dans le fait des « masses humaines qui, à notre époque, ont été sacrifiées aux 'divinités nationales' et à l'ordre politique 'juste' »¹⁵. Par ces quelques remarques, Hengel nous met sur la voie des « non-dits » de notre monde et de notre temps qui correspondent à l'attitude antique en face de la crucifixion. Dans la foulée, il ne serait pas difficile de mettre en évidence les actes et les institutions modernes dont le rôle est de sauvegarder le système assurant l'intérêt d'un grand ou d'un petit nombre, au prix du sacrifice de la dignité humaine de quelques-uns : on pourra évoquer la triste réalité de ces mouvoirs modernes aseptisés où l'on parque les vieux dans l'attente de la mort, ou la splendide indifférence spirituelle dans laquelle on prépare les jeunes à se procurer des moyens d'existence sans leur offrir de raisons de vivre, ou la terrible mutilation que la civilisation de masse inflige aux individus, etc. Le kérygme de la résurrection aujourd'hui passe, croyons-nous, par la mise en valeur de ces « non-dits », de ces tabous de notre siècle : c'est dans ces lieux que réside la chose inconnue, le Dieu caché, la clé de la vie, c'est sur ces lieux qu'il appelle le retour de l'amour refusé : un christianisme conséquent doit aujourd'hui montrer sa volonté et sa capacité d'assumer la vie dans ces lieux maudits.

3. RÉPONSE A L'ARGUMENTATION D'ALBERT

Nous pouvons maintenant reprendre la question de la vérité de la foi en la résurrection telle que la pose H. Albert dans le corps du *Traktat*¹⁶ : elle est résumée dans la première partie du présent travail¹⁷. D'accord avec les théologiens cooservateurs ou fondamentalistes, Albert demande si Jésus est réellement, c'est-à-dire concrètement ou corporellement ressuscité, et surtout il présuppose que c'est là le fond du débat : il tient en conséquence pour une échappatoire

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶ *Cf. TKV.*, p. 126, notes 58 et 59.

¹⁷ *Cf. ci-dessus*, pp. 48-49.

toute réponse qui ne se laisse pas enfermer dans ce cadre, comme par exemple la réponse du théologien bultmannien H. Conzelmann que nous avons déjà partiellement citée ci-dessus en traduction. L'analyse que nous avons entreprise dans le présent paragraphe nous permet de reprendre à notre compte l'argumentation de Conzelmann et d'en défendre le bien-fondé : ci-dessous, nous allons redonner cette citation dans son intégralité en ajoutant quelques précisions destinées à montrer l'inanité de l'accusation d'Albert. « La question de savoir si la résurrection est un fait historique, si elle est un événement dans l'espace et dans le temps, est totalement dénuée de sens »¹⁸. [N.B. Albert déplore l'« arrogance » avec laquelle cette question, la seule légitime selon lui, est rejetée. Je pense que l'on peut ici reprocher à Conzelmann une certaine maladresse dans l'expression : le théologien s'insurge avec raison contre le fait que l'on *réduise* l'enjeu du message de la résurrection à la question de l'historicité de la réanimation du cadavre de Jésus. Mais en elle-même, cette question est légitime et requiert une réponse. Nous avons pleinement reconnu plus haut que ni la réanimation du corps, ni le phénomène des apparitions du Ressuscité ne pouvaient être considérés comme des faits historiques. Le fait historique indissolublement attaché à la résurrection est celui de la mort en croix de Jésus, une mort dont la résurrection constitue une interprétation singulière, risquée et — nous tenons à le souligner — falsifiable. L'école bultmannienne « orthodoxe » se prononce tout entière dans le même sens : elle répond par la négative à la question de l'historicité de la réanimation et des apparitions, tout en affirmant que le problème de la vérité du message pascal ne se joue pas sur cette question.] « La seule chose réellement significative est que le crucifié n'est pas anéanti, qu'il est là..., qu'il est le Seigneur, que donc le monde est placé sous le signe (Bestimmung) de la croix. Car le Ressuscité est le crucifié. C'est seulement comme tel qu'il nous est donné à voir »¹⁹. [N.B. Notre analyse de la substance du titre messianique de « Crucifié » nous montre que Conzelmann n'est pas en train de nous jeter de la poudre herméneutique aux yeux ; il ne détourne pas le lecteur de la question centrale du message pascal, mais l'y ramène au contraire ; sa position montre qu'il faut plutôt remettre en cause un certain rationalisme trop pressé d'appliquer à

¹⁸ *TkV*, p. 126.

¹⁹ W. HARENBERG, *Jesus und die Kirchen*, Bibelkritik und Bekenntnis, Stuttgart/Berlin, 1966, cité par ALBERT dans le *TkV*, p. 126.

une matière antique ses critères et ses catégories modernes afin de faire fonctionner le principe de falsification.]

L'interprétation que nous donnons du message de la résurrection culmine donc dans l'affirmation kérygmaticque : « par la résurrection le monde est placé sous le signe de la croix ». C'est donc cette affirmation qu'il convient maintenant d'interroger sur sa valeur de vérité dans le concert des idéologies contemporaines.

Point B *Le kérygme peut-il se légitimer lui-même ?*

1. UNE VÉRITÉ QUI SE POSE DE MANIÈRE IMPUDENTE

Falsifiabilité : thèse maximale. Si la thèse de la résurrection, avec son accentuation cosmique de l'événement de la croix, impliquait un engagement inconditionnel et un parti pris idéologique non révisible, elle ne pourrait plus être prise au sérieux.

Que vaut donc cette « revendication » qui émane de la personne de Jésus et que le message de la résurrection vient répéter et affirmer pour tous les hommes de tout temps et de toute latitude ? N'est-elle pas ce kérygme qui se légitime lui-même et fait voler en éclat toutes les possibilités de contrôle critique, en soumettant l'homme à une décision absolue ? L'idée de la résurrection du Christ, à savoir l'idée que la cause de Jésus continue, n'est-elle pas le prolongement aberrant d'un autoritarisme lui-même aberrant, caractéristique de la personne historique de Jésus ? Si tel devait être le cas, notre option en faveur de la raison critique nous conduirait à rejeter la doctrine chrétienne, décidément incompatible avec l'humanisme libéral.

Au cours de la section précédente, il est vrai, nous avons pu présenter la doctrine chrétienne comme une hypothèse parmi d'autres, accessible à l'examen critique. Toutefois, nous voyions déjà que cette hypothèse renferme une particularité qui, si l'on y regarde de près, menace de faire sauter le cadre hypothétique de la présentation. Il s'agit de l'idée de péché. Cette idée, certes, est définissable et intelligible comme une des possibilités subjectives de la vie, à vrai dire la pire des possibilités imaginables : c'est un fait que l'existence

individuelle, qu'elle se définisse au niveau de l'esthétique, de l'éthique ou du religieux, est parcourue de fréquentes contradictions qui menacent son équilibre et la poussent à chercher une solution au-delà de son organisation actuelle ; à partir de ce fait, l'idée de péché définit la possibilité (infernale !) que l'horizon de l'homme soit *fermé*, hypothéqué par un « *πρωτω ψευδος* », un premier mensonge de l'homme, qui le détermine à son insu : le refus d'envisager les possibilités de la vie comme un don de Dieu, et la construction d'une illusion de liberté qui s'imagine disposer de soi, du monde et de l'inconnu. On ne saurait le nier, l'idée de péché fournit une *explication possible* du fait que l'homme s'enferme dans d'incessantes contradictions et se crispe fréquemment sur la solution aberrante que lui offrent les dogmatismes de toutes sortes.

Mais comment passe-t-on de la possibilité du péché à sa réalité : comment celle-ci est-elle *connaissable* ? La foi chrétienne répond : par un *saut* ; par un événement de parole qui *impute* à l'auditeur son péché et lui offre la grâce divine ; en d'autres termes : par le kérygme émanant de l'homme Jésus et nous interpellant avec une autorité divine. Là gît le problème. Car dans cet événement et la réaction qu'il appelle, la foi où le scandale, il semble bien que la raison soit mise en congé et les possibilités de contrôle critique refusées à l'auditeur : Dieu est veu à lui dans la figure d'un homme dont les paroles impudentes lui apparaissent d'abord comme une véritable provocation — et que ces paroles demeurent valables par-delà la mort sans gloire de cet homme constitue un défi lancé à la raison la plus élémentaire. La reconnaissance par l'homme de son péché et la reconnaissance de l'autorité divine des paroles qui lui sont adressées doivent avoir lieu en même temps. Reconnaître Dieu, pour l'homme, revient à abdiquer toute distance critique : à admettre envers et contre lui-même la vérité des paroles « impudentes » qui l'accusent de péché et le disqualifient ; aussitôt leur vérité admise, ces paroles deviennent effet de grâce, tandis que s'il les refuse, il se trouve qu'il confirme son péché en le niant.

N'est-ce pas là un système d'affirmations merveilleusement fermé et auto-immunisé ? La parole chrétienne a l'allure d'une pétition de principe : elle se pose et prétend faire autorité ; elle se vérifie en s'exerçant, et ceux qui ne veulent pas la reconnaître sont disqualifiés par elle comme pécheurs. La raison ne peut pas tolérer ce cercle. Elle doit maintenir la distance qu'il y a entre « prétendre » une chose et la « démontrer ». L'idée véhiculée par le thème de la résurrection de Jésus, l'idée que de l'histoire puisse jaillir une parole

« eschatologique », une parole qui émet sur moi une revendication absolue, doit semble-t-il être rejetée.

2. ESCHATOLDGIE DIVINE ET ESCHATOLOGIE HUMAINE DE LA VÉRITÉ

Le christianisme tire sa particularité du fait qu'il rattache une prétention eschatologique à un événement historique ; ou pour parler comme Kierkegaard, on peut dire qu'il annonce l'éternel dans le temps. Avons-nous affaire là à une caractéristique tout à fait originale ? Jusqu'ici, nous l'avons prise pour telle, mais il nous faut maintenant opérer une distinction. La manifestation de l'éternel dans le temps, sans spécification, est une idée générale qui a cours à travers toute l'histoire humaine : elle s'applique au dépassement critique du savoir reçu et de l'état de choses antérieur par une idée nouvelle et des aménagements nouveaux.

Lorsqu'il prend conscience du conditionnement qu'il subissait et de la partialité de ses convictions passées, l'homme a conscience de faire un pas en avant, qu'il considère tout naturellement comme une progression dans le sens de la vérité. Le présent neuf qu'il compte vivre se détache qualitativement du passé conditionné dont il est en train de s'extraire : son mouvement présent s'accompagne donc d'une affirmation implicite, garantie par la réaction approbatrice qu'il obtient des autres : « je suis dans le vrai ». Lorsque s'affrontent les idées et les partis opposés, on remarque que les protagonistes opèrent aussi un emboîtement des vérités partielles, chaque parti essayant de triompher de l'autre en traçant un chemin à la fois critique et ascendant qui mène de la position adverse jusqu'à son propre point de vue supposé supérieur ; cette opération suppose la même affirmation mentale : « Je suis dans le vrai. » Dans ce cadre, le rationalisme critique revendique une position originale, car il ne veut se crisper sur aucune assertion 'dogmatique' de la vérité : prévoyant que toutes ses convictions actuelles seront tôt ou tard la proie de la critique, il s'applique à anticiper cette évolution par la recherche d'alternatives relevantes, elles-mêmes provisoires, etc. Mais c'est justement cette conscience de la révisibilité infinie des connaissances qui véhicule son affirmation : « je suis dans le vrai ».

Nous touchons là à une dimension de l'échange des idées que nous avons jusqu'ici largement négligée pour nous concentrer sur le contenu de cet échange et sur les procédures de contrôle nécessaires à la rationalité de l'échange. La certitude d'« être dans le vrai » qui

anime les partenaires de l'échange pouvait être laissée dans l'ombre parce qu'elle ne fournit aucun *critère* pour juger de la valeur du contenu des propositions échangées. Mais maintenant, il nous faut l'évoquer, parce qu'elle est l'équivalent humain de l'eschatologie chrétienne. Cette certitude « d'être dans le vrai », elle naît de l'échange considéré comme un *acte* où différentes personnes s'engagent pour s'octroyer et se garantir une reconnaissance mutuelle de leur valeur. La certitude d'« être dans le vrai » est donc le fruit de la confiance que les individus accordent à la vérité performative portée par les paroles de leurs partenaires : « Tu es digne d'être écouté : nous te comprenons et t'approuvons. » Entre adversaires, le même événement performatif a lieu, à ceci près qu'il est assorti d'une condition : « Tu es capable de vérité, mais il te faut parcourir un certain chemin pour te détromper. » Entre rationalistes critiques, l'histoire est certes prise au sérieux comme le lieu de l'ambiguïté et des remises en cause permanentes, mais en même temps la parole de la raison critique l'offre comme un champ indéfiniment exploitable à quiconque a acquis l'ouverture faillibiliste suffisante : « Tu es dans le vrai si tu t'appliques à la discipline de la critique. »

Ainsi, dans le jeu des relations humaines, et singulièrement dans les débats doctrinaux, les affrontements de toute sorte et les simples échanges d'information, il se passe toujours simultanément quelque chose qui va au-delà du jeu lui-même : une parole confère une dignité, une « vérité » est proclamée et crue ; pour l'individu concerné a lieu le tournant des temps. Cette parole, cette « vérité » peut provenir de deux sources et de deux sources seulement : ou bien c'est l'homme qui s'affirme et instaure son propre règne à l'aide d'autrui son semblable, ou bien c'est Dieu qui instaure son règne en désavouant celui de l'homme, ce qui a lieu lorsque l'homme reconnaît la gloire de Dieu cachée sous son contraire — donc lorsqu'il adhère au message chrétien que l'Église continue de véhiculer. Ainsi s'exprime le Jésus johannique face à ses adversaires : « comment pourriez-vous croire, vous qui vous glorifiez les uns les autres et qui ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul ? » (Jn 5, 44).

L'affrontement de ces deux « vérités », en d'autres termes l'affrontement du règne de Dieu et du règne de l'homme, se produit sans cesse et sans intermédiaire. Entre les deux il n'y a pas de dialogue possible, l'affirmation du premier règne étant la mort du second, comme l'affirmation du second implique la défaite du premier et l'ouverture du cœur de l'homme, ainsi mis en disponibilité, à la tâche de l'amour du prochain. Toute manifestation de l'homme

est fille du premier ou du second règne : à ce niveau, aucune argumentation ne peut trancher entre les deux, car elle présuppose déjà le parti pris pour l'un des deux et la confiance faite à la parole qui l'institue.

3. ESCHATOLOGIE ET CRITIQUE

En mettant en évidence cette structure eschatologique, de forme performative, de la parole qui se réclame de Dieu ou de l'homme, nous n'imposons pas de nouvelles limites au dialogue critique, et nous ne cherchons pas davantage à forcer celui-ci dans le schéma d'un radicalisme alternatif (Alternativ-Radikalismus). La dimension eschatologique de la parole et la certitude subjective qu'elle confère aux individus n'interfèrent pas avec le contenu de l'échange, qui reste accessible aux procédures de contrôle.

Notre exposé de l'hypothèse doctrinale chrétienne se base sur ce résultat, à notre avis incontestable, du programme de la démythologisation des textes du Nouveau Testament : l'idée mythologique d'un Dieu qui intervient dans le monde *en suspendant* le cours naturel des choses en certaines occasions est inadéquate au message fondamental du Nouveau Testament, en vertu duquel Dieu choisit pour se révéler un événement banal appartenant au cours normal des choses. L'eschaton de Dieu, l'avènement du tournant des temps s'inscrit dans un « *quand même* ». La parole issue de la personne de Jésus ouvre le règne de Dieu et met fin à celui de l'homme, quand bien même elle n'est que le message d'un agitateur messianique de l'antiquité parmi tant d'autres ; la Passion de Jésus est le jugement du monde, la démonstration du fait que la volonté pervertie des hommes aspire à la destruction de la vérité et doit se laisser « crucifier avec le Christ » pour être renouvelée, quand bien même l'historien aux prises avec la mort de Jésus, n'a affaire à rien d'autre qu'à un épisode banal du conflit judéo-romain du premier siècle ; l'Église, qui redit la Passion de Jésus et l'interpellation qui y est associée, atteste et exerce la puissance du règne de son Seigneur vivant, quand bien même elle offre le spectacle d'une institution sociale fort discutée, justiciable d'une sévère critique historique, sociale et politique : à l'autre pôle de la communication, lorsqu'un individu se laisse bouleverser par le récit de la Passion, il est déclaré « une nouvelle créature », quand bien même son évolution ne présente aucune solution de continuité psychologique, mais peut être

comprise et expliquée dans toutes ses étapes par les lois du comportement.

Ainsi, la dimension eschatologique de la parole chrétienne ne met nullement la raison humaine en congé, et ne se dispense nullement du contrôle critique. En même temps qu'elle est proclamée, elle se propose à titre d'hypothèse à la délibération critique de ses auditeurs : l'eschaton de Dieu se réalise, secrètement, « quand même », au-travers des phases de cette délibération. Le hiatus que nous avons signalé plus haut²⁰ entre l'idée de péché envisagée à titre d'hypothèse et sa réalité imputée et proclamée dans l'événement de parole trouve ici son explication. Dans la mesure où elle se propose à la délibération de l'auditeur (donc par son contenu), la parole chrétienne met le doigt sur les contradictions qu'il rencontre dans le décours de sa vie ; certes, il n'est jamais aveugle au point de ne pas les avoir déjà remarquées ou pressenties ; mais la question qui se pose est celle de leur *totalisation*. L'hypothèse du péché prévoit et annonce leur récurrence fatale, en invoquant le « mensonge premier » dans lequel l'individu est censé s'être enfermé lui-même : ainsi par exemple dans un texte célèbre où le croyant Paul expose à la première personne la situation de l'homme en-dehors de la foi : « effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais » (Rm 7, 15). De la sorte, l'hypothèse chrétienne entre en concurrence avec toutes les autres, qui prévoient et annoncent la cessation possible des contradictions dont souffre l'auditeur moyennant la prise en compte de tel et tel facteur psychique ou social qu'il avait négligé jusqu'ici. A ce niveau, l'auditeur de la parole chrétienne et de ses concurrentes est assigné à ses contradictions, comparables à un certain nombre de points discrets sur un plan, et la délibération porte sur la question de savoir quelle sera la « ligne », la courbe qui les rejoint le mieux, courbe dont l'équation fournira leur loi d'apparition et la loi de leur suppression.

