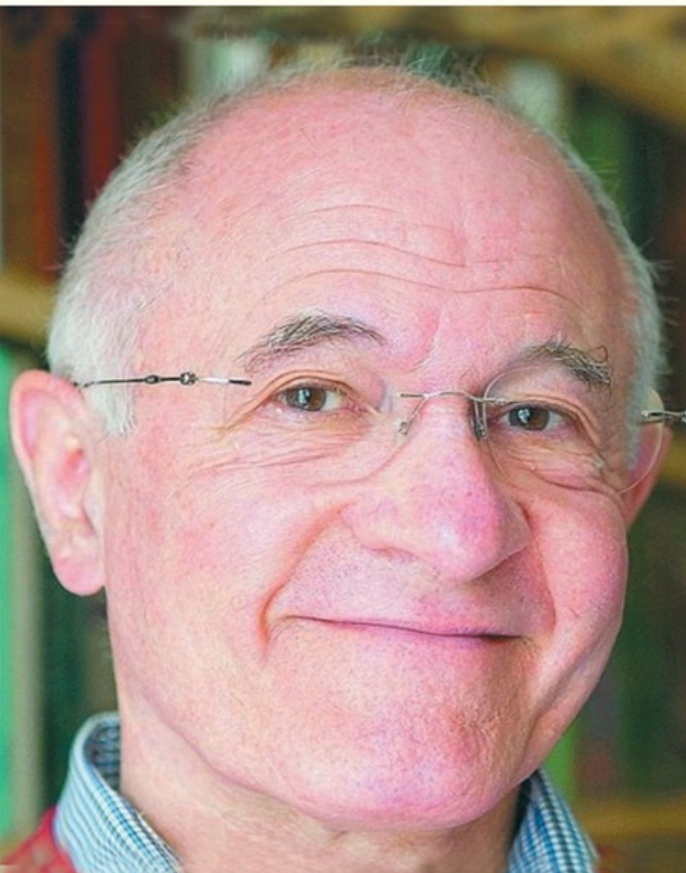


Rémi
Brague

Où va
l'histoire ?

Entretiens
avec Giulio Brottini



**RÉMI
BRAGUE**

forum
SALVATOR

Rémi Brague

Où va l'histoire ?

Entretiens avec Giulio Brotti

Traduit de l'italien par Philippe Charpentier de Beauvillé

C'est peu dire que notre époque se caractérise par un sentiment de lassitude et de scepticisme à l'égard de l'histoire humaine : on considère même comme naïve la tentative d'y retrouver des lueurs de sens ou des raisons d'espérer. Dans cet entretien avec Giulio Brotti, Rémi Brague se livre à un examen sans concession de cette attitude, contestant avec force bien des stéréotypes sur la relation que nous autres postmodernes entretenons avec nos racines. Les considérations philosophiques sont étroitement liées ici aux questions les plus concrètes, de dramatique actualité, comme celles de la coexistence entre les grandes religions, de la possibilité d'un dialogue avec l'islam, de la « vocation » de l'Europe, de l'avenir des biotechnologies et de la tentation – qui s'insinue dans la culture de notre temps – d'« en finir avec l'homme », au nom d'un idéal de perfection mortifère.

Ce livre est aussi l'occasion pour Rémi Brague de revenir sur son parcours intellectuel, lui qui se définit volontiers comme « modérément moderne », selon l'expression d'une de ses publications récentes.

Né en 1947, Rémi Brague est professeur émérite de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Titulaire de la chaire Romano Guardini à l'Université Ludwig-Maximilian de Munich de 2002 à 2012, il a reçu le prix Ratzinger en 2012. Il est notamment l'auteur de Europe, la voie romaine (Criterion, 1992), Qui est le Dieu des chrétiens? (Salvator, 2011); Les ancres dans le ciel (Seuil, 2011), Modérément moderne (Flammarion, 2014) et Le règne de l'homme (Gallimard, 2015). C'est l'un des fondateurs de la revue Communio.

Né en 1963, Giulio Brotti est docteur en philosophie, professeur de lycée et journaliste. Il a dirigé pour les Éditions La Scuola La science et Dieu, de Michael Heller (2012), et Être des personnes, de Robert Spaemann (2013).

Couverture : Isabelle de Senlhes

f o r u m
SALVATOR

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

réduit au rôle de Cendrillon : souvent, dans les programmes, on saute directement des philosophies de l'âge hellénistique à l'étude de Bacon, Galilée et Descartes.

Cette négligence de la philosophie médiévale est encore plus nette en France. Lorsque l'enseignement philosophique fut organisé dans les établissements d'État, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la vision dominante du monde était celle du positivisme. Le Moyen Âge avait été un âge religieux, or la religion était comprise comme relevant de l'affectif, en tout cas de l'irrationnel. Qu'il y ait eu une philosophie médiévale, et pas seulement une théologie, ce n'était guère pensable. Dans l'enseignement secondaire, Aristote était considéré comme suspect, en tant qu'auteur de référence de la scolastique, et Plotin l'était comme mystique. On sautait donc, et on continue à sauter allègrement de Platon à Descartes – lequel a, en outre, l'avantage d'avoir été français.

