

Les essentiels de la philo

La culture

nous aide-t-elle
à vivre ?

Jean-Baptiste Échivard ■

La culture nous aide-t-elle à vivre ?

Jean-Baptiste Échivard

**LA CULTURE
NOUS AIDE-T-ELLE
À VIVRE ?**

ARTÈGE

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

nous fera esquisser le geste qu'il veut nous signifier ; une image poétique nous suggérera une autre image ou nous fera ressentir autrement que d'habitude, un paysage ; une poignée de main chaleureuse nous réconfortera par l'amitié qu'elle signifie ; nous appuyons par des gestes descriptifs les mots que nous prononçons pour signifier une intelligibilité, représentant à autrui la chose que nous voulons qu'il comprenne : c'est bien ce qui se passe avec un étranger quand par nos gestes, nous voulons lui représenter la chose afin qu'elle se grave en lui mieux que des mots qu'il ne comprend pas⁹.

3) La réalité nous parle, elle a donc un sens

Tout ceci pour nous conduire à la remarque suivante : il n'est pas vrai, si ces observations sont justes, que les êtres réels soient comme jetés dans le monde devant l'homme ou qu'ils sont de simples êtres-là surgissant dont on ne sait où et allant vers on ne sait quoi.

Il est évident, en ce sens, que le langage dont nous parlons n'est pas le langage du seul corps humain ; il est celui présent dans la nature elle-même, celui que l'on peut trouver dans les végétaux, chez les insectes, dans les conduites animales d'animaux plus développés. Si les êtres naturels nous parlent, c'est qu'ils ont un sens, et s'ils ont un sens, n'est-ce pas qu'ils peuvent avoir une direction, une intention précise c'est-à-dire en définitive une finalité ?

Les réalités nous parlent, elles agissent sur nous et expriment quelque chose d'elles-mêmes, leurs propriétés essentielles représentées par un geste significatif que nous recevons en nous avec tout notre corps, toutes nos facultés. La

fleur ne se contente pas d'être là, elle exprime par son odeur, sa forme, sa présence au milieu de la colline un peu d'elle-même qui me touche, qui peut me reposer, m'inviter à une évocation d'une harmonie ; de même l'expression de cet homme que je croise dans la rue me parle puisqu'il peut m'inviter au sourire, à la pitié, à l'indignation. À nous de déchiffrer ce langage des êtres qu'ils expriment par eux-mêmes du fait même qu'ils existent.

Ainsi, le fait de parler de langage de la matière ou de la nature ou de tels ou tels êtres naturels ou d'organes précis nous introduit à une plénitude de sens, qui se donne à nous, qui se cache, bien sûr, dont nous n'aurons jamais fini d'épuiser la signification et qui est appel pour notre connaissance¹⁰.

4) La langue

L'homme donc s'efforce de recevoir et de comprendre ; il va aussi exprimer à autrui par une langue ce qu'il comprend. Celle-ci est une des modalités du langage. Si les choses résonnent à l'intérieur de l'homme dans ses sens, son corps, son imagination, sa mémoire tout autant que dans sa pensée, il possède aussi la capacité de s'assimiler ces choses, de les intérioriser pour les exprimer par sa voix, ses mots. Modalité spécifiquement humaine : l'homme est un être social qui a besoin de communautés pour vivre, penser, sortir de lui-même et rejoindre autrui dans et par une activité commune, mais aussi par une capacité de communiquer et d'exprimer ce qu'il veut ou pense ou imagine ou ressent ou ce dont il se souvient :

« Mais que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal

vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole. Or tandis que la voix ne sert qu'à indiquer la joie et la peine et appartient pour ce motif aux autres animaux également (car leur nature va jusqu'à éprouver les sensations de plaisir et de douleur, et à se les signifier les uns aux autres), le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendrent famille et cité.¹¹ »

Reconnaissons ainsi le lien entre une langue et une société déterminée. Aristote évoquant aussi la dimension conventionnelle de la langue avait indiqué dans son traité *Peryermeneias (De l'interprétation)* :

« Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images.¹² »

Un arbre est un arbre, et une tristesse est une tristesse, et l'arbre est différent d'un âne comme la joie de la tristesse, quelle que soit la langue dans laquelle on cherche à l'exprimer. Même si, comme le dit encore Aristote :

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

montrer nos journaux favoris.

Comme le dit Paul Claudel³⁸ :

« Pas plus que l'inspiration, la poésie n'est un phénomène réservé à un petit nombre de privilégiés. Pas plus que les couleurs ne sont réservées aux peintres. Partout où il y a langage, partout où il y a des mots, il y a une poésie à l'état latent. Ce n'est pas assez dire et j'ai envie d'ajouter : partout où il y a silence, un certain silence, partout où il y a attention, une certaine attention, et surtout partout où il y a *rapport*, ce rapport secret, étrange à la logique et prodigieusement fécond, entre les choses, les personnes et les idées qu'on appelle l'*analogie*³⁹ et dont la rhétorique a fait la métaphore, il y a poésie. La texture même du langage, et par conséquent de la pensée, est faite de métaphores... La poésie est partout, exceptée chez les mauvais poètes. »

Que peut-il entendre par analogie ?