Bien sûr, l'individu devrait normalement s'en remettre au seul examen critique pour pouvoir trancher : à sa raison de décider quelle est l'hypothèse qui semble rendre le mieux compte de sa situation, et lui permettre d'approprier la meilleure solution dans sa vie : l'hypothèse chrétienne, ou l'une de ses rivales, et laquelle ?

Mais par là-dessus, c'est inévitable, se fait entendre le chant des sirènes de l'eschatologie humaine et de l'eschatologie divine : « fie-

²⁰ Cf. § précédent.

toi à moi, abandonne-toi, et tu seras dans la vérité ! », dit le Dieu supposé à l'origine de la proclamation de la parole chrétienne ; « fie-toi à nous, reprends-toi, à une nuance près tu es dans la vérité ! », affirment les hommes, auteurs de la proclamation des paroles non chrétiennes.

En bon rationaliste, on peut bien déplorer la « tentative d'intimidation de ces témoins » sur l'auditeur, et trouver qu'il faudrait plutôt protéger celui-ci dans l'exercice de son examen critique et lui assurer le maximum de garanties d'impartialité. Mais c'est là un vœu utopique. Il faut ou bien que l'homme règne, par l'affirmation de sa volonté et de sa vérité propre²¹, ou bien que Dieu règne pour le bien de l'homme détrôné et rendu à sa tâche d'amour. L'auditeur sera toujours pris entre ces deux revendications eschatologiques : sa délibération critique pour ou contre l'hypothèse chrétienne sera toujours suspecte d'être une *rationalisation*, la justification *a posteriori* d'un parti pris pour l'homme prométhéen ou pour l'homme créature de Dieu. Cela n'enlève rien à la nécessité ni à la valeur de la délibération elle-même : toute affirmation digne d'être prise en considération doit être rationnellement discutable et falsifiable. Nous croyons avoir montré que le christianisme, y compris son message pascal explicite, ne fait pas exception : le « kérygme » n'est pas autolégitimant, même s'il émet une revendication eschatologique, tout comme les doctrines athées ou agnostiques sont porteuses d'une revendication eschatologique, même si elles se donnent uniquement sous la forme d'une argumentation rationnelle.

²¹ Je voudrais signaler ici l'ouvrage de F. NIETZSCHE, *l'Antéchrist*, Paris, Union générale d'Éditions 10/18, 1967, qui montre de façon patente comment, au travers d'une argumentation polémique à l'endroit du christianisme (au demeurant parfaitement rationnelle et accessible à l'examen critique) retentit une parole eschatologique, le kérygme du « philosophe au marteau ».

CONCLUSION

Nous nous sommes persuadé au fil de l'analyse de la « dispute de Sindlingen » et nous espérons avoir persuadé le lecteur, que le philosophe rationaliste Haus Albert n'est pas un contradicteur ordinaire de la théologie et du christianisme. D'ordinaire, on peut dire que les adversaires de la foi chrétienne opposent d'autres certitudes à celles dont elle se réclame ; deux positions dogmatiques s'affrontent, dans le meilleur des cas à travers le dialogue respectueux d'autrui de deux représentants d'idées doctrinales rivales, et dans le pire des cas à travers le conflit mortel de deux dogmatismes exclusifs. Même lorsqu'elle a affaire à des contradicteurs modernes, se réclamant des progrès de la science pour se gausser de l'obscurantisme religieux, la théologie n'a pas de peine à déceler le 'dogme' qui se cache derrière le recours de ses adversaires à l'autorité critique de la science. D'autre part, elle manie assez bien l'outil herméneutique pour contester la lecture caricaturale qu'ils font des témoignages fondamentaux de la foi.

Avec Albert et le rationalisme critique, la situation argumentative change du tout au tout. Pour n'en avoir pas assez tenu compte, pour avoir considéré Albert comme un adversaire classique auquel on peut imputer des thèses 'dogmatiques' et aux attaques duquel on peut opposer une interprétation *in bonam partem* des textes chrétiens, Ebeling s'est vu disqualifié dans sa réplique, et avec lui bon nombre de théologiens qui ont procédé de la même manière. L'argumentation albertienne tire sa force de sa revendication formelle simple, universellement applicable et littéralement sans réplique. On peut la caractériser en résumé comme une application méticuleuse et systématique de la classique critique de la tautologie : toute discipline de la connaissance, tout système d'affirmations, toute doctrine qui use d'une stratégie d'immunisation ou qui argumente de manière à empêcher qu'une de ses parties quelconques puisse être falsifiée se

ramène à un corps de propositions du genre : « l'opium fait dormir parce qu'il y a en lui une vertu dormitive », « nous vaincrons parce que nous sommes les plus forts », etc.

Il nous a paru évident qu'une théologie qui tombe sous le coup de cette critique est ipso facto disqualifiée. Albert ayant émis ce soupçon à l'endroit de toute la théologie systématique moderne, depuis le tournant de la théologie dialectique, nous pensons qu'aucune tentative de sauvetage, aucune apologie, aucune contre-attaque ne sont plus de mise¹. Nous autres théologiens n'avons plus qu'à éliminer de notre discours et de notre méthodologie tout ce qui ne se prête pas à l'exameo critique. La coupe risque d'être sombre, d'autant plus qu'il n'y a pas que la théologie universitaire qui soit visée : tous les lieux où s'élabore un discours chrétien, dans l'instruction religieuse, la prédication, le travail missionnaire, les idées qui orientent la vie de l'Église sont la proie d'un même soupçon. Prenons l'exemple d'une proposition qui a pourtant belle allure dans le contexte chrétien : « Jésus-Christ est le Sauveur du monde parce qu'il est le Fils de Dieu. » Combien de théologiens,... et combien de laïcs chrétiens seraient capables de voir qu'il s'agit là d'une pure et simple tautologie sans la moindre valeur explicative ?

Ainsi, nous nous sommes disposé à entrer en matière bien plus avant que ne l'a fait Ebeling sur un examen critique de la théologie : nous nous sommes appliqué à étendre la compétence du principe de falsification à l'ensemble de l'univers doctrinal, où le discours concerne en priorité la subjectivité. Nous croyons indispensable d'abandonner toute « théorie de la double vérité », tout système qui tend à limiter la validité du principe de falsification à un secteur de la réalité (le secteur « scientifique » ou « cosmologique » ou « objectif ») pour se permettre de construire des doctrines immunisées dans l'autre secteur.

¹ W.-D. JUST, dans un article pourtant très critique à l'égard d'Albert, « Kritischer Rationalismus und Theologie », in *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 15 (1971), pp. 18-19, va dans le même sens que nous en reconnaissant la valeur et l'utilité pour la théologie de l'interpellation émanant du rationalisme critique. Just mentionne un triple apport de ce mouvement : premièrement, il permettrait d'affiner notre analyse de la situation dans laquelle le discours chrétien a à intervenir : deuxièmement, son optique réaliste rend possible une meilleure évaluation critique comparative des conceptions éthiques ; troisièmement, il oblige la théologie à se reposer l'urgente question de sa scientificité : les autorités dont elle se réclame (l'Écriture, le Kérygme, l'histoire du salut, etc.) ne méritent-elles pas d'être soumises elles aussi à un examen critique ?

Mais d'autre part, il ne nous a pas paru possible d'étendre le principe de falsification à l'univers de la subjectivité sans lui faire subir certaines modifications. L'utiliser, avec la rigidité à laquelle la tradition scientifique nous a accoutumés reviendrait à tuer le discours doctrinal et à paralyser la subjectivité : nous ignorons si telle est l'arrière-pensée d'Albert, comme le soupçonne Ebeling ; nous pensons plutôt que la subjectivité est un domaine sur lequel le criticisme d'Albert n'est pas encore entré en matière, et nous tenons à laisser au philosophe le bénéfice du doute. Quoi qu'il en soit, nous pensons qu'il serait ruineux de « tuer le discours doctrinal » du fait d'un emploi trop étiqué du principe de falsification, car on tomberait alors dans le *préjugé non critique* selon lequel le sujet tout bonnement donné, le moi que je suis dans l'accumulation irréfléchie de mes héritages, est ipso facto le sujet ou le moi véritable — une idée analogue au préjugé qui identifierait le paysage actuellement donné à mes yeux à la réalité scientifiquement avérée. En fait, l'adéquation du sujet à sa propre pensée dans le milieu de l'existence n'est pas du tout donnée : c'est une tâche qui fait problème, et qui, partant, est accessible à un examen critique spécifique. Nous n'avons pas eu de peine à définir les contours de cet examen critique subjectif. Dans son *Post-Scriptum*, Kierkegaard en a magistralement développé la notion avant la lettre : le test de la communication indirecte, le test du comique, de l'ironie et de l'humour, et le test de la formulation hypothétique nous sont apparus comme les principaux points de l'examen critique subjectif.

Le cheminement avec Kierkegaard nous a permis, d'une part, de mettre en cause sa réputation d'irrationaliste, et d'autre part d'articuler l'un sur l'autre l'examen critique « classique », cher au rationalisme, et celui qui porte sur la subjectivité : nous croyons ainsi avoir pu faire droit en même temps aux revendications d'Albert et d'Ebeling et avoir ainsi balisé un terrain permettant la reprise amène du débat enlisé entre la théologie et le rationalisme critique, moyennant le respect de quelques règles simples de dialogue.

Notre conception ne rétablit pas une théorie de la double vérité. Si la vérité objective et la vérité subjective doivent être distinguées, elles ne peuvent cependant pas être séparées, sans quoi l'on ne pourra pas éviter de chuter dans la démence, démence objective de l'individu aliéné dans une science sans conscience, ou folie subjective d'un adorateur d'idées fixes. La première « assertio » dans laquelle se résume le présent travail est constituée par la mise en œuvre d'une articulation de l'objectivité et de la subjectivité qui soit

conforme au principe de falsification : toute conception objective — science ou cosmologie — possède une composante subjective implicite dont la relevance peut être soumise à examen ; inversement, toute doctrine possède une composante objective implicite, et il peut être exigé d'elle qu'elle dise aussi quelque chose de relevant dans l'ordre de l'objectivité. L'éthique, qui relève des deux ordres, sera l'un des lieux privilégiés de cette mise à l'épreuve.

Concernant l'examen critique objectif de la subjectivité, une précision mérite d'être répétée. Le principe de falsification doit être mis en œuvre à mi-chemin entre deux extrêmes : l'un des extrêmes consiste à donner toute compétence critique aux faits bruts, de telle sorte que, par exemple, l'existence historique des tribunaux d'Inquisition serait à prendre comme une falsification de la conception chrétienne et de sa doctrine de l'amour ; c'est un peu dans ce sens que maintes personnes s'appuient aujourd'hui sur le constat de l'hypocrisie de certaines gens d'Église pour en déduire que le message véhiculé par cette institution ne mérite plus d'être entendu.

A l'autre extrême, on donne à l'herméneutique doctrinale toute latitude pour se défendre contre les objections qui recourent à l'élément empirique, mais alors la possibilité même de falsifier une doctrine risque bien d'être anéantie, car la volubilité de l'herméneutique saura toujours interpréter en bonne part un fait gênant et le retourner à son profit ; la réciprocité des perspectives sera totale entre les tenants de doctrines adverses, qui continueront de s'opposer stérilement à l'infini, retranchés chacun sur son isotopie doctrinale — la dispute de Sindriogen en fournit un parfait exemple. La solution moyenne que nous avons proposée devrait éviter l'un et l'autre écueil : il s'agit de donner aux doctrines en cause la compétence de déterminer elles-mêmes leurs lieux-tests, en énonçant ce qu'elles se font fort de prévoir et de réaliser ; mais il doit s'agir de choses qui, une fois définies, échappent au système herméneutique interne des doctrines, de telle sorte que l'apparition de lacunes ne puisse plus être masquée. Dans une certaine mesure, le dialogue critique interdoctrinal joue lui-même le rôle d'un de ces lieux-tests, à cette différence près qu'il s'agit d'un lieu imposé (imposé du moins à toute doctrine qui ne refuse pas le dialogue) : dans le cadre du débat, on peut admettre que celui des pôles de vue en cause qui offre les plus grandes possibilités manœuvrières a de bonnes chances d'être le plus performant.

La réponse à la question de savoir ce qu'il advient de la doctrine

chrétienne une fois passée au crible de cet examen critique objectif et subjectif constitue la seconde « assertio » du présent travail.

Nous ne partageons pas le diagnostic d'Albert. L'Église, selon lui, se trouve aujourd'hui placée devant un dilemme implacable : ou bien elle s'enferme dans le dogmatisme et accepte la marginalisation et les divisions résultant de l'émiettement actuel des orthodoxies, ou bien elle cesse de lier sa cause aux dogmes et au crédo et elle renoue avec sa tradition libérale en développant un humanisme pratico-éthique sur la lancée d'Albert Schweitzer². Nous pensons au contraire que le christianisme peut encore être profilé et proposé à l'adhésion des hommes de ce temps comme une hypothèse méritant examen et capable de s'y prêter, sans qu'il soit nécessaire d'abandonner sa consistance doctrinale, non plus que sa référence historique.

Tandis qu'Albert situe le « Sitz im Leben » de l'idée de Dieu dans la conception mythologique du monde et dans l'organisation sociale archaïque, qui a besoin d'une justification sacrale, nous ne voyons là qu'un emploi dérivé et dégénéré de l'idée de Dieu, dont la signification originaire est à mettre en rapport avec l'« élément étranger » qui vient toujours bouleverser l'équilibre de la sphère d'existence dans laquelle les hommes cherchent à abriter leur angoisse. Dieu est donc à l'origine la « chose inconnue », selon la belle définition de Kierkegaard, et il faut donner raison à la tradition judéo-chrétienne dans la mesure où elle fait valoir la foi et le respect envers le « Dieu caché » contre les mythologies et les idéologies politico-religieuses du monde ambiant ; le « pathétique » (ou « religieux A ») fournit la loi subjective de cette tradition : il consiste à manifester son respect absolu envers la chose inconnue en relativisant la totalité de ses rapports au fini (incluant l'ensemble des projets, engagements et occupations affairées où l'homme aliène d'ordinaire sa dignité). La doctrine chrétienne vient radicaliser cette conception en liant la « chose inconnue » à l'être historique de Jésus de Nazareth : de la sorte, la manifestation de l'absolu est mise en rapport avec la chose apparemment la plus banale, la figure d'un individu quelconque. Dans une « scène idéale » de l'évangile, Jésus prend un enfant — être par excellence réputé indigne d'intérêt dans la société israélite —, le place au milieu de ses disciples, et leur dit : « qui accueille en mon nom un enfant comme celui-là, m'accueille moi-même ; et qui m'accueille, ce n'est pas moi qu'il accueille, mais

² Cf. *ETH*, pp. 201 ss.

Celui qui m'a envoyé » (Mc 9, 37). La doctrine chrétienne se laisse profiler en une double hypothèse, l'hypothèse du péché et de l'amour ; le premier terme statue la présence d'une intentionnalité aliénée au cœur des actes de l'homme, marquée par la recherche angoissée de la sécurité dans la fermeture sur soi et la mainmise sur la chose inconnue ; le second terme annonce le dépassement de ce « péché » en appelant l'homme à se tenir dans la disponibilité envers la révélation, manifestée par le surgissement imprévisible du prochain.

Le développement de l'hypothèse chrétienne dans l'ordre de la subjectivité ne peut manquer d'exercer un choc critique en retour sur le rationalisme critique, dont la teneur subjective, oscillant entre un scepticisme existentiel courageux et une foi naïve au progrès, reste perpétuellement ambiguë ; cette ambiguïté nous conduit à douter de la capacité du rationalisme de contrer réellement la virulence de l'angoisse des hommes et leur inclination subjective au dogmatisme. La prétention du rationalisme critique à servir seul de phare à une « Lebensweise » d'un genre nouveau nous paraît sujette à caution.

En vertu de notre première « assertio », l'hypothèse chrétienne est passible d'un examen critique dans l'ordre de l'objectivité, un élément dans lequel il lui reste à prouver sa relevance en proposant des alternatives à la pratique reçue. Deux points se sont dégagés de l'analyse : la cosmologie d'une part, et l'éthique, le droit et la politique d'autre part.

Dans le cadre de la cosmologie, la réaffirmation de l'existence de Dieu fait contraste avec l'agnosticisme qui est de mise dans tout le secteur de la recherche. La mentalité dans laquelle se manifeste cet agnosticisme vit de l'utopie d'un univers complètement explicable, où l'homme est réputé pouvoir s'insérer d'une manière non problématique. L'hypothèse chrétienne prévoit le fléchissement prochain de cette mentalité dans la raison instrumentale (colonisée par un impérialisme politique quelconque), dans l'asservissement idéologique propre à la civilisation de masse, ou dans le vieux rêve de la domination (théorique et pratique) du monde. En guise d'alternative, l'hypothèse chrétienne propose de soutenir l'enthousiasme critique et constructif de la recherche à l'aide de l'idée directrice de la passion pour la chose inconnue, qui est en somme la traduction moderne de l'« étonnement émerveillé de la créature devant la création et son Auteur ».