Étienne Gilson (†1978) est parvenu à faire entrer l'enseignement de la philosophie médiévale à la Sorbonne en 1921, mais, dès 1932, il fut élu au Collège de France, établissement certes suprêmement prestigieux, mais où l'on ne forme pas d'étudiants. Cette nomination avait donc été une façon de l'enfermer dans une cage dorée, un peu comme on l'avait fait, avant lui, pour Bergson. À vrai dire, depuis lors, des progrès ont été faits en France, et les thèses de philosophie médiévale se multiplient. Les chaires suivent, un peu timidement encore. Quant à moi, il se trouve que le poste que j'ai obtenu (qui était libellé, plutôt bizarrement, « philosophie de langue arabe », alors qu'on a l'habitude de dire « philosophie anglaise » ou « philosophie allemande », et non pas « de langue anglaise, ou allemande »...) m'a obligé à m'occuper de penseurs ayant vécu pendant la période que nous appelons médiévale, alors que

l'historiographie islamique découpe les époques d'une autre façon.

Ce qui me semble important, c'est de rétablir le sens de l'articulation entre le Moyen Âge et les Temps modernes. J'emploie ce mot d'« articulation » à dessein, afin de rendre compte de la continuité, sans ignorer les ruptures. On a trop souvent tendance à accentuer l'un ou l'autre aspect, alors qu'il faut les considérer ensemble. D'un côté, il y a une continuité excessive et devenue répétitive qui, devant de nouveaux problèmes, a rendu nécessaire la recherche de solutions inédites. D'un autre côté, une rupture n'est jamais un départ absolu, à partir de zéro, quoiqu'il appartienne à la propagande de la modernité de vouloir le faire croire, et même de vouloir se le faire croire à elle-même. Une rupture est toujours une protestation contre ce qui précède, et elle se moule donc sur la réalité qu'elle attaque, au point de former un couple de « sœurs ennemies » entre elles.

En réalité, les grands historiens se soustraient à ces deux façons de voir unilatérales. Par exemple, Gilson a rappelé l'importance de l'héritage de la scolastique pour Descartes. Mais il a également su adopter une vision dégrisée de la rupture qu'a représentée la Renaissance :

La différence entre la Renaissance et le Moyen Âge n'est pas une différence par excès, mais par défaut. La Renaissance, telle qu'on la décrit, n'est pas le Moyen Âge *plus* l'homme, mais le Moyen Âge *moins* Dieu, et la tragédie, c'est qu'en perdant Dieu, la Renaissance allait perdre l'homme lui-même ; mais ce serait une autre et longue histoire à raconter⁶.

On remarquera qu'il s'agit ici de la Renaissance « *telle qu'on*

la décrit » : Gilson prend par là ses distances vis-à-vis de toute une historiographie qui voudrait voir dans la Renaissance les prodromes de l'athéisme moderne.

Je ne sais pas si votre cas constitue une heureuse exception, au niveau européen : j'entends par là que je ne connais pas beaucoup d'autres auteurs, en dehors de vous, qui allient une compétence philosophique et une connaissance de première main des textes des traditions chrétienne, juive et musulmane. Surtout en ce qui concerne la philosophie musulmane médiévale, comment vous est venu cet intérêt ? Et qu'a comporté cette étude, du point de vue linguistique et de la nécessité – je crois – de réaliser une Horizontverschmelzung (une « fusion d'horizons, au sens de Gadamer) avec une idée du monde différente ?

Je suis venu à la philosophie arabe indirectement. Au début de mon intérêt pour la philosophie grecque, j'avais beaucoup lu Leo Strauss (†1973), et je voulais comprendre d'où il avait tiré sa méthode de décryptage de l'enseignement ésotérique – réel ou supposé – des penseurs grecs classiques, comme Platon et Aristote, ou injustement méconnus et que lui a tirés d'un semi-oubli un peu condescendant, comme Xénophon, ou encore chez lesquels on ne songerait pas – à tort – à chercher un enseignement philosophique, comme Aristophane. J'ai vite compris – ce qui est d'ailleurs évident – que Strauss avait forgé sa méthode pour comprendre Maïmonide, dans les années 1930. À partir des années 1980, j'ai donc suivi les cours du rabbin Charles Touati (†2003) à l'École pratique des hautes études, section des Sciences religieuses, pour rafraîchir et élargir le peu d'hébreu que j'avais déjà appris à partir de mes 20 ans pour lire

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

naturelle », pas seulement dans son contenu (comme l'est toute culture), mais aussi dans sa forme.

À plusieurs reprises, vous avez affirmé que le monde décrit objectivement par la science moderne ne se révèle guère plus « intéressant » d'un point de vue anthropologique. Je pense qu'il vaudrait la peine de revenir sur le sens que vous donnez à cet adjectif, « intéressant », pour éviter des objections et accusations faciles (comme celles de vous abandonner à des nostalgies rétrogrades, d'être hostile à l'entreprise scientifique...).

Effectivement, des lecteurs frileux – ou simplement stupides – pourraient me reprocher d'attaquer la science, qu'ils considèrent comme une idole. Évidemment, telle n'est pas du tout mon intention. Mon texte le plus clair sur ce sujet figure dans un recueil d'articles sur le Moyen Âge²⁵. Dans ces pages, je distingue, de fait, trois acceptions du mot « intéressant » : ce qui rapporte, ce qui fascine, et enfin ce qui, au sens étymologique, nous intéresse, c'est-à-dire ce dans quoi nous sommes partie prenante, ce par quoi il nous faut passer pour parvenir à nous-mêmes. Les sciences sont intéressantes dans le premier et le second sens, mais non pas dans le troisième. Elles ne nous apprennent rien sur ce que nous sommes. Les œuvres littéraires parviennent rarement à le faire, et même seulement dans leurs sommets. Une comédie de boulevard peut être amusante au point de nous faire oublier nos préoccupations, mais seule une grande tragédie comme *Œdipe roi* ou une grande comédie comme *Le Misanthrope* nous fera entrevoir l'abîme de notre propre cœur.