Dans l'analogie, j'ai un même mot pour désigner des réalités différentes ; mais si je les nomme par ce mot identique, c'est qu'il y a une raison, une similitude qui permet l'emploi du même mot : on parle d'une belle âme, d'un beau paysage, d'une belle action, d'un beau regard, d'une belle poésie, d'une belle musique. Il y a donc dans la définition du beau quelque chose qui peut qualifier toutes ces réalités. De plus, en bon biologiste, Aristote verra dans les organes des rapports de similitude. Il dira, par exemple, que l'écaille du poisson n'est pas la plume de l'oiseau, mais il dira aussi que l'écaille joue pour le poisson le rôle que joue la plume pour l'oiseau ; c'est aussi un rapport d'analogie entre des organes qui, par ailleurs, ont des éléments très différents. On comprend, à partir de là, ce que peut être la métaphore poétique.

Dans ce vers : « Mouette à l'essor mélancolique, elle suit la vague, ma pensée », Verlaine établit par son imagination, son émotion, tout son état intérieur, un rapport entre une mouette "mélancolique" et sa pensée ; c'est, bien évidemment, l'adjectif mélancolique qui donne à cette mouette une allure particulière, elle suggère une émotion qui entre dans l'âme du lecteur ou de l'auditeur. À partir de cette émotion, il peut vouloir représenter le poète : la mouette devient le symbole du poète.

Cette personnalisation de la parole peut aussi être vérifiée par l'importance de la parole comme porteuse de significations multiples, actives, exerçant dans le cœur de ceux qui l'écoutent ou la reçoivent une action intérieure forte. Quand nous disons de quelqu'un qu'il est l'homme d'une parole, nous signifions qu'une parole peut avoir une intensité existentielle très profonde. Elle porte avec elle la responsabilité que peut prendre un homme, ou le don de lui-même qu'il peut faire à une autre personne, quand, par exemple, dans l'échange des consentements, un homme et une femme s'engagent à fonder une famille devant des témoins.

La parole transmet ainsi le cœur profond de celui qui parle. C'est la raison pour laquelle des paroles prononcées devant des enfants peuvent avoir beaucoup de conséquences pour leur vie. Elles expriment à autrui l'amour ou l'amitié que nous leur portons, nos blessures affectives ou les passions qui nous animent. La parole est donc un acte qui exprime à autrui un peu de ce que nous sommes.

Mais elle nous extériorise aussi par rapport à nous-mêmes : nous nous parlons puisque chaque acte réalisé s'accompagne de la conscience que nous en avons. Dans des mots intérieurement prononcés apparaît à nos propres yeux ce que nous pensons ; ceux-ci actualisent telle ou telle pensée, tel état vécu, telle émotion ressentie. Il est vrai aussi que l'expression extérieure

actualise notre pensée, nous permet de développer celle-ci ; dans l'acte d'enseignement, par exemple, nous savons bien que nous ne comprenons bien que ce que nous avons expliqué. Combien de fois, au sortir d'un cours, nous avons pu expérimenter qu'une réponse à une question d'un élève, ou d'une explication de texte nous ont permis de comprendre mieux tel ou tel aspect du réel.

C'est la raison pour laquelle le dialogue est si important pour la découverte de la vérité. Dialogue réalisé dans un climat d'amitié entre des personnes qui savent qu'elles ont affaire à un authentique *amator sapientiae*, un amoureux de la sagesse. Par la vertu de la confrontation amicale, chacun accueille en lui un autre style de pensée, mais quand celui-ci provient d'un désir de vérité, chacun sait qu'il pourra s'enrichir de ce qu'il reçoit de l'autre. Tout dialogue n'est-il pas paradoxal ? Deux subjectivités échangent des points de vue, et pourtant, au sortir de cet échange, elles peuvent objectiver davantage ce qu'elles pensent. Elles auront grandi en objectivité, en compréhension d'une vérité, là où leur manière personnelle de penser, leur style pourraient n'offrir à l'autre qu'un point de vue strictement individuel. Sans doute faut-il cet échange des styles de pensée pour progresser dans la connaissance d'une vérité.

Mais nous savons bien, toute personne étant absolument unique, qu'il y aura dans un dialogue, une conversation, un entretien, une dispute, des éléments intransmissibles. Un vieil adage dit, en effet, *omne nomen cum defectu est*, « tout nom présente un défaut ».