En ce qui concerne la praxis éthique et politique, l'hypothèse chrétienne milite pour le respect et la protection concrète d'une

dimension sacrale de l'individu, de la « personne humaine » ; elle ne cautionne pour autant aucun des dualismes justement combattus par le rationalisme critique (dualisme de la nature et de l'histoire, du spirituel et du matériel, du monde à « comprendre » et du monde à « expliquer »), et elle ne revendique aucune place à part (Sonderstellung) de l'homme dans le cosmos naturel. C'est l'acte et la démarche de l'amour, dont elle est la « théoricienne », qui « créent » en quelque sorte cette dimension sacrale en même temps qu'ils la reconnaissent dans la figure du prochain. Tandis que le rationalisme critique, dans sa version albertienne, se range du côté du libéralisme en somme pour des raisons tactiques, et que des « Déclarations solennelles » successives offrent une fragile garantie de respect des « droits sacrés et imprescriptibles de l'homme », des droits dont la communauté internationale ne finit pas de déplorer les violations commises un peu partout, l'hypothèse chrétienne présente l'originalité de véhiculer une doctrine du respect actif et créateur de la valeur humaine individuelle — une doctrine de l'amour. Mais cela ne saurait suffire à lui faire passer avec succès le test de la falsification : il y a, d'une part, un pas entre le dire et le faire, un pas qui reste souvent *iafranchi* ; la tradition chrétienne elle-même est parcourue d'avertissements du type « on reconnaît l'arbre à ses fruits », et elle fait constamment la différence entre « ceux qui me *disent* Seigneur ! Seigneur ! » et « ceux qui *font* la volonté de mon Père » — les seuls à être reçus comme d'authentiques croyants. D'autre part, et ceci est capital pour notre propos, on trouve à côté des sermons sur l'incognito de l'amour qui reste méconnu du monde et se pratique dans une atmosphère intimiste à l'écart des questions politiques et du destin des collectivités (un incognito sur lequel a spécialement insisté S. Kierkegaard) — on trouve dans la tradition chrétienne, et déjà dans le corpus biblique, des indications qui font de l'amour du prochain un comportement original qui peut être reconnu dans la collectivité humaine, qui y a valeur d'incitation, et dont l'absence, chez ceux qui s'en réclament, constitue bien un test de falsification : « si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples » (Jn 13, 35). « De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux. » (Mt 5, 16).

Le fait que la plupart des communautés chrétiennes contemporaines, du moins en Occident, vivent dans une atmosphère terriblement confinée et profondément dépolitisée n'est évidemment pas un signe encourageant. C'est un effort considérable qui sera nécessaire

pour faire valoir le potentiel créateur de l'amour au sens chrétien dans le milieu de l'éthique, du droit ou de la politique d'ici la prochaine génération, et parvenir ainsi à démentir un verdict falsificateur dans le cadre du test critique que nous avons reconnu.

L'hypothèse chrétienne est encore passible d'un examen critique dans l'ordre de l'objectivité en ce qui concerne sa référence historique. Nous admettons sans réserve la compétence de la lecture historico-critique des textes chrétiens fondateurs, en particulier des textes qui proclament la résurrection de Jésus. Le message pascal doit être soumis au test de sa conformité à la figure du Jésus historique ; il ne saurait fournir la garantie de la vérité de la prétention émise naguère par Jésus, et la partie de la tradition chrétienne qui l'affirme peut être considérée comme déboutée. En revanche, nous croyons pouvoir réfuter la tentative d'Albert de lier le message de la résurrection à la question de la réanimation du cadavre de Jésus au tombeau. Nous admettons pleinement que les phénomènes de réanimation et d'apparition ne sont pas des faits historiques ; mais la crucifixion de Jésus constitue un fait historique, et c'est l'interprétation adéquate de cet événement qui se trouve en jeu dans le message de la résurrection. Est-il vrai que Jésus est « le Crucifié », présent dans le monde en ce sens que le monde est placé désormais sous le signe de la croix, et que son destin se joue dorénavant dans le combat que se livrent les puissances d'intimidation en vigueur dans ce monde et la puissance désarmée de l'amour ? Telle est la question dans laquelle le message pascal se présente à l'examen critique : nous voyons qu'elle rejoint le thème développé par l'hypothèse de l'amour. Une ancienne confession de foi, énonçant le sens de la résurrection, se termine par la proclamation suivante : « il (sc. Dieu) a dépouillé les Autorités et les Pouvoirs / il les a publiquement livrés en spectacle / il les a traînés dans son triomphe par la croix / — Dès lors, que nul ne vous condamne pour des questions de nourriture ou de boisson, à propos d'une fête, d'une nouvelle lune ou de sabbats (i.e. à propos du non-respect, par les chrétiens du 1^{er} siècle, des coutumes juives obligatoires) » (Col 2, 15).

A travers ce qui précède, le lecteur aura compris que nous voudrions nous réclamer d'un christianisme rationaliste-critique, ou d'un rationalisme critique chrétien. Maiot théologien ou philosophe considérera peut-être qu'il s'agit là d'un amalgame impossible, comme le concept du carré rond. Toutefois, les aléas de la dispute de Sindlingen nous font penser que du côté de chacune des traditions, on a songé à polémiquer avant de se demander dans quelle mesure on n'était pas voué à marcher parallèlement.

Certes notre concept de falsification élargi à la dimension de la subjectivité a subi une certaine mutation, qui peut apparaître indésirable aux yeux d'une « orthodoxie » rationaliste-critique. Mais c'est surtout du côté de la tradition doctrinale chrétienne que l'on risque de rechigner devant les conséquences d'une mise à jour de la doctrine chrétienne dans l'élément de l'*Aufklärung* contemporaine.

Sur le plan de la pratique de l'Église également, la mise au point d'une prédication *non autoritaire* et *non-'dogmatique'* du christianisme, *sans affaïssement doctrinal* suppose une évolution considérable des mentalités et l'introduction de réformes fondamentales. Qu'on songe par exemple à l'effort requis pour passer d'un enseignement catéchétique classique, qui s'efforce de « faire entrer » dans la tête des adolescents des « vérités » exposées dans un ordre prédonné (n° 1 : « Dieu » ou « la Création » ou « le culte »), à un enseignement qui prendrait au sérieux la capacité critique des adolescents et leur soumettrait l'hypothèse chrétienne à partir de leur point de vue, de leurs intérêts et de leurs expériences vécues problématisés avec leur concours.

Néanmoins, nous donnons cette évolution pour possible — et même pour urgente, et nous cherchons à apporter notre contribution à cet effort où d'autres théologiens, en particulier d'autres praticiens sont déjà engagés. Les tâtonnements et les maladresses de la reformulation des thèses chrétiennes dans le présent travail témoignent du caractère délicat de l'entreprise.

Dans le contexte économique et politique actuel, lourd comme on sait de menaces mortelles, à l'heure où un humanisme libéral et démocratique cherche à s'affirmer contre des tendances totalitaires toujours plus vigoureuses, le christianisme, pensons-nous, peut rivaliser avec les mouvements athées ou agnostiques ainsi qu'avec d'autres systèmes religieux sur le marché des idées et des orientations pratiques. Mais il ne pourra vraiment jouer ce rôle que s'il abandonne la stratégie de repli à laquelle sa tradition herméneutique l'a habitué : il ne suffit plus d'affirmer que l'existence de Dieu ne peut ni être prouvée ni réfutée en rigueur, que le système de la foi chrétienne se tient logiquement sans entrer en contradiction avec la science, et que c'est à l'athéisme de faire la preuve qu'un humanisme libéral est pensable et praticable sans Dieu, pour décrocher un certificat de probité intellectuelle. Il faut que le christianisme intervienne activement et positivement comme le *proposant* d'une solution originale : sa crédibilité, sa valeur, ou pour parler en termes albertiens, sa relevance, dépendront de la réussite ou de l'échec de cette démarche. La théologie ne pourra qu'être reconnaissance à son contradicteur H. Albert de l'avoir acculée à cette résolution.

EXCURSUS I

KARL R. POPPER ET HANS ALBERT

Hans Albert se réfère fréquemment dans ses travaux à K. Popper auquel il reconnaît le mérite d'avoir produit les impulsions fondamentales qui ont donné naissance au rationalisme critique. Si les deux auteurs travaillent largement dans la même direction, il ne serait pourtant pas juste de les confondre, et dans le cours du présent travail, nous avons fait nous-même quelques allusions à des différences ou à des divergences d'opinion entre Popper et Albert.

Bien que ce sujet ne fasse pas directement partie de notre propos, il nous a paru nécessaire de préciser sur quelques points décisifs la position de Popper par rapport à celle d'Albert, d'autant plus que du côté des adversaires du rationalisme critique, on argue volontiers d'une contradiction supposée entre les deux positions pour disqualifier le mouvement.

I. LE STADE DE LA « LOGIQUE DE LA DÉCOUVERTE SCIENTIFIQUE »

Comme on sait, le rationalisme critique a trouvé son point de départ historique dans la confrontation avec les travaux du cercle de Vienne sur la théorie de la science. Ce groupe de chercheurs et de philosophes en activité au début de ce siècle — mentionnons deux de leurs plus éminents représentants : R. Carnap et surtout L. Wittgenstein dans sa première période — a développé un point de vue théorique connu sous le nom de néo-positivisme ou de positivisme logique. Selon cette conception, le langage scientifique doit être soigneusement distingué du langage de la vie quotidienne et surtout de la métaphysique. Le langage scientifique est composé de deux types de propositions, d'une part les protocoles d'expérience d'où l'on tire

par induction les lois empiriques, et d'autre part les propositions exprimant les relations et les opérations logiques. Seule cette combinaison logico-empirique ordonnée dans le corps d'une science permet de produire une connaissance vraie : et comme le sens d'une proposition est identique à sa valeur de vérité, il s'ensuit que seul le langage scientifique est véritablement sensé. Les « problèmes » philosophiques ou métaphysiques sont ipso facto de faux problèmes, qu'il convient de traiter comme des maladies.

Tout en inscrivant ses efforts dans ce contexte, K. Popper, chercheur autrichien lui aussi, s'est affirmé dès le début comme un penseur indépendant. Il s'est attaqué à une difficulté non résolue dans le positivisme logique, une difficulté déjà remarquée plus d'un siècle auparavant par l'empiriste anglais D. Hume : il s'agit du fameux problème de l'*induction*. Étant donné que les faits expérimentaux collectionnés en aussi grand nombre qu'on voudra ne parviennent jamais à saturer la loi empirique qu'on en tire par induction, on est contraint d'admettre que la loi en question ne peut pas être vérifiée à proprement parler ; le doute s'installe donc au cœur du sanctuaire scientifique.

A moins qu'on ne prenne le problème par un autre bout et qu'en lieu et place de l'exigence de vérification, on ne fasse de la *falsifiabilité* le caractère distinctif des théories scientifiques. Cette thèse, qui est au point de départ de la conception rationaliste et critique, Popper la développe de manière systématique dans un ouvrage qui connaîtra de nombreuses rééditions (revues et augmentées) et traductions : la *Logik der Forschung*¹.

Au stade de la *Logik der Forschung*, le critère de falsifiabilité est étroitement rattaché à ses enjeux scientifiques. Il est ce qui permet de distinguer les propositions scientifiques des propositions métaphysiques. « Définition : Une théorie est dite 'empirique', resp. 'falsifiable' (...) lorsque la classe de ses possibilités de falsification (i.e. des 'propositions de base', décrivant un fait d'expérience, qui sont en contradiction avec la théorie) n'est pas vide »².

Popper le premier précise que ce critère de falsifiabilité ne doit pas être appliqué aveuglément. Il y a des procédures d'immunisation

¹ Cette œuvre est parue la première fois en 1934-5 chez J. Springer à Vienne, disponible maintenant chez Mohr, Tübingen, 1971. C'est surtout dans sa version anglaise, *the Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959 que le livre a connu la célébrité. Une traduction française existe sous le titre *la logique de la découverte scientifique* chez Payot, Paris, 1973.

² *Op. cit.*, Mohr, Tübingen, 1971, p. 53. La traduction est de nous.

qui sont recommandables, comme le montre l'exemple classique de la déviation de la trajectoire d'Uranus par rapport aux prédictions de la théorie gravitationnelle de Newton. La perturbation observée pouvait être de nature à falsifier la théorie : avec raison, on « immunisa » celle-ci en avançant l'hypothèse auxiliaire selon laquelle la perturbation devait être attribuée à l'influence d'une nouvelle planète non encore observée. Étant elle-même falsifiable, cette hypothèse auxiliaire ne faisait pas basculer le système dans le dogmatisme : la découverte de Neptune devait d'ailleurs confirmer avec éclat la valeur du procédé. Popper a systématisé cet aspect dans sa théorie des « degrés de falsifiabilité » (Grade der Prüfbarkeit)³.

Disons un mot sur la forme logique du processus décrit par Popper. Les théories scientifiques sont en règle générale données sous la forme de jugements universels (Allsätze), propositions du type « tous les A sont B ». On peut remarquer qu'il existe des jugements singuliers qui, s'ils sont indéterminés, possèdent aussi la généralité des jugements universels. Popper les nomme « universelle Es-gibt-sätze » ; traduisons : « propositions existentielles générales ». En voici deux exemples : « il existe un mobile en perpétuel mouvement » ; et « Dieu existe ». De tels jugements singuliers ont la propriété d'être quelquefois vérifiables, mais *ils ne sont pas falsifiables* : de ce qu'on n'ait jamais ni à aucun endroit jusqu'ici constaté de mouvement perpétuel ne signifie pas encore qu'il n'existe pas ; et qu'on n'ait « vu » Dieu nulle part ne suffit pas à prouver sa non-existence. Du fait qu'elles ne sont pas falsifiables, les propositions existentielles générales sont qualifiées par Popper de « métaphysiques », ce qui signifie, au stade de la « Logik der Forschung », qu'elles ne sont pas accessibles à l'examen critique. Pour ce qui est de la question de Dieu, cette propriété fait évidemment problème⁴. Les propositions existentielles sont rendues falsifiables lorsqu'elles sont insérées dans un système de coordonnées spatio-temporelles : le donné expérimental peut démentir que *tel* mobile à *tel* endroit et à *tel* moment soit en mouvement perpétuel. Popper appelle « proposition de base » (Basissatz) le protocole d'expérience décrivant un tel état de choses. Dès lors, on peut décrire comme suit le mécanisme (schématisé) de la falsification des théories scientifiques :

La négation d'une proposition universelle est une proposition sin-

³ Cf. *Op. cit.*, pp. 77-96.

⁴ Cf. dans le corps du présent travail, partie IV, section 1.

gulière générale (si l'on nie que « tous les A sont B », on affirme qu'« il existe (au moins) un A qui n'est pas B »), et vice versa : une proposition universelle est la négation d'une proposition singulière générale (si « tous les A sont B », il ne « peut pas exister de A qui ne soit pas B ») ; en d'autres termes, une loi scientifique « interdit » l'existence d'un certain état de choses. La constatation expérimentale de l'état de choses en question transgresse l'interdiction, et donc contredit la loi.

Il faut être encore plus précis : ce n'est pas la « constatation » psychique, élément du vécu des chercheurs, qui possède cette vertu falsificatrice, mais la « proposition de base » qui établit l'état de choses constaté : seule une proposition peut falsifier une autre proposition. Mais le problème ressurgit : comment peut-on établir la vérité d'une proposition de base ? Dans quelle mesure est-elle elle-même falsifiable ? Comme on peut bien penser, Popper refuse de reconnaître aux propositions de base un statut de vérité intangible. Loie de reposer sur une sensation pure du donné, l'expérience scientifique suppose toujours un appareillage technique complexe et un cadre théorique d'interprétation, qui sont à leur tour sujet à examen critique. Aussi, les propositions de base, susceptibles le cas échéant de falsifier des théories scientifiques, doivent-elles être d'abord synthétisées de manière à prendre la forme d'hypothèses révisibles, (provisoirement) reconnues par la communauté des chercheurs.

Laissons ici le détail de la théorie poppérienne, pour nous en tenir à l'essentiel du rapport entre Popper et Albert à ce stade de développement de la recherche.

Au point de départ de la réflexion poppérienne, qui dit « falsifiable » dit « scientifique-empirique », et vice versa. Les propositions philosophiques ou métaphysiques sont non falsifiables. Sont-elles alors indiscutables ? La question demeure ouverte. Une chose est certaine : ces propositions ne sont pas pour autant privées de sens. Le fait que des affirmations ne soient pas vérifiables n'entraîne pas leur absurdité : c'est évident, puisque tout le monde reconnaît un sens aux lois scientifiques, quand bien même elles ne sont pas non plus vérifiables ! Chez Popper, on assiste donc à une véritable *réhabilitation de la métaphysique*, au grand scandale des tenants du Cercle de Vienne. Réhabilitation partielle et limitée, il est vrai, sous l'œil vigilant de la rationalité scientifique, qui reste ouverte aux conceptions métaphysiques dans la mesure où elles pourraient fournir des idées pour l'orientation future de la recherche,

mais exerce une méfiance systématique à l'endroit des prétentions cognitives des métaphysiciens.

Pour ce qui est de l'impulsion fondamentale du rationalisme critique, on le voit, Albert est l'héritier direct de Popper. Une différence toutefois : Albert songe d'emblée à l'extension de la conception rationaliste-critique à l'ensemble de la praxis humaine, et de ce fait il utilise une notion plus large et moins précise du principe de falsifiabilité : il s'agit de l'occasion donnée à toute conviction d'échouer sur la réalité, occasion qu'il oppose de manière générale aux stratégies d'immunisation.