Pour comprendre le sens de mon discours, il faut prendre au

sens strict le pronom de la première personne du singulier : les sciences ou les textes ne nous apprennent rien sur ce qui, en chacun de nous, dit « je ». Or ce qui dit « je » est d'abord ce qui dit aussi « je dois », ce qui se sent tenu d'accomplir un devoir. Donc, il a besoin qu'on l'aide à prendre des décisions sur le bien qu'il est tenu de choisir et sur le mal qu'il doit éviter. Là-dessus, les sciences ne nous disent rien. Pas plus, d'ailleurs, que ne le fait aucun savoir, de quelque nature qu'il soit, même un savoir « littéraire », historique ou artistique. Les sciences et les autres formes de savoir peuvent certainement nous apprendre beaucoup de choses sur notre corps, sur notre psychologie, sur les liens sociaux auxquels nous sommes soumis, sur les événements du passé, etc. Mais aucun savoir ne peut nous dire ce que nous devons faire. Dans l'action morale, en dernière analyse, n'importe quel savoir nous laisse tomber, nous laisse tout nus devant la décision que nous devons prendre par nous-mêmes, en tel instant qui ne se représentera plus jamais. Vieille constatation, sur laquelle Aristote s'était déjà arrêté²⁶. On se trouve là dans une situation désagréable, angoissante. Il n'y a rien de surprenant à ce que nous multiplions les ruses pour y échapper.

Le monde, en revanche, que s'imaginaient les penseurs de l'Antiquité et du Moyen Âge était « intéressant » au sens où il fournissait aux êtres humains une aide pour épanouir leur humanité, un modèle à l'action morale ou, au moins, une garantie que cette action avait un sens. Dans mon livre, *La sagesse du monde*, je cite un texte de Sénèque qui affirme admirablement tout cela. D'après lui, l'âme est vouée à la contemplation des espaces célestes...

... dans le charme qu'ont pour elle les choses divines, elle trouve une preuve de sa propre divinité. Elle y prend donc

l'intérêt qu'on a, non pas pour ce qui est étranger, mais pour ce qui est sien [*nec ut alienis, sed ut suis interest*]. [...] Spectatrice passionnée [*curiosus*], elle scrute et cherche chaque chose. Et pourquoi ne le ferait-elle pas ? Elle sait bien que tout cela la concerne directement [*scit illa ad se pertinere*]²⁷.

À l'opposé, le monde tel que décrit par les sciences modernes est totalement inhumain, ou, mieux, « a-humain ». Certaines des photos de galaxies ou de micro-organismes nous révèlent une beauté à couper le souffle, mais, parmi toutes ces merveilles, il n'en est pas une qui nous concerne vraiment...

Se livrer à une science, s'en occuper avec probité, accepter de voir et de décrire la réalité telle qu'elle est, savoir risquer une hypothèse, puis l'abandonner lorsque l'expérience refuse de la corroborer, voilà qui peut nous aider à acquérir certaines vertus morales, à supposer que l'activité scientifique n'en suppose pas plutôt l'existence préalable. En l'occurrence, tout cela favorise l'audace d'imaginer en même temps que le courage intellectuel, sans parler bien sûr de l'espèce positive de la curiosité. Mais, d'une part, ces qualités sont favorisées aussi par d'autres activités, la musique, par exemple. Et d'autre part, il faut distinguer la *pratique* de la science et le *savoir* qu'elle apporte. C'est la première qui est formatrice, le second ne l'étant en revanche nullement.

À propos du déclin de l'ancienne conception « harmonique » du cosmos : peut-être le christianisme a-t-il justement contribué à en miner les présupposés, en introduisant l'idée d'une évolution temporelle de l'univers ? L'idée que toute la création soit en attente d'un accomplissement et gémissse donc « dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

CHAPITRE II

DES TANGENTES AU CERCLE : LES RELIGIONS DANS LE TEMPS

Giulio Brotti : *Si l'expérience du temps est, pour ainsi dire, un « transcendantal » – ou un « existential », selon le lexique de Heidegger –, il semble pourtant que toutes les cultures humaines ne vivent pas historiquement. Peut-on dire, par exemple, que le temps du mythe est anhistorique ? À propos des événements dont les anciens dieux païens avaient été les protagonistes, le néoplatonicien Saloustios écrivait que « ces choses ne sont jamais arrivées, mais qu'elles existent toujours¹ ».*

Rémi Brague : Le petit livre de Saloustios est très intéressant. Ce résumé d'un néoplatonisme populaire fut rédigé pour servir de catéchisme au paganisme « revu et corrigé » que l'empereur Julien, dit l'Apostat, voulait opposer au christianisme. La phrase que vous citez met, en tout cas, le doigt sur un trait fondamental du christianisme lui-même, à savoir qu'il repose sur des faits historiques. Un Français du nom de Paul-Louis Couchoud (†1959), médecin qui niait l'existence historique de Jésus, aurait dit qu'il acceptait tout le Credo, sauf les mots « sous Ponce Pilate ». En portugais et en italien, du reste, on utilise l'expression « arriver comme / avoir affaire à Pilate dans le Credo » pour désigner la survenue d'un événement inattendu, contingent dans un certain contexte. En effet, un Dieu qui meurt et ressuscite pourrait être un mythe et, chez différents

peuples, on raconte des événements de ce genre. Mais, dans ceux-ci, tout est censé se passer dans un temps qui n'est pas le nôtre. On ne peut pas dire si c'est avant ou après la guerre du Péloponnèse que Zeus a fécondé Lédä.

Rien de tel, au contraire, dans les Évangiles. Ce qui y est remarquable, ce n'est pas tellement ce qu'ils racontent, à savoir des événements certes inhabituels, mais pour lesquels on peut arriver à trouver des parallèles (un être divin né de façon surnaturelle, qui meurt et ressuscite, etc.). Toute une école d'histoire des religions s'échine à en fournir. Mais, à ce niveau, on passe à côté de l'essentiel : les Évangiles donnent des dates, l'histoire qu'ils racontent se situe dans le même cadre chronologique que l'histoire profane. Regardons les deux premiers versets du chapitre 3 de *l'Évangile selon saint Luc*, qui fournissent des indications précises sur les régions qui divisaient la Palestine au temps de Jésus et leurs souverains respectifs :

C'était la quinzième année du règne de l'empereur Tibère. Ponce Pilate était gouverneur de Judée, Hérode était tétrarque de la province de Galilée, son frère Philippe de la province d'Iturée et de Trachonitide, et Lysanias avait en charge l'Abilène. Anne et Caïphe étaient grands prêtres cette année-là, lorsque la parole de Dieu fut adressée à Jean fils de Zacharie dans le désert.

On perçoit le souci de donner aux événements racontés une date précise, en faisant se recouper plusieurs chronologies. Dire qu'un mythe « est vrai », cela ne coûte rien, si l'on entend par là qu'il révèle quelque chose de *profond* sur la condition humaine. Car, d'une part, c'est ce que fait tout mythe, et, d'autre part, nous restons par là des spectateurs extérieurs aux événements.

C. S. Lewis a magnifiquement exprimé la différence avec la révélation chrétienne, en parlant, à propos des récits évangéliques, d'un « mythe devenu fait² ». Son expression, au fond, ne fait que transposer dans le registre littéraire la formule plus théologique du « Verbe fait chair ». Les récits sur le Christ dans les Évangiles canoniques gardent toute la richesse des mythes, mais ils sont, en même temps, des comptes-rendus très factuels d'événements très humbles, voire ignobles comme une crucifixion.

Nous avons déjà effleuré quelques théories sur l'origine de la dimension religieuse. Cette composante de l'expérience humaine exerce, de toute évidence, une influence décisive sur les façons dont les différents groupes humains se représentent le temps et l'histoire. Comment justement le rapport de l'homme au temps change-t-il dans le judaïsme (du Temple d'abord, rabbinique ensuite), dans le christianisme et dans l'islam ?

En un certain sens, toutes ces religions, sans exception, sont des manières de neutraliser le temps. Mais elles le sont de manières différentes. Pour le judaïsme, la pratique minutieuse des commandements, l'application scrupuleuse de la Torah, permet de vivre l'éternité dans le temps quotidien. Franz Rosenzweig a écrit de très belles pages sur ce thème. Par exemple :

La semaine est davantage qu'une loi de la culture posée par Dieu : elle est parabole terrestre de l'éternel ; comme loi du culte posée par l'homme, elle attire l'éternel dans « l'aujourd'hui » pas seulement sous mode de parabole, mais

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

circonstances ont très bien pu être fabriqués de toutes pièces pour éclairer quelque texte obscur. On rencontre un phénomène analogue dans les biographies de certains troubadours, qui, la plupart du temps, reposent uniquement sur certains détails de leurs poèmes. Le meilleur exemple est celui de Jaufré Rudel (†1148) : l'histoire romantique de son « amour de loin » pour la princesse de Tripoli ne repose que sur ses poèmes, naïvement pris au pied de la lettre²².

Le Coran raconte *des histoires*, celles des prophètes antérieurs à Mahomet, empruntées à la Bible ou aux légendes arabes, mais il ne raconte pas *une histoire*, comme le fait la Bible. Toutes ces histoires se ressemblent d'ailleurs beaucoup, puisqu'elles sont censées montrer comment le sort de Mahomet était préfiguré par des personnages du passé, dont certains sont d'ailleurs inconnus des traditions bibliques et qui venaient sans doute de légendes locales. Du reste, le Coran, à lui seul, ne fournit pas d'indications sur l'ordre chronologique des personnages qu'il introduit : dans ses pages, rien ne nous dit si Abraham a vécu avant ou après Noé, avant ou après Moïse. D'où l'erreur bien connue sur une « Marie » qui serait à la fois mère de Jésus et « sœur d'Aaron » (XIX, 28), dont les commentateurs essaient de se tirer par divers subterfuges.

J'ai eu l'occasion – pas très souvent, en réalité – de discuter publiquement avec des musulmans un peu connus en France, et dont je ne sais pas s'ils représentent plus qu'eux-mêmes. J'ai à l'esprit quatre ou cinq personnes, leurs noms n'ayant ici pas d'importance. J'ai parfois essayé de prolonger nos entretiens en leur demandant, après leur avoir donné mon adresse électronique, de m'envoyer des précisions sur tel ou tel point que nous avions discuté. Je n'ai jamais eu de réponse. J'en suis à me demander si un dialogue les intéresse vraiment, lorsqu'il se

passé loin des médias.

Je reviens encore à la formule « religions révélées », qui permet (peut-être) d'éviter les équivoques liées aux expressions « religions monothéistes » ou « religions du Livre ». Et alors, quelles variations différentes prend la mémoire du passé dans les trois grandes religions révélées ? Vous avez déjà effleuré la question en référence à l'islam, mais qu'en est-il du judaïsme ? Il me semble comprendre qu'après la destruction du Second Temple de Jérusalem, le judaïsme rabbinique a fondé le rapport à ses racines sur le primat de la Torah : cette dernière fut amenée au tout premier plan, occupant peut-être même la place centrale qui, auparavant, revenait justement au Temple, comme point de référence du « culte national » d'Israël. Chez les penseurs juifs modernes, par exemple, comment s'exprime ce principe identitaire de la « fidélité à la Loi » ?