2. L'INCURSION DANS LA SPHÈRE POLITICO-HISTORIQUE : « LA SOCIÉTÉ OUVERTE ET SES ENNEMIS »

Bien que ses sympathies politiques aillent à un socialisme réformiste en système libéral, Popper ne songeait pas à en faire état dans un ouvrage théorique et préférait se cantonner dans le domaine des sciences empiriques et de la logique de la recherche. Le bouillonnement idéologique du début du siècle et les deux conflagrations mondiales qui s'ensuivirent l'obligèrent à sortir de sa réserve ; sous le nazisme, il fut même contraint à l'exil, en Angleterre et en Australie.

Pendant cette période, Popper a forgé un concept spécifique d'« historicisme »⁵. Comprenant aussi bien le marxisme que les idéologies totalitaires d'extrême-droite, le fascisme et le national-socialisme, le concept poppérien d'historicisme englobe l'ensemble des philosophies de l'histoire et des philosophies politiques qui arguent d'un prétendu *sens de l'histoire* pour y inscrire leur action révolutionnaire, la légitimer en justifiant les sacrifices sanglants qu'elle exige, et prédire son nécessaire succès dans l'avenir.

Dans un deuxième temps, Popper s'en prend aux origines et racines historiques de l'« historicisme ». Platon, dans l'antiquité, et pour l'époque moderne Hegel — philosophie pour lequel Popper avoue avoir une aversion totale — et Marx, sont désignés comme les pères de cette conception aberrante de l'histoire aux conséquences catastrophiques⁶.

⁵ Cf. K. POPPER, *Misère de l'historicisme*, traduit de l'anglais par H. Rousseau. Paris, Plon, 1956. Le texte original est de 1944.

⁶ Pour toute cette thématique, cf. les deux tomes de K. POPPER, *la Société ouverte et ses Ennemis*, trad. de l'anglais par J. Bernard et Ph. Monod, Paris, Seuil, 1979 ; l'original est de 1945, revu et augmenté en 1952. La version française est abrégée.

Ce sont les prolongements de cet ouvrage⁷, où l'auteur explique les principes de sa philosophie rationaliste de l'histoire, qui méritent le plus de retenir l'attention. Les deux « erreurs » constitutives de l'« historicisme » selon Popper, à savoir 1) le « sociologisme », qui affirme que nos opinions sont strictement déterminées par des facteurs historiques variables, intérêts nationaux ou intérêts de classe, et 2) la manie prophétique, qui prétend s'inscrire dans le sens de l'histoire et justifie tous les débordements autoritaires, y sont analysées avant tout dans leurs connotations *morales*.

Voici quels liens on peut repérer entre la théorie et l'éthique de l'« historicisme » : pour les hégéliens et leurs semblables, « la raison est issue de la société. Elle est, pour ainsi dire, un élément de son âme ou de son esprit. (...) (Dés lors) la société est tout et l'individu n'est rien »⁸. A l'adoration superstitieuse de la collectivité s'ajoute chez les théoriciens historicistes la prétention à être des initiés interprétant infailliblement le sens des événements, qu'il s'agisse d'une prétention intellectuelle liée à un rationalisme autoritaire, ou d'une prétention irrationaliste absolutisant une croyance quelconque. Régulièrement, ladite croyance partage l'humanité en deux catégories, les maîtres et les esclaves, l'élite et la masse, les croyants et les incroyants, les citoyens et les étrangers, les camarades et les ennemis de classe, etc. Elle est donc foncièrement antiégalitaire, quand bien même elle prêcherait un credo égalitariste : elle ne s'intéresse pas aux individus dans la mesure où ils pourraient être la source d'un pluralisme critique dans la société, mais dans la mesure où ils sont réputés porteurs (naturellement ou en raison de l'« esprit du temps ») des émotions ou passions dont se nourrit sa mystique. Enfin, l'historicisme a un effet démoralisant puisqu'il se fait fort de démontrer par anticipation la nécessité profonde des événements qu'il appelle de ses vœux : l'effort éthique se dissout dans les catégories esthétiques de la gloire, de la grandeur et du triomphe.

Au contraire, le rationalisme critique, tel que le défend Popper, va de pair avec l'individualisme, l'humanisme égalitaire et l'appel à l'abnégation éthique. L'individualisme, tout d'abord : il s'agit d'« oser faire face aux tâches difficiles qui sont le lot de ceux pour qui chaque individu est une fin en soi »⁹. Popper a en vue la même conception de la valeur de l'individu que celle que nous avons

⁷ Cf. *Op. cit.*, t. II, chaps. 23, 24 et 25.

⁸ *Op. cit.*, t. II, p. 154.

⁹ *Op. cit.*, t. II, p. 165.

défendue dans le présent travail : une conception non romantique, où l'on ne s'intéresse pas tant aux bizarreries et singularités données (ou cultivées) des individus qu'au devoir qui leur est fait de « devenir eux-mêmes dans le monde » en communiquant les uns avec les autres dans l'élément de la rationalité. « L'individu, étant unique, comme le sont par conséquent ses actes et ses expériences, ne peut jamais être complètement 'rationalisé'. Or c'est précisément cette résistance de l'individu à toute rationalisation qui donne leur prix aux relations humaines »¹⁰. Individu et raison sont les deux grandes valeurs qui se complètent et se limitent l'une l'autre : l'irréductibilité individuelle empêche la raison d'enfermer les gens dans des généralités et des systèmes collectifs totalitaires, de même que l'exigence de la communication rationnelle empêche les individus de se replier dans un esthétisme romantique. En second lieu, cette conception appelle une attitude humaniste et égalitaire : la thèse du rationalisme critique « part de l'idée que nous pouvons commettre des erreurs et les corriger nous-mêmes ou permettre aux autres de les corriger en acceptant leurs critiques. (...) Croire en la raison n'est pas seulement croire en la nôtre, mais aussi et peut-être surtout en celle d'autrui. (...) En définitive, le rationalisme suppose la création d'institutions destinées à protéger la liberté de pensée et de critique, c'est-à-dire la liberté tout court, et il en résulte l'obligation morale de défendre ces institutions »¹¹. En troisième lieu, et dans la ligne de ce qui précède, Popper prend la défense d'un type de politique social-réformiste : à l'encontre des crédits utopistes, « le rationaliste ne croira jamais au paradis sur terre »¹² ; « il paraît assez clair que l'homme politique devrait se contenter de combattre les maux existants, plutôt que de lutter pour des valeurs dites supérieures, le bonheur par exemple »¹³. Ainsi, le rationalisme poppérien fixe pour les hommes des objectifs éthiques et socio-politiques infiniment plus modestes que l'historicisme, et il veut de surcroît qu'on soit prêt à les réviser en fonction du point de vue d'autrui et de l'expérience. Mais l'exigence éthique à laquelle doivent répondre ces objectifs n'en est que plus impérieuse : aucun prétendu « sens de l'histoire », aucune garantie de réussite, aucun triomphe escompté ne justifie plus l'effort qui nous est demandé. « Nous avons besoin d'une éthique qui dédaigne tout à fait la réussite et les récompenses »¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Op. cit.*, t. II, p. 161.

¹² *Op. cit.*, t. II, p. 172.

¹³ *Op. cit.*, t. II, p. 183.

¹⁴ *Op. cit.*, t. II, p. 184.

Parvenu à ce stade, Popper poursuit inflexiblement l'analyse et le dévoilement des cartes. L'éthique absolument désintéressée qu'il invoque, « elle existe. Ce fut celle du christianisme à ses débuts »¹⁵. Popper voit dans la conception chrétienne de la vie une alliée certaine du rationalisme critique, à condition qu'on la comprenne dans une optique non historiciste (comme le veut le Nouveau Testament). « Ne peut-il vraiment pas y avoir une histoire de l'humanité ? A cette question, tout humaniste et tout chrétien doit, me semble-t-il, répondre par la négative ; car ce devrait être l'histoire de tous les hommes, de leurs espoirs, de leurs luttes et de leurs souffrances, qui ne peut manifestement pas être écrite »¹⁶. L'historicisme n'est devenu possible que sur la base d'une confusion de l'histoire du *pouvoir* avec celle de l'humanité : « une des pires formes de l'idolâtrie »¹⁷, dit Popper. Au contraire « la seule attitude à la fois rationnelle et chrétienne à l'égard de l'histoire est de considérer que nous en sommes nous-mêmes responsables, au même titre que nous le sommes de notre conduite »¹⁸.

Toutes ces pages de l'ouvrage de Popper sont parcourues par un puissant souffle humaniste que l'on ne retrouve nulle part chez Albert. Presque tous les points de la conception poppérienne de la société et de l'éthique se retrouvent, certes, dans les écrits d'Albert : refus de l'historicisme, dénommé chez lui « théologie politique », critique de l'utopie révolutionnaire et du conservatisme, option réformiste, idée d'une technologie sociale pour l'introduction contrôlée de réformes au coup par coup, fidélité aux principes du libéralisme et aux institutions démocratiques chargées de le garantir, insistance sur la teneur éthique du rationalisme critique, etc. Il n'y a guère que la sympathie marquée de Popper pour le christianisme (et entre autres pour Kierkegaard)¹⁹ qui soit totalement absente de la conception albertienne. Mais sur le fond, le ton est bien différent. Dans le contexte de la fin de la Seconde Guerre mondiale, dans un monde ravagé par les conséquences du totalitarisme et de la tyrannie, Popper, partant de l'aspect éthique inhérent à la pratique scientifique, développe une véritable *profession de foi humaniste et rationaliste*, qu'il présente même comme une contribution à l'effort

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Op. cit.*, t. II, p. 180.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Cf. Op. cit.*, t. II, pp. 182-183.

de guerre antinazi : en quelque sorte, une entreprise de « réarmement moral ». Et il risque ces mots : « *le rationalisme critique* peut parfaitement admettre l'existence d'une affirmation *a priori*, qui n'est autre qu'un acte de foi dans la raison. A nous de choisir entre l'irrationalisme, absolu ou non, et une forme critique de rationalisme qui ne craigne pas de puiser sa conviction initiale dans une décision irrationnelle »²⁰.

Albert refuse obstinément de s'engager dans un tel « credo humaniste et rationaliste », trop risqué parce qu'il donne prise à l'argument du « toi-aussi » analysé par Bartley. Plusieurs auteurs, en particulier des théologiens, adversaires du rationalisme critique, ont en effet tiré argument de la déclaration ci-dessus de Popper pour plaider l'insuffisance de cette philosophie. Ainsi p. ex. W.D. Just, dans son article « Ebeliog contra Albert — Albert contra Ebeliog », formule le jugement global suivant : « le rationalisme critique reconnaît ainsi le fait que l'attitude fondamentale du rationaliste est redevable d'un 'acte de foi' (act of faith), qu'elle s'enracine dans une 'décision irrationnelle', et que dans cette mesure l'irrationalisme peut prétendre à une certaine priorité... Les passages cités montrent aussi sans équivoque que Popper reconnaît l'argument du toi-aussi' et le tient pour irréfutable »²¹. Rappelons que le « toi-aussi » est l'argument par lequel n'importe quel adepte d'une croyance irrationnelle peut rétorquer au rationaliste que celui-ci, du moment que sa confiance dans la raison s'appuie aussi sur une décision irrationnelle, n'a aucune supériorité à faire valoir sur lui.

Le lecteur l'a compris, nous butons à nouveau sur la problématique du « fondement » du rationalisme critique, liée à celle du « trilemme de Münchhausen ». On sait que, d'accord avec Bartley, Albert considère que la décision de principe en faveur de l'attitude rationaliste-critique ne suppose aucun « credo » irrationnel préalable de nature humaniste : cette décision n'est pour lui qu'un *cas particulier* (même si l'on peut le qualifier d'exemplaire) de la délibération rationnelle en général. Se trouvant donc en désaccord avec les aveux poppériens de *la Société ouverte et ses Ennemis*, Albert explique ce désaccord en disant qu'il correspond à l'état du développement de la pensée de Popper dans les années quarante. Il ajoute que les adversaires du rationalisme critique ont mauvaise grâce de vouloir tou-

²⁰ *Op. cit.*, t. II, pp. 157s.

²¹ W.D. JUST : « Ebeliog contra Albert — Albert contra Ebeliog », in *ZeE*, 18 (1974), p. 328.

jours reprenant des propos correspondant à un stade aujourd'hui dépassé de la pensée qu'ils critiquent²².

3. DE LA « FALSIFIABILITÉ » A LA « DISCUTABILITÉ »

Dictée en partie par le cours brutal des événements du début du siècle, l'évolution de la pensée de Popper à partir de la *Logik der Forschung* s'est traduite par un élargissement des perspectives. Le mécanisme de la falsification, qui servait au départ de critère de délimitation des sciences empiriques par opposition aux autres démarches et types de discours, est de plus en plus présenté comme un modèle de la *discussion critique* telle qu'elle peut et devrait se pratiquer dans tous les domaines.

Dans les années quarante, c'est encore à l'aide d'une réfutation quasi scientifique que Popper attaque l'historicisme — et sa prise de position éthique opposée à encore l'allure d'un saut irrationnel.

Dès les années cinquante à soixante, l'extension du rationalisme critique poppérien est semblable à celle que présente Albert. Tout en maintenant (contre l'historicisme) le dualisme des faits et des normes, Popper affirme que la discussion critique qui préside à l'établissement des premiers est également possible — quoique de manière moins précise et plus vague — pour la création et l'amélioration des secondes : dans l'optique d'un faillibilisme toujours disposé à réviser ses convictions, on peut, en éthique, progresser dans le sens du bien et de la justice un peu comme, en science, on progresse vers la vérité.

Toutefois, il faut constater que Popper, dans le même temps, insiste un peu moins sur la problématique éthique, sociale et politique pour revenir à ses amours scientifiques. Les professions de foi humanistes se font rares : si la métaphysique intéresse de plus en plus Popper, c'est dans la mesure où elle est susceptible d'ouvrir à la recherche scientifique de nouveaux horizons.

Nous citerons un article caractéristique de cette période de la pensée de Popper : *Sur l'irréfutabilité des théories philosophiques, y compris celles qui sont fausses*²³. L'auteur y examine le statut de

²² Cf. H. ALBERT, *die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* Tübingen Mohr, 1982, pp. 135-137.

²³ Titre orig. : *Ueber die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien, einschliesslich jener, die falsch sind.*

cing systèmes métaphysiques (ou : théories philosophiques) : le déterminisme, l'idéalisme, l'irrationalisme, le volontarisme, le nihilisme, qu'il tient *à la fois* pour irréfutables et pour faux.

Irréfutables : Popper maintient la vieille équivalence falsifiabilité = empiricité (ou : caractère métaphysique (= non empirique) = non-falsifiabilité (= irréfutabilité)) ; en d'autres termes, une théorie philosophique, portant sur une généralité indéterminée (exemples : « tout ce qui arrive est prédestiné » ou « ce que je peux connaître du monde n'est jamais qu'un ensemble de phénomènes, et jamais la réalité en soi »), est compatible avec n'importe quel événement.

Faux : si nous considérons une théorie philosophique « *comme une proposition pour la solution d'un problème (...)*, alors il existe des possibilités de discussion critique.(...) Car alors nous pouvons demander : la théorie résout-elle son problème ? Le résout-elle mieux que d'autres théories ? »²⁴ Partant de cette problématique, Popper entreprend rapidement de montrer pourquoi il tient pour inadéquats les cinq systèmes mentionnés ci-dessus. Le raisonnement, qu'il serait trop long d'exposer ici, suit pour les cinq exemples la même ligne : les philosophes les plus remarquables qui ont donné leur aval au déterminisme, comme Kant, à l'idéalisme, comme Hume, ou à l'irrationalisme, comme Schopenhauer, y ont été *contraints* parce qu'ils partaient de prémisses discutables ; ainsi Hume, contraint de se replier sur une position idéaliste, parce qu'il s'appuyait sur une conception sensualiste de la connaissance et butait sur les difficultés logiques insurmontables de l'induction. Ces prémisses une fois révisées, la contrainte disparaît et l'on est en droit de revenir à un système philosophique non résigné tel que le réalisme ou le rationalisme.

A ce stade de la réflexion poppérienne, seules des nuances séparent encore Popper d'Albert. La théorie des « Brücken-prinzipien » de ce dernier vient en droite ligne des considérations du premier. Il n'y a guère que la morgue polémique albertienne qu'on ne retrouve pas chez Popper, peut-être parce que celui-ci maintient strictement la distinction entre la falsifiabilité, limitée à la démarche scientifique, et la discutabilité, de caractère nettement moins contraignant.

Quant à nous dans le présent travail, nous avons délibérément étendu le concept de falsifiabilité jusqu'à la sphère de la subjectivité, dans le but de saisir d'un coup, à l'aide de ce concept générique, le

²⁴ K. POPPÉR, *art. cit.*, Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung I, München, hg.v.G. Szecseny, (1963) 1964, p. 277.

style de la pensée rationaliste et critique. Notre notion de falsification englobe donc les idées poppériennes de falsifiabilité et de discutabilité, sans compter notre incursion dans la sphère des théories philosophiques relevant de la subjectivité, une sphère dans laquelle les représentants classiques du rationalisme critique se sont plus ou moins refusés à entrer.

4. LE RÉSERVOIR MÉTAPHYSIQUE DE LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION

Parmi les sujets de réflexion les plus récents chez Popper, il faut citer la lutte contre le subjectivisme en science, et l'exploitation possible de la théorie darwinienne de l'évolution.

Pour ce qui est du premier de ces thèmes, notons que Popper s'inscrit en faux contre un type d'interprétation des développements de la mécanique quantique, prenant appui sur la « relation d'incertitude de Heiseberg », qui tend à faire croire que les données de la physique sont de plus en plus dépendantes du point de vue de l'observateur. Cette intrusion du relativisme ou du subjectivisme dans le domaine de la recherche de pointe repose, selon Popper, sur de graves fautes d'interprétation, en particulier sur une sollicitation abusive du fait que les résultats de la mécanique quantique apparaissent essentiellement sous la forme de grandeurs statistiques. Sans vouloir entrer en matière dans un domaine où je dois avouer d'emblée les limites de mes compétences, je dirai cependant qu'il est capital de rester fort *prudent* quant aux conclusions métaphysiques qu'on serait tenté de tirer de certains développements de la recherche scientifique (les penseurs se réclamant de l'herméneutique ont souvent fait fi de cette prudence)²⁵.

Quant au second de ces thèmes, il est intéressant parce qu'il tend à conférer au rationalisme critique une sorte de légitimation biologique ou phylogénétique. On connaît la vieille alternative entre le lamarckisme, qui suppose un mécanisme permettant à une espèce vivante de réaliser l'hérédité des caractères acquis, et le *darwinisme*, qui nie ce mécanisme « intelligent » mais suppose l'action d'un mécanisme naturel composé de trois éléments : a) l'hérédité ; b) l'occurrence fortuite de mutations dans le mécanisme a) ; et c) la sélection naturelle, qui aboutit à l'élimination des organismes les

²⁵ Cf. W. O. Just, « Kritischer Rationalismus und Theologie », in *ZeE*, 15 (1971) p. 11.

moins adaptés à leur milieu, y compris la majorité des « mutants », et à la survie des plus adaptés, y compris les rares mutants dont la variation est positive ; Popper y ajoute un élément d) en postulant l'existence d'un mécanisme de sélection interne des organismes, fondé sur une hiérarchie des gènes (certains gènes auraient pour fonction de commander la variabilité des autres gènes).

Popper opte clairement pour le darwinisme contre le lamarckisme, tout en affirmant qu'il y a entre les deux *la même alternative* qu'entre le rationalisme critique et la théorie classique de la connaissance, en particulier la théorie de l'apprentissage par induction et association d'idées ; 1) à la production d'une série d'organismes par l'hérédité et la variabilité dans le darwinisme correspond l'idée de la formulation d'hypothèses dans un cadre déductiviste ; 2) intervient alors le mécanisme de la sélection, qui correspond sur le plan de la connaissance à l'introduction de l'examen critique des hypothèses formulées ; 3) l'élimination des organismes non concurrentiels par sélection naturelle correspond à l'élimination des erreurs dans l'examen critique.

Par opposition à ce modèle, on peut dire 1') que le lamarckisme, qui suppose la transmission à l'espèce de caractères acquis par les individus, trouve son pendant dans le système inductiviste, qui généralise dans des lois des faits singuliers répétés ; 2') que l'« instruction » progressive des organismes, leur « progrès », a son parallèle dans l'idée épistémologique de l'apprentissage par répétition ; 3') que comme l'évolution est censée confirmer les caractères acquis dans l'optique lamarckienne, la doctrine classique de la connaissance s'efforce de justifier et d'immuniser ses convictions acquises.

Popper considère la série 1) à 3) comme un double exemple de « logique de situation appliquée »²⁶. En somme, l'histoire du développement des connaissances peut être considérée comme la poursuite consciente et effectuée dans un langage articulé de l'aventure de l'évolution.

Dans cette optique, le darwinisme est moins une théorie scientifique qu'un cadre métaphysique : en effet, l'évolution des espèces vivantes sur terre a le caractère d'une histoire unique, dont le darwinisme peut sans doute rendre compte, mais qu'il ne sait pas (encore) *expliquer* scientifiquement, i.e. à l'aide d'une théorie suffisamment

²⁶ Cf. K. POPPER, *Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg, Hoffman u. Campe, 1979, p. 244 et tout le chap. 37.

forte pour permettre de *pronostiquer* l'allure future de l'évolution (et qui, partant, serait falsifiable). Mais le darwinisme est un cadre métaphysique remarquablement fructueux, générateur de théories scientifiques précieuses (p. ex. la théorie génétique), et susceptible d'inspirer un large programme de recherche : en particulier, il émet l'idée (métaphysique) que les êtres vivants sont des « appareils conçus pour la résolution de problèmes », les problèmes que leur pose l'objectif de leur survie dans un environnement donné.

Bien que je n'aie pas trouvé chez Albert de développement comparable de la théorie de l'évolution, je constate là encore une grande proximité de pensée : l'idée des organismes vivants compris comme des appareils conçus pour la résolution de problèmes correspond assez bien, en l'élargissant, à la notion albertienne de « Problemlösungsverhalten ». Et lorsqu'Albert déclare s'intéresser à reprendre dans une perspective réaliste le problème kantien des conditions de possibilité de la connaissance scientifique, en recourant, « aux possibilités cognitives de sujets connaissant réels »²⁷, nul doute qu'il n'aborde une problématique voisine de celle de Popper dans sa reprise du darwinisme.

*

* *

En conclusion, disons que nous espérons avoir montré qu'en dépit d'une grande proximité de pensée, Popper et Albert se distinguent par des nuances d'importance, en particulier touchant la « foi humaniste » déclarée du premier, sa « sympathie » pour l'éthique chrétienne et sa plus grande prudence dans le débat polémique. Encore faut-il noter que ces nuances n'apparaissent pas constamment chez les deux auteurs, masquées qu'elles sont par la tendance inhérente au rationalisme de se replier autant que possible sur des problématiques cognitives (ou : objectives).

²⁷ H. Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen Mohr, 1982, pp. 28ss.

EXCURSUS II

HANS KÜNG ET L'EXISTENCE DE DIEU

Hans Küng est un des théologiens contemporains les plus connus et les plus importants. Ses démêlés avec la Curie vaticane et avec le collège des évêques catholiques allemands en ont fait la proie des media ; mais bien avant, Küng s'était signalé à l'attention d'un vaste public par son ouverture œcuménique peu commune chez un théologien catholique, et par son intense production littéraire, dont nous retiendrons pour notre propos les deux volumineux ouvrages de vulgarisation théologique : *Christ Sein*¹, et *Existiert Gott ?*².

La célébrité de Küng a fait dire à d'aucuns qu'Albert s'était servi de son nom pour s'offrir un coup de publicité : voir le sous-titre d'*ETH. : Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*. Quoi qu'il en soit, le propos de *Dieu existe-t-il ?* à savoir :

- poser sérieusement la question ; Dieu existe-t-il ? ;
- donner la réponse : « Oui, Dieu existe. En homme du XX^e siècle, on peut croire de façon parfaitement raisonnable en Dieu, et même au Dieu chrétien »³ ;
- justifier cette réponse, de manière à faire apparaître la foi, et plus particulièrement la foi chrétienne, comme une « décision

¹ H. KÜNG, *Christsein*, München, Piper, 1974. Traduction fr. par H. Rochais et A. Metzger sous le titre *être chrétien*, Paris, Seuil, 1978.

² H. KÜNG, *Existiert Gott ?*, München, Piper, 1978. Traduction fr. par J.L. Schlezet et J. Walther sous le titre *Dieu existe-t-il ?* Paris, Seuil, 1981. Nous citons d'après cette édition française.

³ *Op. cit.*, p. 11.

assumée en raison » (vernünftig verantwortet) ou « dont on peut répondre rationnellement » (rational verantwortbar) ;

ce propos entrait en compétition directe avec les thèses majeures de la critique albertienne de la théologie. On ne s'étonnera donc pas qu'Albert, qui avait justement mis les théologiens d'aujourd'hui au défi de défendre raisonnablement la thèse de l'existence de Dieu, ait consacré tout un ouvrage à contester la réussite de l'entreprise Kün-gienne.

Dans le présent excursus, je donnerai un aperçu de l'argumentation de H. Küng en faveur de l'existence de Dieu et j'indiquerai pour quelles raisons je partage le scepticisme foncier d'Albert.

1. Reprenant toute l'histoire de la question de Dieu dans la tradition théologique et philosophique occidentale, et après avoir passé en revue tous les grands noms de l'athéisme de Feuerbach à Nietzsche en passant par Marx et Freud, Küng en vient à parler du nihilisme comme du danger idéologique majeur de notre temps :

- « La réalité, c'est-à-dire tout ce qui est, est menacée par la présence universelle du néant, la possibilité du non-être, le caractère éphémère, la ruine, la finitude. C'est ce qui constitue le caractère problématique de la réalité. La question de l'être ou du non-être de l'étant est impossible à récuser.
- On peut nier l'être — en demeurant persuadé du caractère de néant présent en toutes choses : dans cette hypothèse, tout ce qui existe, le moi et le monde, doit en dernière instance signifier le chaos, l'absurde, l'illusion, il doit impliquer le néant »⁴.

Telle est, selon Küng, l'effrayante attitude du nihilisme, avec ses conséquences funestes : la démoralisation et le désespoir des individus, et l'aval donné à la barbarie sociale et politique sous toutes ses formes.

2. Küng se demande si le nihilisme est dépassable, et répond par l'affirmative : oui, il existe une alternative au nihilisme, mais c'est une question de *confiance*. Tandis que le nihilisme est le résultat d'une *méfiance fondamentale* à l'égard de la réalité, il est également possible de *s'ouvrir* à cette réalité problématique (fragliche Wirklichkeit) en lui faisant fondamentalement *confiance* ; dès lors, « l'étant

⁴ *Op. cit.*, p. 489.

m'apparaît (...) ou dans une identité pleine de sens et de valeur, dans une réalité fondamentale, ou dans une contradiction dépourvue de sens et de valeur, dans une inanité fondamentale »⁵. Le nihilisme demeurant toujours possible, parfois comme la conséquence d'une déception mal surmontée, l'alternative proposée par Kūng sous le nom de « confiance originaire envers la réalité » (*Grundvertrauen zur Wirklichkeit*) n'est pas contraignante. Elle suppose une décision libre de la personne, un engagement risqué ; mais le saut une fois fait, la réalité problématique justifie la confiance fondamentale que l'homme a placée en elle ; elle ouvre à celui qui s'ouvre à elle la possibilité de découvrir pour sa vie un sens, une valeur, une consistance ; elle fonde la résolution éthique et le courage humaniste. Kūng en conclut que « la confiance originaire suppose en propre un caractère originellement raisonnable, une rationalité originelle »⁶ ; « la confiance originaire manifeste son caractère rationnel originel dans la pratique : une telle attitude originaire positive, on peut en répondre en raison »⁷.

3. Est-ce assez pour venir à bout du nihilisme ? Kūng pense que non pour la raison suivante : cette réalité ambiguë, qui parvient à fonder et à justifier la confiance qu'on place en elle, ne perd en rien son caractère ambigu. Fondatrice de valeurs, elle apparaît comme singulièrement non fondée : « — elle fonde, mais elle-même, elle est sans fondement ; — elle porte, mais en elle-même elle n'a guère d'appui. (...) La réalité problématique mienne et celle du monde apparaissent comme pure *facticité*, qui appelle une explication »⁸.

Privé de cette explication, l'homme restera toujours menacé par une résurgence du nihilisme : c'est ainsi qu'un humanisme agnostique ou athée, condamné à poser des valeurs sans fondement ontologique et à inscrire des buts dans un monde sans but, doit avouer la fragilité, la gratuité, et en définitive l'irrationalité de sa résolution.

4. L'argumentation de Kūng procède dès lors en deux temps. Premier temps : l'hypothèse. Si Dieu existait, alors la réalité fondatrice (resp. consistante en soi, se développant, flottant entre être et non-être) ne serait plus elle-même en dernier lieu non fondée (resp.

⁵ *Op. cit.*, p. 509.

⁶ *Op. cit.*, p. 518. Souligné par l'auteur.

⁷ *Op. cit.*, p. 519.

⁸ *Op. cit.*, p. 554.

inconsistante, sans but, suspecte de néant). Pourquoi ? Parce que Dieu serait alors le fondement origiel (resp. la consistance originelle, le but originel, l'être même) de toute réalité⁹.

On aurait alors, dit Küng, l'explication cherchée, une explication compatible avec l'ambiguïté de la réalité. En dépit de tout ce qui la menace, la réalité ne serait pas soumise au néant, puisque Dieu serait l'être-même (Ur-Grund, Ur-Halt, Ur-Ziel, Sein-Selbst, Ursprung, Ursinn, Urwert) de tout ce qui est ; et cependant, il apparaîtrait logique que la réalité reste problématique et sans cesse menacée, parce qu'elle ne serait pas identique à Dieu : le monde n'est pas Dieu, pas plus qu'aucun des êtres ni des choses qui sont dans le monde.

5. Faut-il dire oui ou non à cette hypothèse ? Par un raisonnement tout à fait semblable à celui exposé ci-dessus en 2-3, Küng répond qu'il s'agit là aussi d'une question de confiance :

« Dire non à Dieu implique une confiance originaire, *en dernière instance non fondée*, envers la réalité : l'athéisme est incapable d'indiquer une condition de possibilité de la réalité problématique. Celui qui nie Dieu ne sait pas pourquoi il fait confiance finalement à la réalité »¹⁰.

Inversement :

« Dire oui à Dieu implique une confiance originaire, *en dernière instance fondée*, envers la réalité. La foi en Dieu, comme la confiance originaire radicale, est capable d'indiquer la condition de possibilité de la réalité problématique. Qui dit oui à Dieu sait pourquoi il peut faire confiance à la réalité »¹¹.

Là encore, la « rationalité » de l'alternative positive se vérifie en s'exerçant. En dépit de toutes les tribulations auxquelles elle peut l'exposer, le croyant fait l'expérience de la rationalité de sa foi : il reçoit la certitude qu'il a (eu) raison de faire confiance à Dieu comme au fondement premier (ou dernier) de la réalité où sa foi l'engage maintenant à lutter.

6. Le concept de Dieu auquel a conduit l'argumentation küngienne est, comme celui du « Dieu des philosophes », abstrait et indéterminé. « Le Dieu des philosophes reste sans nom.

⁹ Cf. *op. cit.*, p. 656.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 661.

¹¹ *Op. cit.*, p. 663.

Il ne se révèle pas.

Le Dieu biblique est concret et déterminé. Le Dieu d'Israël porte un nom et il exige qu'on prenne une décision.

Il se révèle dans l'histoire tel qu'il est : tel qu'il sera, à la fois guide, aide et réconfort »¹².

Le pas argumentatif que Küng demande encore à son lecteur de franchir, en donnant sa confiance au Dieu de la Bible, peut, selon l'auteur, être assumé avec autant de raison que les précédents, car c'est le pas de la concrétisation, de la réalisation en acte de ce qui était contenu en puissance dans le concept philosophique de Dieu. On concevrait difficilement que Dieu, qui est par définition « Ur-Grund, Ur-Halt, Ur-Ziel et Ur-Sinn » de la réalité, existe sans exercer concrètement ces fonctions, sans fonder le monde, sans soutenir l'histoire des hommes, sans offrir un but et un sens à leur aventure. Eh bien le Dieu biblique (qui, soit dit en passant, rassemble en lui et coordonne les caractéristiques positives des divinités de toutes les religions) effectue tout cela en se révélant en Jésus-Christ.

Telle est, dans ses grandes lignes, la démarche de Küng. Dans *ETH.*, Albert entreprend de la démontrer point par point, et je ne puis que souscrire à ses arguments quand bien même je n'approuve guère la raideur polémique du texte.

Ad. 1. En posant l'alternative fondamentale nihilisme/confiance fondamentale envers la réalité, Küng force les choses. Albert l'accuse de se livrer au « chantage à l'unique alternative »¹³. Contrairement à ce qu'affirme le théologien, il existe une forme de « nihilisme » — ou si l'on veut d'athéisme conséquent — qui ne tient ni du scepticisme blasé ou désespéré, ni de la violence anarchiste ou fasciste : « des hommes peuvent se donner des buts, faire valoir des points de vues de valeurs, poser des idéaux et chercher à les atteindre, ainsi que réaliser toutes sortes de productions culturelles riches de sens... (tout en évitant) autant que possible de *projeter* leurs buts, valeurs, idéaux et choses semblables *comme des quasi-faits dans la nature* »¹⁴. Le rationalisme critique se donne lui-même pour une attitude qui n'opte *ni* pour l'une *ni* pour l'autre des alternatives artificiellement construites par Küng : une attitude de recherche où « confiance » et « méfiance » se succèdent et se mêlent étroitement

¹² *Op. cit.*, p. 722.

¹³ « Die Erpressung mit der einzigen Alternative », *ETH.*, p. 59.

¹⁴ *ETH.*, pp. 61-62.

pour permettre à l'homme de se déprendre de ses illusions et de mieux approcher la réalité.

Maintenant, il est possible qu'un malentendu se soit installé dans le débat Kùng-Albert : peut-être, avec son concept de « confiance originaire » (Grund-Vertrauen), Kùng a-t-il en vue une problématique essentiellement *subjective*, auquel cas l'option qu'il présente consisterait en une interpellation existentielle, et la réplique albertienne tomberait en porte-à-faux. Quoi qu'il en soit, la conceptualité Kùngienne est trop vague pour qu'oo puisse s'appuyer sur elle, et il est dans l'ordre qu'elle soit la cible du rationalisme critique.