Parler de « religions révélées » ne permet pas d'avancer beaucoup plus vers la clarté que les deux expressions devenues des scies que vous citez, et auxquelles il faudrait également ajouter une troisième, celle des « religions d'Abraham ». Toutes ces expressions créent de la confusion et donnent l'illusion d'une proximité qui n'existe pas. Quant aux « religions révélées », il ne suffit pas d'opposer leur prétention d'une autorité divine aux sagesse d'origine purement humaine et se voulant telles, comme le bouddhisme, par exemple. Il faut encore se demander *ce qui est révélé*, quel est le contenu de la révélation. Pour l'Ancien Testament, Dieu se révèle non pas en se montrant – car il reste invisible en soi –, mais en agissant dans l'histoire : en apparaissant aux Patriarches sous diverses formes et divers noms ; en marchant à la tête de son peuple pour le conduire hors

d'Égypte où il était retenu captif ; en le faisant habiter dans un pays qui est le sien et où il aura son Temple. Pour le christianisme, c'est Dieu qui se donne une figure visible en Jésus de Nazareth. Pour l'islam, Dieu ne se révèle pas soi-même, mais il manifeste sa volonté. Il le fait, avant tout, en dictant son livre à Mahomet, mais aussi à travers les faits et gestes du Prophète lui-même. Judaïsme et christianisme sont des *religions de la révélation*. L'islam seul pourrait, en rigueur de termes, être appelé *religion révélée*, puisque, en lui, l'objet révélé est justement la religion, c'est-à-dire la juste façon de rendre un culte à Dieu. On devrait appeler le judaïsme et le christianisme des religions dans lesquelles il y a une révélation, mais dans lesquelles ce qui est révélé est soit un enseignement sur Dieu (en hébreu : la Torah), soit la manière d'être de Dieu, quelque chose comme son « caractère », tel qu'il est « joué » par Jésus de Nazareth.

Vous insistez avec raison sur la distinction qu'il convient de pratiquer entre la religion d'Israël et le judaïsme rabbinique, qui se prolonge jusqu'à nos jours. La première était la religion nationale d'un peuple vivant sur sa terre, sous son roi, autour de son Temple, parlant sa propre langue et régi par certaines coutumes. Le second est le résultat d'un recentrement rendu nécessaire par la perte des quatre premiers principes d'identité et opéré autour des règles de vie en vigueur dans le pays de Juda, et donc de la Torah. La fidélité à la Torah (disons « Loi » pour simplifier, mais le terme n'est pas parfaitement adéquat) permet au peuple juif de se distinguer des « nations du monde » comme par une barrière. L'image est présente dès avant le repli sur le judaïsme palestinien et elle perdure ensuite²³. Cette séparation n'est pas nécessairement vécue comme l'isolation d'une élite désireuse d'éviter de se souiller. Elle est souvent comprise

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

espaces astronomiques et des temps géologiques. C'est de Charles Lyell et de ses *Principles of Geology*, parus entre 1830 et 1833⁶, qu'on peut dater cette seconde découverte.

Concernant *La vie de Galilée* de Brecht, ce dernier y a indubitablement donné la preuve de son talent. Le personnage central est très humain, un mélange de passion et de faiblesses. Il ressemble au moins autant à Brecht lui-même qu'au Galilée de l'histoire. Le dramaturge allemand met dans la bouche de ses personnages des anachronismes et il transpose la révolution intellectuelle du savant dans le domaine politique. C'est son droit comme artiste, mais il ne faut pas prendre cela pour de l'histoire des idées, surtout quand il reprend la légende sur l'humiliation qu'aurait représentée la fin du géocentrisme.

En tout cas, Brecht a contourné le cœur du problème, c'est-à-dire le procès de Galilée et ses attendus. Là-dessus, nous disposons depuis quelques années d'un travail monumental, celui du père Pierre-Noël Mayaud (†2006)⁷. Mais qui le connaît ? Il est vrai que la discussion scientifique réelle aurait été très ennuyeuse sur une scène. Brecht a donc choisi de réduire la question à l'opposition entre un savoir livresque et l'observation directe, le témoignage des sens. D'où la scène où un philosophe aristotélicien refuse de regarder dans la lunette astronomique avant qu'on lui ait prouvé par raisons démonstratives qu'il a le droit de voir ce qu'il y verrait⁸. Comme si les yeux pouvaient déterminer en faveur de Copernic ou de Ptolémée !

Galilée fut sans nul doute un génie mathématique. Mais c'était aussi un type insupportable, et pas très sympathique, qui a, par exemple, contraint ses deux filles (illégitimes) à entrer au couvent, alors qu'elles n'avaient pas la vocation. Sa totale absence de diplomatie l'a mené à se moquer du pape Urbain VIII, qui, lui-même savant, était bien disposé envers lui,

avant qu'il ne croie se reconnaître dans le personnage de Simplicio du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* de 1632⁹.