Ad. 2 Albert s'élève à plusieurs reprises contre le type de rationalité invoqué par Kùng en faveur des options qu'il choisit : cette « rationalité originelle » (ursprüngliche Vernünftigkeit), appelée aussi « interne » (innere Vernünftigkeit), qui se vérifie « en s'exerçant » (im Vollzug) et se manifeste par le fait que la réalité s'ouvre dans toute sa consistance et sa valeur à celui qui lui *fait confiance*, n'est en somme rien d'autre qu'une forme d'auto-immunisation. « Notre auteur *postule* que la réalité *vient à la rencontre des désirs* que l'observateur naïf et croyant tient pour réalisables »¹⁵. La véritable rationalité, la rationalité critique, doit ici au contraire émettre l'hypothèse que la réalité ne se conforme pas aux désirs de sécurité ontologique des hommes.

Ad. 3. Si Kùng considère comme insatisfaisante la situation en vertu de laquelle la réalité, qui fonde la confiance que l'on place en elle, apparaît elle-même comme non fondée, c'est parce qu'il s'oriente sur le modèle classique, non critique, de la connaissance : au lieu de chercher à promouvoir l'*explication* théorique la plus performante d'une situation problématique donnée, en utilisant le test critique de l'expérience, Kùng tente encore et toujours de trouver un *fondement indubitable* à ses convictions théoriques. Comme nous le verrons, il reste pris dans le « Trilemme de Münchhausen ».

Ad. 4. Kùng compte que son lecteur lui accorde la proposition « si Dieu existe, alors la réalité fondatrice de la confiance que l'homme est invité à placer en elle apparaît elle-même comme fondée ». Or, comme le montre Albert, on ne peut en aucune façon lui concéder ce point, car seule une manipulation conceptuelle l'a rendu possible.

Tout au long de son histoire de l'athéisme, Kùng a tenté d'élaborer une définition de l'idée de Dieu qui permette de sortir des

¹⁵ *ETH.*, p. 75.

ornières de la mythologie et soit compatible avec l'image moderne du monde. Dieu a été ainsi présenté comme « la réalité la plus réelle, à la fois absolue et relative, ici-bas et au-delà, transcendante et immanente, englobant tout et traversant tout, au cœur des choses, dans l'homme, dans l'histoire humaine, dans le monde »¹⁶. Une telle définition présente plusieurs défauts qu'Albert n'a pas manqué de relever : tout d'abord, elle est faite de couples de qualificatifs contradictoires, ce qui laisse planer des doutes sur sa consistance et sur sa clarté. Plus loin aussi, lorsque Küng dit que Dieu n'est *ni* personnel *ni* impersonnel, mais qu'il est en quelque sorte plus que personnel, ou « transpersonnel »¹⁷, on ne comprend plus très bien ce qu'il veut dire. Dans l'un de ses commentaires, Albert parle même de « salade conceptuelle »¹⁸ ! En second lieu, le fait d'appeler Dieu « la réalité la plus réelle au cœur des choses » suscite des doutes sur la probité de la démarche qui prétend traiter sérieusement de la question de savoir *si* Dieu existe : en le définissant comme « réalité la plus réelle », n'a-t-on pas déjà préjugé de son existence, à la manière de la vieille « preuve ontologique » ? Enfin et surtout, la définition en cause ne permet nullement de garantir que l'être divin ainsi défini soit disposé à venir à la rencontre des désirs et des aspirations de l'homme à la recherche d'un fondement, d'un sens et d'un but dans sa vie. Küng s'est donc trouvé obligé de modifier et d'élargir sa définition, de manière à poser l'équivalence « Dieu = fondement originel ; consistance originel ; but originel, etc. » de la réalité. Si dès lors la formule hypothétique « *si* Dieu existe, *alors* la réalité fondatrice serait elle-même fondée » apparaît comme incontestable, c'est uniquement l'effet d'un *cercle de définition*. « Car de toute évidence, l'auteur a présupposé ici, comme on l'a déjà présumé plus haut, un *concept de Dieu* qui avait été construit ad hoc pour fournir toutes ces 'performances explicatives'. Il a caractérisé ce concept de Dieu (...) de telle sorte que Dieu apparaisse *ex definitione* doué des propriétés nécessaires »¹⁹.

Sort-on du cercle de définition lorsqu'on présente, comme le fait Küng, la « contre-épreuve » (Gegenprobe) de l'hypothèse Dieu : sa capacité d'expliquer que la réalité reste malgré tout toujours ambiguë et menacée, parce que, bien que fondée en Dieu, elle *n'est*

¹⁶ H. KÜNG, *op. cit.*, p. 221.

¹⁷ *Cf. op. cit.*, p. 729-733.

¹⁸ « Begriffssalat », *ETH.*, p. 82.

¹⁹ *ETH.*, p. 122.

pas identique à Dieu ? Derrière cet argument se profile évidemment la question du règne scandaleux du mal et la problématique de la théodicée. Or, à ce degré de généralité, il me paraît abusif d'affirmer que cette problématique trouve in nuce sa solution dans la simple mise en place de l'hypothèse Dieu !

Ad. 5. Comme le montre Albert, le *passage* de l'hypothèse à la thèse de l'existence de Dieu n'est rien d'autre que la mise en place d'un postulat : ayant imaginé une entité douée par définition de la propriété de fonder le *bon ordre* de la réalité auquel on aspire, on en vient simplement à *postuler* que cette entité existe aussi de fait. Qu'on éprouve ensuite la « rationalité profonde » de cette démarche n'est pas étonnant : toute construction *ad hoc* est forcément douée d'une grande cohérence interne !

Maintenant, qu'en est-il de ce Dieu pensé comme « fondement originel » réel (*real*) de la réalité ? Parallèlement à la critique formulée ad. 3., il nous faut réaffirmer que Küng reste prisonnier du « modèle du fondement » de l'épistémologie classique. Avec ce concept de « fondement originel », on est tout près d'une répétition de la vieille preuve cosmologique posant Dieu comme cause première du monde²⁰. Comme on se meut dans le champ clos du « Trilemme de Münchhausen », pour éviter la régression *ad infinitum* où nous conduirait la question de savoir quel est le fondement de ce « fondement originel », et ainsi de suite, et pour ne pas tomber dans un cercle, on est obligé de décréter que Dieu, comme « fondement originel » de la réalité, se fonde lui-même (*causa sui* !); dans la foulée, on peut encore en faire le garant de la raison qui a mis au point toute cette construction sophistiquée. Qu'un double décret 'dogmatique' soit ainsi à l'origine de l'ensemble de la démarche, c'est ce que nous sommes obligés de concéder à Albert.

Ad. 6. Quant au passage du « Dieu des philosophes » au « Dieu biblique », ou du « Dieu abstrait » au « Dieu concret », il est loin d'être aussi facile que Küng veut le faire admettre. Albert se borne ici à répéter sa critique antithéologique, en vertu de laquelle le Dieu chrétien porte des traits personnalistes et anthropomorphiques tels que sa représentation reste nécessairement prisonnière de l'image mythologique du monde et est incompatible avec la cosmologie moderne. Et en effet, l'argumentation küngienne n'est pas assez rigoureuse pour venir à bout de cette objection. L'argumentation du présent travail part au contraire de la définition de Dieu comme de

²⁰ Cf. *ETH.*, p. 141.

« la chose inconnue », et elle tente d'expliquer le paradoxe apparent de la figure anthropomorphe de Dieu (en Jésus-Christ) à partir de l'idée de la « chose inconnue » poussé jusqu'au bout de sa logique : la chose inconnue se manifeste dans une figure humaine individuelle de manière à éviter toute mainmise sur elle. Je laisse bien sûr au lecteur le soin de juger si cette démarche est mieux apte à répondre à l'objection albertienne que le volumineux effort de Küng²¹.

²¹ Dans l'ouvrage de H. KUENG, *Ewiges Leben ?* München, Piper, 1982, on trouve une note (pp. 306s., note 4) de l'auteur sur la recension critique d'Albert. Küng se déclare « déçu » de la réponse albertienne, car il était convaincu d'être allé fort loin dans le sens du rationalisme critique avec la problématique de *Existiert Gott ?* Par ailleurs, il continue de penser que le recours à la « rationalité interne » est légitime et indispensable, tant pour fonder le rationalisme que la foi en Dieu.

EXCURSUS III

LE TRILEMME DIT « DE MÜNCHHAUSEN » ET LE PROBLÈME DU FONDEMENT

En développant son « trilemme de Münchhausen », Albert fait allusion à une très vieille controverse, qui hante l'histoire de la philosophie depuis son commencement.

Aristote déjà¹ situe sa propre position entre deux extrêmes, l'opinion « sceptique » et l'opinion « dogmatique ». Selon Aristote, ces deux opinions ont en commun l'erreur de penser qu'il n'y a de connaissance scientifique que celle qui s'obtient par la démonstration. Les « dogmatiques » s'imaginent naïvement que toutes les vérités sont susceptibles de démonstration. Les « sceptiques », eux, voient bien le *dilemme* dans lequel on tombe lorsqu'on entreprend de pousser jusqu'au bout la démarche démonstrative — mais alors ils s'arrêtent devant ce problème sans issue.

Voici le dilemme : 1 l'effort démonstratif est condamné à devenir « une marche régressive à l'infini, attendu que nous ne pouvons pas connaître les choses postérieures par les antérieures, si ces dernières ne sont pas elles-mêmes précédées de principes premiers (en quoi ces auteurs ont raison, car il est impossible de parcourir des séries infinies) ; si, d'un autre côté, disent-ils, il y a un arrêt dans la série et qu'il y ait des principes, ces principes sont inconnaissables, puisqu'ils ne sont pas susceptibles d'une démonstration »².

2 « Et qu'il soit impossible que la démonstration au sens absolu soit circulaire, c'est évident, puisque la démonstration doit partir de principes antérieurs à la conclusion et plus connus qu'elle... Leur

¹ Cf. ARISTOTE., *Organon IV, les seconds analytiques*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

² *Op. cit.*, pp. 15-16.

raisonnement (sc. des partisans de la démonstration circulaire) revient à dire qu'une chose existe si elle existe, ce qui est un moyen facile de tout prouver »³.

Pour échapper à ce dilemme, Aristote postule l'existence d'une autre forme de connaissance : la connaissance par intuition directe de la vérité indubitable des principes premiers. « Notre doctrine, à nous, est que toute science n'est pas démonstrative, mais que celle des propositions immédiates est, au contraire, indépendante de la démonstration... et nous disons, en outre, qu'en-dehors de la connaissance scientifique, il existe encore un principe de science qui nous rend capables de connaître les définitions »⁴.

La solution aristotélicienne a déjà été contestée par les sceptiques de l'antiquité. On retrouve sous leur plume les deux termes du dilemme ci-dessus, la pseudo-connaissance des principes premiers, et deux autres « tropes » :

« On appelle "tropes" les arguments par lesquels les sceptiques soutenaient qu'on doit suspendre tout jugement. Voici les principaux tropes résumés par Sextus Empiricus :

1) ... Le deuxième, c'est la régression à l'infini : nous disons que la preuve qu'on apporte pour garantir la proposition a besoin d'une autre preuve, et celle-ci d'une autre, à l'infini ; aussi, puisque nous ne savons où commencer le raisonnement, la suspension du jugement est-elle la conséquence naturelle.

2) ... Le cinquième mode est celui du cercle vicieux (diallèle) : ce qui doit confirmer la chose en question a besoin d'être prouvé précisément par la chose en question ; aussi, ne pouvant prendre ni l'un ni l'autre pour trouver l'autre ; nous abstenons-nous de juger de l'un et de l'autre.

3) ... Le quatrième mode est celui du postulat ou de la position de base : rejetés à l'infini, les Dogmatiques prennent un point de départ qu'ils ne prouvent pas, mais auquel ils jugent digne de donner leur assentiment absolument et sans démonstration »⁵.

Dans les trois points énumérés ci-dessus, on reconnaît sans peine les trois branches du « trilemme de Münchhausen » d'Albert, dans l'ordre : 1) la régression à l'infini, 2) le cercle logique, et 3) l'inter-

³ *Op. cit.*, pp. 17-18.

⁴ *Op. cit.*, pp. 16-17.

⁵ Sextus EMPIRICUS, *hypothèses pyrrhoniennes*, (fin du II^e-début du III^e siècle), in : G. PASCAL, *les grands textes de la philosophie classique, moderne et contemporaine*, Paris, Bordas, (1968), 1974, p. 36. Nous ne donnons que les trois « tropes » qui concernent directement notre propos. La numérotation est de nous.

ruption de la démarche en un point déterminé. Albert n'a donc rien inventé à ce niveau (il n'émet d'ailleurs aucune prétention dans ce sens), à part le qualificatif humoristique « de Münchhausen », qui fait allusion à un fameux baron, lequel, tombé un jour dans les sables mouvants d'un marais, aurait, selon la légende, tenté de s'extraire du borbier avec son cheval en se tirant lui-même par les cheveux.

Cette petite note humoristique le montre bien : c'est la troisième branche du « trilemme » qui fait problème. Si les « dogmatiques » et les sceptiques s'accordent à penser que les deux premières solutions sont tout à fait insatisfaisantes, pour des raisons logiques, ils se séparent sur la troisième. Aristote et toute la tradition classique admettent la légitimité de l'interruption du processus de fondation lorsqu'on atteint des propositions qui sont intuitivement évidentes, ou en d'autres termes qui *se fondent elles-mêmes*. Ces propositions une fois trouvées constitueront le fondement fiable d'une science, d'une métaphysique ou d'une éthique. Les sceptiques et toute la tradition qualifiée par Albert de « critique » voient au contraire dans la solution classique un « truc à la Münchhausen » : étant littéralement « tirée par les cheveux », la tentative de fonder sur elles-mêmes les propositions dites premières doit être démasquée comme étant un acte arbitraire, un décret 'dogmatique' sans justification réelle. Le principe de raison suffisante, qui stipule qu'on doit donner une justification exhaustive de tout ce qu'on avance, tombe donc sous le coup de son propre verdict. Le reste suit sans peine : puisque le chemin de la justification de nos convictions est barré en arrière de nous, il est plus raisonnable de le parcourir dans l'autre sens, en prenant la résolution de soumettre toutes nos convictions au test de la falsification.

Nombreux sont les philosophes et théologiens qui ont objecté contre l'argumentation du « trilemme de Münchhausen ». Parmi les premiers, il faut citer surtout Karl-Otto Apel⁶ et Wolfgang Kuhlmann, qui a poursuivi dans la ligne d'Apel — une ligne connue sous le nom de « pragmatique transcendantale » — la controverse avec le

⁶ Cf. K.O. APEL, « Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus' » in : Bernulf Kanitscheider (Hgb), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey*, Innsbruck 1976. § S. 55-82. Une première fois, ALBERT a donné la réplique à Apel en rédigeant un ouvrage entier sur la question : *Transzendente Träumereien*, Karl-Otto Appels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg, 1975.

rationalisme critique. Jürgen Habermas et les philosophes de l'École de Francfort ont également repoussé l'argumentation du « trilemme de Münchhausen », où ils voyaient le départ du « positivisme » imputable, selon eux, au rationalisme critique, en même temps qu'une méconnaissance des présupposés idéologiques impliqués dans toute position, y compris celle du criticisme⁷. Du côté des théologiens, outre Ebeling, dans les thèses 18 à 25 de *KR* ?, mentionnons W.-D. Just⁸, H. Holzhey⁹, Günter Klein¹⁰, H. Küng¹¹, et enfin, prenant appui sur l'objection de Küng pour la développer, H. Hempelmann¹².

Notre énumération n'est pas exhaustive, mais nous pensons qu'elle suffira, car si les formulations sont fort diverses, c'est une argumentation analogue qui se retrouve partout et qui, au demeurant, est fort ancienne.

Ainsi Holzhey : « Qu'est-ce qui conduit Albert à penser qu'il ne peut y avoir de raison suffisante dans ce sens (sc. un fondement qui se fonde lui-même, ou une "vérité première" selon la conception d'Aristote) ? — Un argument du scepticisme, qui se supprime lui-même : à savoir, que fondamentalement tout peut être révoqué en doute. *Descartes* trouve le fondement inébranlable, le point archimédien de la connaissance, justement par le fait qu'il rejette (*wegzweifelt*) de manière radicale tout ce dont il peut douter, mais

⁷ Cf. Th. ADORNO u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 10. Aufl. Luchterhand, Darmstadt ; Neuwied, 1982, en part. l'art. de HABERMAS, « Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus », surtout aux pp. 252-254 ; cf aussi la réponse d'ALBERT, *op. cit.*, pp. 289-293.

⁸ Cf. W.D. JUST, « Kritischer Rationalismus und Theologie », in : *Zeitschrift für evangelische Ethik* 15 (1971), pp. 1-19, et surtout cet autre article : « Ebeling contra Albert — Albert contra Ebeling. Bemerkungen zu einer verunglückten und dennoch wichtigen Diskussion », in : *Zeitschrift für evangelische Ethik* 18 (1974), pp. 321-340.

⁹ Cf. H. HOLZHEY, « Metakritik des 'Kritischen Rationalismus'. Zum Problem der Zureichenden Begründung », in : G. Ebeling u.a., *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, Mohr, 1973, pp. 177-191.

¹⁰ Cf. G. KLEIN, « Ende des Vernehmens ? », article de la même *Festschrift*, aux pp. 203-218.

¹¹ Cf. Hans Küng et *l'existence de Dieu*, EXCURSUS II du présent travail : cf. aussi les paragraphes de *Dieu existe-t-il ?* où Küng se livre à une critique explicite de la base rationnelle insuffisante qu'il impute au rationalisme critique : *op. cit.*, A III 1, pp. 126—132, et la fin de E 1 2, pp. 510-512.