De toute façon, Galilée s'est trompé. Non pas, bien sûr, sur le système du monde – même si c'est seulement Kepler qui a eu le courage de rompre avec la fascination du cercle en proposant ses orbites elliptiques –, mais en ce qu'il s'est imaginé pouvoir apporter une preuve *physique* de l'hypothèse de Copernic, à partir des marées. Le cardinal Robert Bellarmine avait tout à fait raison – chez Brecht, comme dans la réalité historique – de lui conseiller de se limiter aux hypothèses mathématiques¹⁰. Les modèles proposés par Copernic étaient certes plus simples, un peu plus simples seulement, d'ailleurs, que ceux de Ptolémée. Mais la simplicité, l'élégance des modèles, n'est pas une preuve de vérité. Ptolémée lui-même ne prétendait pas que ses modèles, qui « sauvaient les phénomènes » et permettaient le calcul, correspondaient à la réalité physique. Il fallait une preuve physique. Pendant un siècle et demi, on n'a pu se décider, faute d'une preuve expérimentale. Celle-ci n'a été apportée qu'en 1727, avec les observations de James Bradley sur l'aberration des étoiles, puis confirmée par Friedrich Wilhelm Bessel. Le phénomène de la rotation de la terre, enfin, a été rendu visible à l'œil nu par Léon Foucault avec son fameux pendule (1851).

La division rigide de l'histoire européenne entre âges antique, médiéval et moderne ne présuppose-t-elle pas une philosophie de l'histoire de type « progressif », c'est-à-dire une idée de la connaissance humaine de type accumulatif selon laquelle – au-delà des entraves et accidents particuliers de parcours – notre savoir serait destiné à passer du « moins » au « plus » ?

Sur ce point, deux exemples contraires me viennent à l'esprit. Le premier est donné par les découvertes d'Athanasios Papadopoulos-Kerameus et de Johan Ludvig Heiberg¹¹ – récemment approfondies par Reviel Netz et William Noel – sur le fameux « palimpseste » d'Archimède retrouvé à Constantinople à la fin du XIX^e siècle¹². Dans Méthode des théorèmes mécaniques, en effet, Archimède adopte un procédé qui anticipe indubitablement sur celui de l'époque moderne, avec la succession : observations empiriques – formulation d'hypothèses – vérifications expérimentales – énonciation de lois.

Le second exemple, apparemment opposé, concerne Newton. Dans sa fameuse lettre à Hooke, il reprenait encore le topos selon lequel nous, les modernes, serions, par rapport aux Anciens, comme « des nains perchés sur les épaules de géants ». Effectivement, dans les dernières décennies, on a vu se mettre de plus en plus en évidence l'aspect du Newton enquêteur passionné de la chronologie biblique et de la sagesse antique (sapientia prisca), convaincu même que le modèle astronomique héliocentrique avait été bien connu de Moïse. Aujourd'hui, l'élément le plus intéressant est que – selon différents spécialistes de l'œuvre du scientifique anglais – on ne pourrait pas vraiment séparer l'aspect « diurne » de son œuvre (exprimé dans les Philosophiae Naturalis Principia mathematica, 1687, et dans Opticks, 1704) de l'aspect « crépusculaire » ou « nocturne », qui semblerait confiner à l'alchimie... Devrions-nous donc parler d'Archimède « le Moderne », et de Newton « l'Ancien » ? En d'autres termes, le mouvement de la science moderne occidentale a-t-il le caractère d'un va-et-vient plus que d'une avancée linéaire sans incertitudes ?

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

livre d'Étienne Gilson, qu'il écrivit directement en anglais, et que les moines de Fontgombault viennent de traduire en français, en me faisant l'honneur de me demander une préface : *L'unité de l'expérience philosophique*⁵. Le grand médiéviste et philosophe y montre comment les philosophes ont succombé à la tentation de substituer à la métaphysique, tour à tour, chacune de ces sciences. L'échec de ces tentatives déboucha à chaque fois sur un moralisme ou un mysticisme. L'avenir nous dira ce qui sortira du dernier cri neurophilosophique.

Même sans faire référence aux univers confessionnels, rien qu'au niveau civil, on a l'impression de constater, aujourd'hui, une crise généralisée de la foi-confiance. Une origine possible du mot religio renvoie à l'idée de « lien » : dans ce sens, certains historiens et politologues parlent justement d'une « religiosité civile » nécessaire pour le vivre-ensemble humain ; ou d'un ensemble d'images, de symboles, de valeurs partagés qui iraient au-delà des motifs d'intérêt matériel des individus, en déterminant le choix de « vivre ensemble ». Je repense à la célèbre formule de Renan : « L'existence d'une nation est [...] un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie⁶. » Ce type de lien est-il en train de se relâcher aujourd'hui ? Les hommes chevronnés et a priori méfiants du XXI^e siècle ont-ils encore un terrain commun où se rencontrer ?

Vous avez tout à fait raison de replacer la foi religieuse et les difficultés qu'elle rencontre actuellement dans un contexte plus vaste, qui est celui de l'engagement en général, et peut-être, tout simplement, du don. Donner sa foi jurée (*dare fidem*), promettre, etc., comme dans le mariage, est devenu difficile.

Pourtant, c'est dans la logique même de l'amour humain de ne pas connaître, de ne pas vouloir reconnaître une limite dans le temps. « Pour toujours » n'est pas une emphase due à l'exaltation d'un moment, c'est la structure même de l'amour. Point n'est besoin de faire appel à la religion, et encore moins au christianisme, pour le constater. C'est déjà chez Euripide qui fait dire à Hécube s'adressant à Ménélas : « Il n'aime pas, celui qui n'aime pas pour toujours⁷. » En un certain sens, le christianisme n'ajoute rien à l'humain, mais il le prend au sérieux dans ses dimensions les plus profondes. Il prend au mot la logique des comportements humains et la pousse jusqu'au bout, jusqu'en ses conséquences ultimes. Il a plus d'ambition que n'en a l'humain laissé à lui-même. De ce point de vue, la tentation, au fond, est toujours un manque d'ambition : elle consiste à se croire incapable de recevoir de Dieu l'aide (la grâce) qui nous permettrait de réaliser la plénitude de notre humanité. Satan apparaît dans la Bible, non pas comme un rival de Dieu qui chercherait à le détrôner, selon la lecture de Milton par les romantiques, mais bien comme l'accusateur de l'homme (Apocalypse, 12, 10), celui qui refuse de croire que l'homme est digne de l'amour de Dieu, celui qui cherche à le pousser au désespoir.

Il y a, à la fin de la deuxième partie du *Livre d'Isaïe*, un verset que je ne puis jamais lire sans honte et sans chagrin. C'est celui dans lequel Dieu pose une question, qui – dans l'esprit du prophète – était sans doute de pure rhétorique : « *Répudie-t-on la femme de sa jeunesse ?* » (54, 6). Il s'agit ici de faire comprendre la fidélité de Dieu envers son peuple dont il est – selon une image très ancienne en Israël – l'époux perpétuellement bafoué, mais qui reste constant et ne renie jamais son alliance. Or, à cette question, l'homme moderne

répond trop souvent : « Mais voyons ! Mais comment donc ! Moi, j’y arrive très bien ! » On voit même, dans la jeune génération, et pas seulement en elle, des garçons et des filles qui se laissent tomber lorsque l’autre est hors d’état de « fonctionner », par exemple quand il ou elle traverse une dépression nerveuse, c’est-à-dire juste au moment où il a le plus besoin qu’on l’écoute et qu’on l’aide. Il y a là-dessus une nouvelle sinistre et bouleversante de Michel Houellebecq, *Lanzarote*. Le personnage central s’y avère incapable d’aimer et abandonne sa compagne une fois que celle-ci tombe gravement malade⁸.

Cette difficulté à donner sa foi à autrui provient peut-être, en dernière analyse, d’un doute sur soi-même. Pour pouvoir croire en autrui et en faire l’objet d’un amour authentique, explique magnifiquement Soloviev, il faut d’abord croire en soi-même. Le philosophe russe ajoute d’ailleurs qu’il faut encore plus radicalement croire en Dieu⁹.

Encore une question concernant le déclin de l’éthos civique et du sens de la responsabilité pour le bien commun, au sein des sociétés postindustrielles aisées. Pour y faire face, on propose des remèdes opposés : d’un côté, le « libéralisme égalitaire » de John Rawls qui voudrait amener le discours sur un plan purement formel, entendant le pactum societatis, base de la vie collective, comme un simple accord sur des règles de procédure. À l’opposé, nous avons – avec des nuances diverses – les positions d’Ernst-Wolfgang Böckenförde et de Jürgen Habermas : le premier affirme que « l’État libéral sécularisé vit de présupposés qu’il ne peut garantir »¹⁰ ; Habermas, dans une interview qu’il m’avait accordée en italien, voici quelques

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Quant au dualisme de Kant, qui distingue entre le niveau du phénomène et celui du noumène, sa solution est une solution élégante en philosophie morale. Mais nous aurions, selon lui, une expérience directe de la liberté comme d'un « fait de la raison » (*Faktum der Vernunft*³⁷) à partir du sentiment d'obligation. En revanche, dans les tendances que vous mentionnez, la « déconstruction de la liberté » n'est compensée par rien de tel. Nous sommes donc laissés en face de la contradiction fondamentale que vous dites, sans aucun élément qui puisse la compenser.

-
1. Voir Rémi Brague, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, 2013, ch. 6, pp. 133-159.
 2. *Idem, cit.*, p. 141.
 3. Paul Natorp, « Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik », *Philosophische Monatshefte*, 24 [1888], pp. 37-65 et 540-574.
 4. Abū-Naṣr al-Fārābī, *Risāla fī aḡrād mā ba'd aṭ-ṭabī'a*, dans *Rasā'il al-Fārābī*, éd. M. F. al-Ġabr, Dār al-Yanābī, Stockholm, 2006, p. 23.
 5. Étienne Gilson, *L'unité de l'expérience philosophique* [1937], Petrus a Stella, Fontgombault, 2016.
 6. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, III, 1882.
 7. Euripide, *Les Troyennes*, v. 1051.
 8. Michel Houellebecq, *Lanzarote*, Flammarion, 2000.
 9. Vladimir Soloviev, *Смысл любви*, IV, 6, dans *Собрание сочинений*, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles, 1966, t. VII, p. 43 ; *Le sens de l'amour*, tr. fr. B. Marchadier, O.E.I.L., 1985, p. 76.
 10. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *La formation de l'État comme processus de sécularisation*, 1967. Cf. *Le droit, l'État et la constitution démocratique*, textes réunis, traduits et présentés par Olivier Jouanjan, L.G.D.J., 2000.
 11. Jürgen Habermas, « *L'illuminismo ? è figlio del Cristianesimo* », dans *L'Eco di Bergamo*, 8 mars 2005 [Le Siècle des Lumières ? C'est l'enfant du christianisme].
 12. M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Francfort, Fischer, 1969 ; *La dialectique de la raison*, tr. E. Kaufholz, Gallimard, 1983.
 13. Voir mon *Modérément moderne*, Flammarion, 2014, pp. 19-22.
 14. José Ortega y Gasset, *La révolte des masses*. [1930], trad. de l'espagnol par L. Parrot, Les Belles Lettres, 2010, pp. 263-264 : L'homme-masse « ne représente pas une autre civilisation luttant contre l'ancienne, mais une pure négation, qui cache un parasitisme effectif. L'homme-masse est encore en train de vivre, précisément de ce qu'il nie, et de ce que les autres construisirent et accumulèrent ».
 15. Pierre Manent, *Cours familial de philosophie politique*, Fayard, 2001, p. 199.
 16. [Charles Maurras se disait plutôt agnostique. Cf. *Dieu et le roi. Correspondance entre Charles Maurras et l'abbé Penon (1883-1928)*, publiée par Axel Tisserant, Privat, 2007. *NdT.*]
 17. Charles Maurras, *Le chemin de paradis*, Préface de 1895. Sur la toile : <http://maurras.net/textes/217.html>. Je souligne. Ces phrases ont disparu de la seconde édition, de 1920. [Maurras finit cependant par demander les sacrements de la foi à la fin de sa vie. Cf. Chanoine Cormier, *Mes entretiens de prêtre avec Charles Maurras*, Plon, 1956 ; Nouvelle Éditions Latines, 1970. *NdT.*]
 18. Alexandre Soljenitsyne, *Lettre aux dirigeants de l'Union soviétique*, Seuil, 1974.