¹² Cf. H. HEMPELMANN, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal, Brockhaus, 1980, surtout pp. 220ss et 261ss.

gagne dans le doute le "Je" qui doute comme certitude indubitable »¹³.

Les arguments qu'on invoque contre les thèses albertiennes relatives au trilemme sont tous des reformulations de la vieille méditation cartésienne. Ils poursuivent simultanément un double but : réfuter le faillibilisme, et du même coup trouver ce fameux « fondement indubitable » permettant d'honorer le principe de raison suffisante.

C'est dans les travaux d'Apel et de Kuhlmann que l'on trouve l'argumentation la plus élaborée, voire la plus raffinée. Le dernier cité nous apprend à faire une distinction de principe entre « l'attitude théorique », qui est l'attitude courante dans laquelle on élabore et discute des hypothèses sur un domaine d'objets, et l'« attitude strictement réflexive », qui permet de prendre conscience par réflexion de l'identité entre l'objet de l'acte théorique et l'acte théorique lui-même.

Lorsqu'on argumente sur le « trilemme de Münchhausen » comme le fait le rationalisme critique, on se meut exclusivement à l'intérieur de l'attitude théorique, et la difficulté n'apparaît pas : on peut bien révoquer en doute la *totalité* des certitudes cognitives, en montrant qu'elles sont constituées d'assertions théoriques qu'il est toujours possible de remettre en cause : dans la foulée, le rationalisme critique pourra même ajouter : « La solution de ce problème (sc. celui du trilemme) est déjà elle-même un exemple de l'application de l'idée de l'examen critique qui entre en jeu à sa place (sc. à la place de la pensée classique). (...) Comme le maintien de ce principe (i.e. le principe de raison suffisante) conduit à une situation sans issue, (...) la proposition est faite de prendre congé de l'idée de fondement et de mettre à sa place l'idée de l'examen critique. (...) Cela signifie entre autres naturellement aussi que cette proposition elle-même ne peut pas être présentée comme la seule issue possible et donc être donnée pour sacro-sainte. Elle est présentée comme une alternative à la conception classique de la rationalité et *elle-même recommandée à l'examen critique* (selbst der kritischen Prüfung empfohlen : c'est nous qui soulignons) »¹⁴.

Selon Kuhlmann¹⁵, cet optimisme naïf se voit démasqué dès qu'on passe à l'« attitude strictement réflexive » : dès ce moment,

¹³ H. HOLZHEY, *op. cit.*, p. 187.

¹⁴ *TrP.*, p. 11.

¹⁵ Pour la nomenclature exacte des ouvrages, cf. bibliographie ci-après.

on se rend compte que l'argumentation, y compris et en particulier l'argumentation critique, se meut dans un cercle : 1) nous ne pouvons pas sensément — i.e. sans nous contredire nous-mêmes — contester les règles et présupposés de toute argumentation sensée ; 2) nous ne pouvons pas non plus les fonder sensément — i.e. sans pétition de principe — du moment qu'elles sont toujours déjà présupposées, et 3) nous ne pouvons pas décider de ne pas les reconnaître... sans les avoir déjà reconnus, au moins implicitement.

Pour ne pas laisser planer d'équivoque, Kuhlmann précise que les jugements 1) à 3) sont des jugements « synthétiques a priori ». Il ne s'agit pas de la mise en évidence d'une contradiction logique stricte, car dans ces jugements, on confronte la proposition p : « je mets en doute les règles de l'argumentation », avec elle-même, mais de telle sorte que p apparaît à deux niveaux différents, une fois dans son sens propositionnel p et une fois dans sa dimension performative au niveau de la méta-communication p' ; c'est l'attitude réflexive qui est seule habilitée à confronter ces deux niveaux et à conclure à une dissonance fondamentale entre p et p' . Il ne s'agit pas non plus dans les jugements 1 à 3 de la mise en évidence d'une erreur empirique : l'argumentation ne dépend pas de la question de savoir quelles sont les règles et présupposés que le contradicteur sceptique ou rationaliste critique qui veut tout mettre en doute reconnaît de fait. Kuhlmann assure que la validité des règles et présupposés en question est nécessairement impliquée par le fait que le contradicteur se risque dans le champ de la communication argumentative : elle est une conséquence transcendante nécessaire de l'acte de parole.

Aux termes de cette analyse, le faillibilisme conséquent est réputé se réfuter lui-même. S'il demeure valable dans le domaine des sciences empiriques et mathématiques, il est censé perdre sa validité en philosophie où la réflexion transcendante parvient à découvrir dans son dos un corps d'évidences irréfutables, dont on peut dire qu'elles se fondent elles-mêmes en ce sens qu'elles sont toujours déjà là, implicitement présentes au cœur de l'argumentation la plus sceptique ou la plus critique.

Albert a consacré tout un chapitre de son dernier livre, *die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, à la réfutation des thèses de la « pragmatique transcendante », en particulier dans sa version kuhlmannienne¹⁶.

¹⁶ Cf. H. ALBERT, *die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1982, chap. IV : « Münchhausen oder der Zauber der Reflexion », pp. 58-94.

Albert conteste le procédé même de la réflexion transcendantale et surtout les prétentions qui lui sont attachées. Il assimile ce procédé à un tour de prestidigitateur au cours duquel on extrait comme par enchantement d'un chapeau prétendument vide un lapin — qui, naturellement, y avait été subrepticement introduit auparavant. Convenablement formulée, l'objection s'énonce comme suit : soit un contradicteur sceptique quelconque qui s'applique à montrer que toute affirmation peut être mise en doute ; le tenant de la pragmatique transcendantale *insère* l'argumentation du sceptique dans un contexte qu'il a préalablement *fabriqué* et qui comprend un certain corps de règles prétendument abstraites par réflexion. Le sceptique n'est nullement *contraint* de reconnaître la validité de ce contexte et de ces règles. L'un et l'autre apparaissent donc comme une construction artificielle, comme un « fabricat » abusivement imputé à autrui, en d'autres termes comme un « falsificat ». En second lieu, Albert objecte que l'argumentation transcendantale, quand même on l'accepterait, dévoile tout au plus les limites de fonctionnement de notre cerveau dans les conditions culturelles de notre civilisation. Le fait qu'on ne sache pas raisonner en-dehors de certains présupposés n'implique pas encore que ces présupposés sont vrais et indubitables.

A en juger par le bref survol ci-dessus, on s'aperçoit que la problématique réflexive est chose fondamentalement déroutante. Les logiciens l'ont fort bien compris : sagement, ils évacuent du discours logique les paradoxes pouvant résulter de l'application d'une règle à elle-même, en distinguant strictement les niveaux logique et métalogue et en empêchant qu'ils soient mêlés dans un même calcul. Le sophisme du menteur est donc contestable, du point de vue de la logique formelle, non pas parce qu'il implique contradiction, mais parce qu'il résulte d'une confusion de niveaux.

L'attitude réflexive, qui confronte sans confondre les deux niveaux de l'argumentation, est-elle à même de nous faire faire un pas de plus ? J'en doute, déjà par le fait qu'elle se traduit par une argumentation... qui peut être retournée contre elle ! Cum grano salis, les tenants de la réflexion affirment en effet que le rationalisme critique ne peut pas soumettre à la critique les principes mêmes de l'examen critique, parce qu'il est contraint de les faire fonctionner, et donc de les reconnaître implicitement, dans le même temps qu'il les met en doute (pour plus de commodité, limitons-nous aux grosses pièces de l'organum logique : les principes d'identité et de contradiction, que pratiquement personne ne songe en effet à remettre en cause) : le rationalisme critique peut parfaitement rétor-

quer à ses adversaires qu'ils se rendent, eux, coupables d'un manque de réflexion lorsqu'ils réclament que le rationalisme critique, pour honorer sa prétention critique universelle, soumette à la critique les catégories indispensables au fonctionnement même de cette opération. Comme le dit Albert en réponse à Habermas, dans le décours de la discussion avec l'école de Francfort [il est question du « critère de révisibilité » mis en avant par W.W. Bartley et qui s'énonce ainsi : « tout ce qui est présupposé dans la situation où a lieu un test de révisibilité n'est pas soi-même révisible à l'intérieur de la situation » (what ever is presupposed by the argument — revisibility situation is not itself revisable within that situation)], « celui qui déclare (ce critère) inacceptable devrait en tout cas montrer comment on peut abandonner la logique et cependant faire usage d'arguments critiques »¹⁷. Autrement dit, les partisans de la réflexion transcendante sont eux-mêmes incapables de donner un sens dépourvu d'absurdité à leur objection fondamentale contre le rationalisme critique.

Au terme de cette analyse, j'avoue rester dans la plus extrême perplexité. L'argumentation réflexive tourne sur elle-même, et semble se perdre dans l'abstraction. Je dirai en conclusion :

1) La facilité avec laquelle Albert compte ridiculiser tous ceux qu'il déclare prisonniers du « trilemme de Münchhausen » me paraît abusive, comme est abusive la facilité avec laquelle les 'dogmatiques' prétendent mettre en évidence au cœur du rationalisme critique une contradiction interne du type de l'argument du menteur.

2) Pour sortir de ce jeu de miroirs de la réflexion, où l'on n'en finit pas de « se regarder en train de se regarder », je crois qu'il est indispensable de thématiser la sphère de la subjectivité. L'attitude sceptique tout comme l'attitude réflexive ou la « Lebensweise » rationaliste et critique sont des mises en forme de la subjectivité, et c'est sur ce terrain qu'il faut les laisser se mesurer. Pour cela, je renvoie le lecteur au corps du présent travail, cf. première partie, chap. II, point A, § 3 et troisième partie, chap. II, point B.

3) S'il est vrai, comme le remarque Holzhey¹⁸, que la question du fondement ultime de la connaissance et des « vérités qui se fondent elles-mêmes » demeure ouverte actuellement et ne peut en aucun cas être considérée comme scientifiquement ou philosophiquement liquidée, il est vrai également que le point de vue réflexif ne nous a pas encore fait accéder à une quelconque certitude indubitable.

¹⁷ Th. W. ADORNO u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt ; Neuwied, Luchterhand, 1982, p. 292.

¹⁸ Cf. H. HOLZHEY, *op. cit.*, p. 188.

BIBLIOGRAPHIE

Nous avons classé les ouvrages cités plus quelques autres qui ont servi à la rédaction du présent travail par catégories. Une telle classification n'échappe pas à un certain arbitraire ni à plusieurs chevauchements : on voudra bien ne pas y accorder un poids excessif.

TRAVAUX DU RATIONALISME CRITIQUE

ALBERT H., *Das Elend der Theologie*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1979 ; *Konstruktion und Kritik*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1972 ; *Plädoyer für Kritischen Rationalismus*, München, Piper, 1971 ; *Theologische Holzwege*, Tübingen, Mohr, 1973 ; *Transzendente Träumereien*, Hamburg, 1975 ; *Traktat über kritische Vernunft*, 2. Aufl., Tübingen, Mohr, 1969 ; *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, Mohr, 1978 ; *Die Wissenschaft und die Fehltbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1982.

BARTLEY W.-W., *The Retreat to Commitment*, New York, 1962.

POPPER K., *Das Elend des Historizismus*, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 1971 : trad. par H. Rousseau sous le titre *Misère de l'Historicisme*, Paris, Plon, 1956 ; *Die Logik der Forschung* (1934), 4. Aufl., Tübingen, Mohr, 1971 : même ouvrage en version anglaise, sous le titre *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959 : même ouvrage en traduction française sous le titre *La logique de la Découverte Scientifique*, Paris, Payot, 1973 ; *La Société ouverte et ses Ennemis*, trad. de l'angl. par J. Bernard et P. Monod, Paris, Seuil, 1979, 2 tomes : *Ueber die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien, einschliesslich jener, welche falsch sind*, Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung 1, München hg. v. G. Szecseny, (1963), 1964, pp. 271-279 ; *Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1979.

CONTRADICTEURS PHILOSOPHIQUES DU RATIONALISME CRITIQUE

- APEL K.-O., « Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendenten Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus' », in : Bernulf Kanitscheider (Hgb.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey*, Innsbruck, 1976, ss. 55-82.
- ADORNO Th. u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 10. Aufl., Luchterhand, Neuwied, Darmstadt, 1982.
- HABERMAS J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- KUHLMANN W., « Ethik der Kommunikation, in Apel u.a. *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien* (Reader zum Funkkolleg, Bd. 1), Frankfurt am Main, 1980, pp. 292-308 ; « Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich ? » in *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik* (Studienbegleitbrief 8), Weinheim/Basel, 1981, pp. 11-71 ; « Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, 1981, pp. 3-26.

CONTRADICTEURS THÉOLOGIQUES DU RATIONALISME CRITIQUE

- EBELING G., *Kritischer Rationalismus ?* Tübingen, Mohr, 1973.
- HEMPELMANN H., *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal, Brockhaus, 1980.
- HILBERATH B.—J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik*, Düsseldorf, Patmos, 1978.
- HOLZHEY H., « Metakritik des Kritischen Rationalismus. Zum Problem der zureichenden Begründung », in G. Ebeling u.a., *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, Mohr, 1973, pp. 177-191.
- JUST W.-D., « Kritischer Rationalismus und Theologie », in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 15 (1971), pp. 1-19 ; « Ebeling contra Albert — Albert contra Ebeling. Bemerkungen zu einer verunglückten und dennoch wichtigen Diskussion », in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 18 (1974), pp. 321-340.
- KLEIN G., « Ende des Vernehmens ? Hans Alberts Herausforderung an die Theologie » in *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, Mohr, 1973, pp. 203-218.
- PANNENBERG W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973 ; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- PEUKERT H., *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — fundamentale*

Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf, 1976.

SAUTER G. u.a., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien: Analysen; Entwürfe*, München, Kaiser, 1973.

SUCHLA P., *Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling*, Frankfurt/M; Bern, Peter Lang, 1982.

RÉFÉRENCES PHILOSOPHIQUES

ARISTOTE, *Organon IV, les seconds Analytiques*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

BACHELARD G., *Épistémologie. Textes choisis*, Paris, P.U.F., 1971.

BUEHLER P., etc *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982.

FEUERBACH L., *L'essence du christianisme*, trad. de l'alle. par J.-P. Osier, Paris, Maspero, 1968.

FOUCAULT M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences bumaines*, Paris, Gallimard, 1966.

HEIDEGGER M., *L'Être et le Temps*, trad. de l'alle. par R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.

HORKHEIMER M. et ADORNO Th.-W., *La dialectique de la Raison*, trad. de l'alle. par E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

KORKHEIMER M., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. de l'alle. par C. Maillard et S. Müller, Paris, Gallimard, 1974.

HORKHEIMER M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior*, Furche-Stundenbücher Nr. 97, 1970.

HUSSERL E., *Recherches logiques*, trad. de l'alle. par H. Elie, etc., Paris, PUF, 1969, tome premier.

KAMLAH W., *Der Mensch in der Profanität*, Stuttgart, Kohlhammer, 1949.

KANT E., *Critique de la Raison pure*, (1781), trad. de l'alle. par Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF; *Critique de la Raison pratique*, (1788), trad. de l'alle. par Picavet, Paris, PUF, 1949; « Idee de einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht » (1784), in *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hamburg, Meiner-Ausgabe, 1959; *La Religion dans les limites de la simple Raison*, (1793), trad. de l'alle. par J. Gibelin, 5^e éd., Paris, Vrin, 1972.

KAUFMANN W., *Der Glaube eines Ketzers*, München, 1965.

LEIBNIZ G.-W., *Monadologie*, (Philos. Bibl. 253), Hamburg, hg. v. H. Herig, 1956.

LEVY B.-H., *Le testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979.

MARX K., *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, éd. bilingue, Paris, Aubier, 1971.

- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- NIETZSCHE F., *L'Antéchrist*, traduit de l'allemand par D. Tassel, Paris, Union Générale d'Éditions 10/18, 1967.
- PASCAL B., *Pensées*, éd. Brunshicg, Paris, Garnier, 1961.
- PASCAL G., *Les grands textes de la philosophie classique, moderne et contemporaine*, Paris, Bordas, (1968) 1974.
- PLATON, *La République*, in *Œuvres complètes*, tomes I à V, Paris, Garnier.
- RUYER R., *La Gnose de Princeton*. Des savants à la recherche d'une religion, Paris, Payard, 1974.
- STUCKI P.-A., *Le Christianisme et l'Histoire d'après Kierkegaard*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1963 ; *Herméneutique et Dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1970 ; *La Vie spirituelle de l'Individu et le Langage doctrinal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1974 ; *Tolérance et Doctrine*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1973.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. par P. Klossowski, Paris, NRF, 1961.

RÉFÉRENCES THÉOLOGIQUES (EN GÉNÉRAL)

- BARTH K., *Credo*, traduit de l'allemand par P. et J. Jundt, Genève, Labor et Fides, 1969.
- BORNKAMM G., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
- BUEHLER P., *Kreuz und Eschatologie*. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluss an Luthers theologia crucis, Tübingen, Mohr, 1981.
- BURI F., *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, Bern-Tübingen, Paul Haupt-Katzmann, 1956.
- BULTMANN R., « Welchen Sinn hat es von Gott zu reden ? » et « Auferstehung von den Toten », in *Glauben und Verstehen* 1, 6. Aufl., Tübingen, Mohr, 1933 ; « Le Problème de la Théologie naturelle », in *Foi et Compréhension*, traduction française du recueil cité ci-dessus, traduit de l'allemand par A. Malet, Paris, Seuil, 1970, vol. 1 ; « Nouveau Testament et Mythologie », in *L'Interprétation du Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par O. Lafoucrière, Paris, Aubier Montaigne, 1955.
- CALVIN J., *Institution de la Religion chrétienne*, texte établi par la Société Calviniste de France sur la base du texte de l'édition française de 1560, Genève, Labor et Fides, 1967, Livre 1.
- DOLTO F., *L'Évangile au Risque de la Psychanalyse*, Paris, Delarge, 1977, t. II.
- EBELING G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München ; Hamburg, Siebenstern, 1964 ; *Wort und Glaube*, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 1967 ; *Wort und Glaube II*, Tübingen, Mohr, 1969.