19. Augustin, *Confessions*, X, XXIII, 34.

20. Pour la distinction entre « sociétés froides » (caractérisées, selon Lévi-Strauss, par « une sagesse particulière, qui les incite à résister désespérément à toute modification de leur structure qui permettrait à l'histoire de faire irruption dans leur sein ») et « sociétés chaudes » (« où des différenciations entre castes et entre classes sont sollicitées sans trêve, pour en extraire du devenir et de l'énergie »), voir « Leçon inaugurale au Collège de France » [1960], in Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 40.

21. Voir *supra*, pp. 49-50 de notre traduction et, plus généralement, le dernier chapitre (*L'Europe est-elle eurocentrique ?*) in Rémi Brague, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, tr. it. di A. Soldati et A.M. Lorusso, Bompiani, Milan, 2005, pp. 197-211. Ce chapitre n'est pas dans la troisième et dernière édition de l'original français [1999], mais figure dans le collectif *La latinité en question*, Institut des hautes études de l'Amérique latine et union latine, Paris, 2004, pp. 249-259.

22. René Descartes, *Discours de la méthode*, VI in *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, Léopold/Cerf, t. 6, 1902, p. 62.

23. Voir par exemple [Anonyme], *Le poème de l'Etna*, vv. 250-252, éd. J. Vessereau, Les Belles Lettres, 1961 : « *Sed prior hæc hominis cura est cognoscere terram / et quæ illinc miranda tulit natura notare : / hæc nobis magis ad finis cælestibus astris.* » [« Mais la première tâche de l'homme est de connaître la terre et de noter les merveilles que la nature porte maintenant : c'est là pour nous une grande tâche, qui nous rapproche des astres célestes. »]

24. Auguste Comte, *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, tome premier [seul paru], contenant le *Système de logique positive* ou *Traité de philosophie mathématique*, Chez l'auteur et Dalmont, 1856, Introduction, p. 14.

25. Henri Atlan, *L'utérus artificiel*, Seuil, 2005.

26. John Burdon Sanderson Haldane, *Daedalus or Science and the Future : a paper read to The Heretics, Cambridge on February 4th, 1923*, Kegan Paul et al., Londres, 1924, pp. 63-68.

27. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, Prologue, 3 [1885], tr. fr. Henri Albert, Mercure de France, 1903, p. 11.

28. Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, ch. 21, The Modern Library, New York, s.d., p. 920. « L'homme peut être excusé de ressentir un certain orgueil de s'être élevé au sommet de l'échelle organique, même si ce ne fût pas par sa propre force ; et le fait de s'être élevé de cette façon, plutôt que d'y avoir été placé à l'origine, peut lui donner l'espoir d'un destin encore plus élevé dans un avenir lointain. »

29. Maximilien Robespierre, « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains », 7 mai 1794 / 18 floréal An II, *Discours et rapports à la Convention*, éd. M. Bouloiseau, UGC, 1965, p. 264. Je souligne.

30. Cicéron, *Tusculanes*, II, 5, 13, éd. G. Fohlen et J. Humbert, Les Belles Lettres, 1931, p. 84.

31. Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, Piper, Munich, 1963. [Vers la société sans pères : essai de psychologie sociale, Gallimard, 1969.]

32. Rémi Brague, *Les ancres dans le ciel*, *op. cit.*

33. Lucrèce, *De la nature*, V, 926 ; Abū Bakr Muhammad Ibn Ṭufayl, *Hayy Ibn Yaqzān*, éd. L. Gauthier, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1936, pp. 20-24/18-21.

34. Baruch Spinoza, *Lettre LVIII à G. H. Schuller*, 1674 ; *Opera*, éd. J. van Vloten et J. P. N. Land, Nijhoff, La Haye, 1914, t. 3, pp. 195-196.

35. Voir Laurent Fourquet, *L'ère du consommateur*, Cerf, 2011, surtout le ch. 11 : « Les chemins douteux de la liberté », pp. 97-103.

36. Platon, *République*, III, 414b.

37. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, I, I, par. 7.

TABLE

Notice biobibliographique

Introduction

Chapitre I

La vie des idées

Chapitre II

Des tangentes au cercle : les religions dans le temps

Chapitre III

Les malentendus de la modernité

Chapitre IV

Renoncer à l'homme ?

Cet ouvrage a été numérisé
par Atlant'Communication
au Bernard (Vendée).