- EBELING O. u.a., *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, Mohr, 1973.
- GOLLWITZER H., *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, 5. Aufl., München, 1968.
- KIERKEGAARD S., *Miettes philosophiques*, traduit du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, *Œuvres Complètes*, Paris, l'Orante, 1973, vol. 7 ; même ouvrage, traduit sous le même titre par P. Petit, Paris, Seuil, 1967 ; même ouvrage, traduit par K. Ferlov et J.-J. Gateau sous le titre *Riens Philosophiques*, Paris, Gallimard ; *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, traduit du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, *Œuvres Complètes*, Paris, l'Orante, 1977, vols 10 et 11 ; 4 articles de Faedrelandet (1845), traduit du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet, *Œuvres Complètes*, Paris, l'Orante, 1979, vol. 8, pp. 93-125.
- KUENG H., *Christsein*, München, Piper, 1974, traduit de l'alle. par H. Rochais et A. Metzger sous le titre *Être chrétien*, Paris, Seuil, 1978 ; *Existiert Gott ? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München, Piper, 1978 ; *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, trad. de l'alle. par J.-L. Schiegl et J. Walther, Paris, Seuil, 1981 ; *Ewiges Leben ?* München, Piper, 1982.
- LUTHER M., « Controverse de Heidelberg », traduit du latin par J. Bosc, in *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1957, tome I ; « Du serf Arbitre », traduit du latin par J. Carrère, in *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1958, tome V ; « Le grand Catéchisme », traduit de l'allemand par P. Jundt, in *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1962, tome VII.
- MOLTMANN J., *Theologie der Hoffnung Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 6. Aufl., München, 1966.
- SCHWEITZER A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 6. Aufl., Tübingen, Mohr, 1951.
- TILICH P., *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt/Berlin, 1961.
- ZAHRNT H., *Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott*, 2. Aufl., München, 1980.

NOUVEAU TESTAMENT (EXÉGÈSE)

- BONNARD P., *L'Évangile selon Matthieu*, (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1963), Genève, Labor et Fides, 1982.
- BULTMANN R., *Das Evangelium des Johannes*, (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 ; *Histoire de la Tradition synoptique, suivi du complément de 1971*, traduit de l'allemand par A. Malet, Paris, Seuil, 1973.
- CONZELMANN H., *Der erste Brief an die Korinther*, (KEK) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- GNILKA J., *Das Evangelium nach Markus* (EKK) (2 vol.), Zürich-Neukirchen-Vluyn, 1979.

- GRASS H., *Ostergeschichten und Osterberichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971.
- HARENBERG W., *Jesus und die Kirchen, Bibelkritik und Bekenntnis*, Stuttgart/Berlin, 1966.
- HENGEL M., « Mors turpissima Crucis, die Kreuzigung in der antiken Welt und die "Torheit" des "Wortes" vom Kreuz » in *Rechtfertigung, Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag*. Tübingen, Mohr, 1976 ; *La Crucifixion dans l'Antiquité et la Folie du Message de la Croix*, traduction de l'article précité revu et augmenté, traduit de l'allemand par A. Chazelle, Paris, Cerf, 1981.
- KÄSEMANN E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- KRETZ L., *Witz, Humor und Ironie bei Jesus*, Olten, Walter, 1982.
- MARXSEN W., Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem » in *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1966.
- SCHNEIDER G., *Das Evangelium nach Lukas*, Siebenstern/Taschenbuch, Würzburg, Gütersloh, 1977 (2 vol.).
- SCHULZ S., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD) 47, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972.
- SENF C., *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux & Niestlé, Paris, Neuchâtel, 1979.
- SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- WILCKENS U., *Auferstehung*, Stuttgart, Kreuz, 1978.

SCIENCES — SCIENCES HUMAINES

- AUSTIN J.-L., *Quand dire, c'est faire*, trad. de l'angl. par Gilles Lane, Paris, Seuil, 1970.
- BETTELHEIM B., *Le Cœur conscient*, traduit de l'américain par Laure Casseau, Paris, Laffont, 1972.
- EINSTEIN A., *Mein Weltbild*, Frankfurt an Main, Ullstein, 1980.
- FRANKL V., *La Psychothérapie et son Image de l'Homme*, traduit de l'allemand par J. Feisthauer, Paris, Centurion-Resma, 1970.
- GIRARD R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, rech. avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort, Paris, Grasset, 1978.
- KUHN T.-S., *The Structure of scientific Revolutions*, Chicago/London, 1962.
- THOM R., « La Science malgré tout... », in *Organum de l'Encyclopedia Universalis*, Paris, 1968, vol. 17.

- WATZLAWICK P., *Une logique de la Communication*, écr. en collaboration avec J. HELMICK-BEAVIN et D. JACKSON, trad. de l'américain par J. Morche, Paris, Seuil, 1972 ; *Changements. Paradoxes et psychothérapie*, écr. en collaboration avec J. WEAKLAND et R. FISCH, trad. de l'anglais par P. Furlan, Paris, Seuil, 1975 ; *Le Langage du Changement. Éléments de communication thérapeutique*, trad. de l'américain par J. Wiener-Renucci, Paris, Seuil, 1980 ; *La Réalité de la Réalité. Confusion, désinformation, communication*, trad. de l'américain par E. Roskis, Paris, Seuil, 1978.
- WEBER M., *Wissenschaft als Beruf, in Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. Aufl., Tübingen, 1951.

RÉFÉRENCES LITTÉRAIRES

- BAUDELAIRE C., *Les Fleurs du Mal, in Œuvres Complètes*, la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961.
- BRECHT B., *Sainte Jeanne des Abattoirs*, trad. de l'allemand par G. Badia, Paris, l'Arche, 1961.
- DOSTOËVSKI F., *Les Frères Karamazov*, trad. du russe par H. Mongault, Paris, Gallimard, 1962.
- DUERRENMATT F., *Griechen sucht Griechen*, Frankfurt/M, Berlin, Ullstein, 1969.
- GIRAUDOUX J., *L'Apollon de Bellac*, Paris, Grasset, 1947.
- MALAPARTE C., *Kaputt*, traduit de l'italien par J. Bertrand, Livre de Poche, Paris, Denoël, 1946.
- SARTRE J.-P., *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, 1951.
- ZINOVIEV A., *L'Avenir Radieux*, trad. du russe par W. Berelovitch, Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	5
LISTE DES ABRÉVIATIONS DES OUVRAGES CITÉS.....	11
INTRODUCTION.....	13
PREMIÈRE PARTIE : LE PROFIL DU RATIONALISME CRITIQUE ET SA POINTE POLÉMIQUE.....	19
CHAPITRE I : LE RATIONALISME CRITIQUE : UNE THÉORIE ORIGINALE DE LA CONNAISSANCE.....	21
Point A. <i>Le problème du fondement : un problème mal posé par la théorie classique de la connaissance..</i>	21
Point B. <i>Position correcte et solution du problème de la théorie classique de la connaissance.....</i>	26
CHAPITRE II : LA PORTÉE DU RATIONALISME CRI- TIQUE.....	31
Point A. <i>La question de la portée du rationalisme cri- tique.....</i>	31
1. Hypothèse maximaliste.....	32
2. Hypothèse minimaliste.....	33
3. Hypothèse oscillatoire.....	33
	321

Point B. <i>Domaines revendiqués par le rationalisme critique</i>	34
1. Le domaine de l'éthique.....	34
2. Le domaine de la critique des idéologies.....	35
3. Le domaine de la compréhension.....	36
4. Le domaine de la politique.....	38
CHAPITRE III : L'AGRESSION DU RATIONALISME CRITIQUE ALBERTIEN CONTRE LA THÉOLOGIE	41
Point A. <i>Critique du « séparatisme » théorique en théologie</i>	42
Point B. <i>Le programme bultmannien de la démythologisation à titre d'exemple</i>	43
Point C. <i>Le problème de l'existence de Dieu</i>	45
Point D. <i>Le problème de la résurrection</i>	48
DEUXIÈME PARTIE : ALBERT/EBELING : FORTUNES ET INFORTUNES D'UNE CONTROVERSE	51
CHAPITRE I : PRÉFACE ET INTRODUCTION	53
1. Le point de vue d'Ebeling.....	53
2. Le point de vue d'Albert.....	55
CHAPITRE II : MANIÈRE DE LA CRITIQUE DÉPOURVU D'OBJECTIVITÉ ?	59
1. Le point de vue d'Ebeling.....	59
2. Le point de vue d'Albert.....	61
CHAPITRE III : PRÉSUPPOSÉS NON SOUMIS A L'EXAMEN	65
Point A. <i>La question du fondement du rationalisme critique</i>	65
1. Le point de vue d'Ebeling.....	65
2. Le point de vue d'Albert.....	66

Point B.	La question de l'auto-délimitation du rationalisme critique.....	68
1.	Le point de vue d'Ebeling.....	68
2.	Le point de vue d'Albert.....	71
Point C.	<i>Le problème de la confiance en soi (Zuversicht) du rationalisme critique.....</i>	74
1.	Le point de vue d'Ebeling.....	74
2.	Le point de vue d'Albert.....	76

CHAPITRE IV : LA « CÉCITÉ PARTIELLE DU RATIONALISME CRITIQUE FACE A LA RÉALITÉ »..... 79

Point A.	<i>Une compréhension étroitement moniste de la réalité.....</i>	79
1.	Le point de vue d'Ebeling.....	79
2.	Le point de vue d'Albert.....	82
Point B.	<i>Nature et histoire.....</i>	85
1.	Le point de vue d'Ebeling.....	85
2.	Le point de vue d'Albert.....	88
Point BB.	<i>(Thèse 65) La question de Dieu.....</i>	91
1.	Le point de vue d'Ebeling.....	91
2.	Le point de vue d'Albert.....	93
Point C.	<i>L'être humain.....</i>	95
1.	Le point de vue d'Ebeling.....	95
2.	Le point de vue d'Albert.....	96
	<i>Conclusion : Les raisons de l'échec de la controverse de Sindlingen.....</i>	97

TROISIÈME PARTIE : LES FONDEMENTS RATIONNELS D'UN DIALOGUE INTERDOCTRINAL..... 101

CHAPITRE I : LE PROBLÈME DE LA SUBJECTIVITÉ : SUBJECTIVITÉ ET VÉRITÉ..... 103

Point A.	<i>Le point de départ naïf de la question.....</i>	103
----------	--	-----

Point B.	<i>L'idée de la vérité et ses subdivisions.....</i>	107
1.	La vérité objective.....	107
2.	La vérité subjective.....	109
3.	La vérité au sujet de ces vérités.....	116
Point C.	<i>L'examen objectif des questions subjectives.....</i>	122
1.	Le principe de réalisabilité.....	123
2.	Le principe de congruence.....	125
3.	Le principe de compatibilité.....	126
4.	Le principe de compétence.....	127
CHAPITRE II : LE LANGAGE DOCTRINAL ET L'EXAMEN CRITIQUE SUBJECTIF QUI S'Y APPLIQUE....		131
Point A.	<i>Existence d'un moyen de contrôle.....</i>	131
Point B.	<i>Nécessité de la communication indirecte.....</i>	133
Point C.	<i>La loi du comique et les possibilités de falsification qui en découlent.....</i>	137
1.	Le comique en général.....	137
2.	L'ironie.....	144
3.	L'humour.....	146
Point D.	<i>Profilier une doctrine sous la forme d'une hypothèse falsifiable.....</i>	148
Conclusion.....		152
QUATRIÈME PARTIE : DEUX AFFIRMATIONS CHRÉTIENNES MISES A L'ÉPREUVE.....		155
SECTION I : LA QUESTION DE DIEU.....		157
CHAPITRE I : VALEUR SUBJECTIVE DE LA QUESTION DE DIEU.....		157
Point A.	<i>Formulation de l'hypothèse Dieu.....</i>	157
1.	L'idée chrétienne de Dieu : une idée polémique.....	158

a) Dans l'Ancien Testament.....	159
b) Dans le Nouveau Testament.....	159
c) Dans la tradition doctrinale de l'Eglise.....	160
2. Notre compréhension naturelle de la notion de Dieu et le sens de la polémique chrétienne.....	161
3. La simple idée de l'existence de Dieu, ou : le religieux A...	164
4. L'idée chrétienne de l'existence de Dieu, ou : le religieux B.....	168
Point B. <i>Le choc en retour de cette hypothèse sur le rationalisme critique</i>	173
CHAPITRE II : LA FOI CHRÉTIENNE DEVANT LE FORUM DE LA RAISON CRITIQUE : LA QUESTION OBJECTIVE	179
Point A. <i>Position du problème</i>	179
Point B. <i>Éléments plaidant pour la relevance objective de l'hypothèse Dieu</i>	181
1. Le domaine de la connaissance.....	181
2. Le domaine de l'éthique, du droit et de la politique.....	188
a) Notre point de départ chez Albert.....	188
b) Une lacune : la problématique spirituelle de la liberté...	194
c) A la recherche d'une communication régénératrice.....	196
d) La liberté en tant que droit naturel.....	199
e) L'hypothèse chrétienne et son apport.....	203
Point C. <i>Lieux-tests de l'hypothèse chrétienne de Dieu</i>	209
1. Dans le domaine de la connaissance.....	211
2. Dans le domaine de l'éthique, du droit et de la politique...	216
a) La question éthique.....	217
b) La question du droit.....	220
c) La question politique.....	222
d) Note sur les points a, b, c : le problème des critères.....	225
SECTION II : LA QUESTION DE LA RÉSURRECTION DE JÉSUS	227

CHAPITRE III : L'EXAMEN HISTORICO-CRITIQUE DE LA QUESTION.....	227
Point A. <i>La compétence de la recherche historico-critique</i>	228
1. La question de principe.....	228
2. L'« énigme » de la naissance de la foi pascalle.....	232
Point B. <i>Les grandes lignes du donné néotestamentaire sur la résurrection de Jésus</i>	233
1. Le cadavre de Jésus a-t-il été réanimé ?.....	233
2. Le Seigneur vivant s'est-il manifesté ?.....	238
a) Le donné kérygmatic.....	239
b) Le donné narratif.....	240
c) Conclusion.....	243
CHAPITRE IV : LA FOI PASCALE DOIT-ELLE ET PEUT-ELLE ÊTRE FONDÉE ?.....	247
Point A. <i>L'hypothèse d'un fondement historique de la foi</i>	247
1. La question du Jésus historique.....	247
2. Valeur idéologique du message pascal à l'épreuve de l'enquête historique.....	254
3. Réponse à l'argumentation d'Albert.....	262
Point B. <i>Le kérygme peut-il se légitimer lui-même ?</i>	264
1. Une vérité qui se pose de manière impudente.....	264
2. Eschatologie divine et eschatologie humaine de la vérité....	266
3. Eschatologie et critique.....	268
CONCLUSION.....	271
EXCURSUS I <i>Karl. R. Popper et H. Albert</i>	281
EXCURSUS II <i>H. Küng et l'existence de Dieu</i>	295
EXCURSUS III <i>Le trilemme dit « de Münchhausen » et le problème du fondement</i>	305
BIBLIOGRAPHIE.....	313

NOUVELLES COLLECTIONS THÉOLOGIQUES

Publiées sous la direction de Jean-Marc CHAPPUIS, avec la collaboration de Jean BAUBÉROT, Marc FAESSLER, Éric FUCHS, Pierre GISEL, Robert MARTIN-ACHARD, Daniel MARGUERAT, Serge MOLLA, Denis MÜLLER, Christos YANNARAS et Jean ZUMSTEIN.

- François CHIRPAZ, *L'homme dans son histoire* (Rousseau).
Elisabeth LABROUSSE, « Une foi, une loi, un roi ? ».
André ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle*.
Collectif, *Les nouveaux clercs*.
Jean BAUBÉROT, *Le retour des Huguenots*.
ITINERIS, *Itinéraires socialistes chrétiens*.
Jean-Marc CHAPPUIS, *La figure du pasteur*.
Robert MARTIN-ACHARD, *Amos*.
Christian DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*.
W.-A. VISSER'T HOOFT, *La paternité de Dieu*.
Emmanuel LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*.
Fawzia AL ASHMAWI, *La femme et l'Égypte moderne*.
Collectif, *Le canon de l'Ancien Testament*.
Hubert BOST, *Babel. Du texte au symbole*.
Christophe SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*.
Claus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*.
Christos YANNARAS, *La liberté de la morale*.
Olivier CLÉMENT, *Orient-Occident*.
Archimandrite SOPHRONY, *Voir Dieu tel qu'il est*.
Jean ANDERFUHREN, *A l'ombre du doute, la foi*.
F. et A. DUMAS, *L'amour et la mort au cinéma*.
François VOUGA, *Résonances théologiques de la musique*.
Raphaël AUBERT, *L'absolu et la métamorphose* (Malraux).
Jean-Marc CHAPPUIS, *Histoire fantastique de William Balomey, dernier pasteur chrétien*.
Dietrich BONHOEFFER, *Le prix de la grâce*.
E. FUCHS et P. ASTUCKI, *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*.
Jean ANSALDI, *Éthique et sanctification*.

Achévé d'imprimer
par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau



N° d'imprimeur : 6080
Dépôt légal : novembre 1988
Imprimé en France