Les mots nous présentent les choses. Je prononce le mot mer, ou le mot table, je dis la mer est calme, la table est belle, ou le jardin est grand, et aussitôt je vois des réalités ; d'une manière très générale, leurs définitions se présentent à moi, et certaines de leurs propriétés. Je peux comprendre aussi quelques nuances dans la réalité, les variabilités mêmes des choses. Le remords,

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

culture peut, d'une certaine manière, être considérée comme telle, c'est-à-dire, comme une cause dispositive de l'agir humain. Elle dispose l'agir social de l'homme le rendant apte à se développer et, par sa langue, son travail, ses techniques et les compétences acquises pour les mettre en œuvre, son activité artistique, les actes de son passé vécus dans une histoire personnelle, familiale ou sociale, l'organisation de sa vie religieuse, apporter à tous la fécondité de ce développement. Ce qui signifie que, la culture étant une cause, nous n'avons pas à l'opposer à la nature, puisqu'elle aide celle-ci à se réaliser, à se développer effectivement dans chaque personne et dans chaque peuple dont elle est une partie.

Mais ce n'est pas suffisant. En vue de quoi les causes efficientes de l'agir humain ? En vue de quoi chaque être humain dans l'univers ? En vue de quoi, la nature elle-même et l'homme dans la nature ? Il semble, dans ces conditions, que la cause finale explique et la forme qui unifie les éléments – qu'ils soient matériels ou non – dont se compose un être et les causes efficientes de ses mouvements et de son devenir. La cause finale est donc la grande question d'une philosophie de la nature, d'une philosophie politique et d'une métaphysique. Aristote a tout particulièrement abordé cette question dans *Les Physiques* – voilà pour la philosophie de la nature, dans la *Métaphysique* – voilà pour la métaphysique, dans l'*Éthique à Nicomaque* et *La Politique* – voilà pour la philosophie morale et politique. La cause finale mérite bien, en ce sens, d'être la cause de toutes les causes, puisque d'elle dépendent les autres causes.

Quelques étapes de sa vie : à partir de 360, il enseigne à l'Académie, l'école de philosophie de Platon ; il se fixe dans l'île de Lesbos, à Mitylène où il se lie d'amitié avec Théophraste : c'est une période où il fait ses recherches d'histoire naturelle, botanique et zoologique (345-342).

Philippe de Macédoine propose à Aristote d'être le précepteur de son fils Alexandre âgé de treize ans. Alexandre devient régent deux années plus tard. Aristote est proche de la cour de Macédoine, mais il vit à Stagyre, sa ville natale. Celle-ci avait été détruite par les Macédoniens (349), et Aristote obtint l'autorisation de faire reconstruire sa ville.

Après la mort de sa femme Pythias, il prend une stagirite comme femme légitime, Herpyllis, dont il aura un fils, Nicomaque. En 336, Alexandre, devenu roi, soumet les cités grecques. Aristote revient à Athènes qui s'est soumise à Alexandre. Il y fonde le Lycée jusqu'à la mort d'Alexandre (323). Les relations entre Aristote et Alexandre deviennent mauvaises sans doute parce que le philosophe désapprouvait la politique d'assimilation des Perses menée par son ancien élève. Celui-ci avait fait mourir Callisthène, le neveu d'Aristote, parce qu'il refusait de se prosterner devant le roi à la mode des perses. La mort d'Alexandre provoque à Athènes un sursaut : la ville se révolte contre le joug macédonien ; Aristote, ami d'Antipater, le régent, est menacé. Il doit quitter la ville car il risque un procès d'impiété. Il se retire à Chalcis, pays de sa mère, où il meurt à 63 ans probablement d'un cancer d'estomac. Par le résumé de cette vie, on voit bien à quel point s'harmonisent chez Aristote l'importance des actes politiques et sociaux en même temps qu'une activité spéculative hors pair. Nous sommes loin de l'image du philosophe en chambre, solitaire, méditant dans son bureau, loin des vicissitudes humaines.

1. PLATON, *Le Gorgias*, 455 b : « Ah, si du moins tu savais tout, Socrate, et en particulier que la rhétorique, laquelle contient, pour ainsi dire, toutes les capacités humaines, les maintient toutes sous son contrôle ! Je vais t'en donner une preuve frappante. Voici. Je suis allé, souvent déjà, avec mon frère, avec d'autres médecins, visiter des malades qui ne consentaient ni à

boire leur remède ni à se laisser saigner ou cautériser par le médecin. Et là où ce médecin était impuissant à les convaincre, moi, je parvenais, sans autre art que la rhétorique, à les convaincre. »

2. Cf. *Amour et fécondité* de René et Marie SENTIS, Paris, 1986, p. 93-105. On pourra s'étonner que dans un livre de philosophie, ces questions soient évoquées. Il nous semble justement qu'il appartient à la philosophie de traiter ces questions : elles habituent à regarder le réel. Ici, le réel du corps humain et sa signification, et la façon dont deux êtres humains peuvent accueillir cette signification pour leur existence même. Si ce n'est pas à la philosophie de traiter ces questions, alors qui le fera ? Maintenant, bien sûr, le philosophe a besoin de recevoir de la biologie la connaissance des rythmes du corps. Disons alors que les professeurs de biologie et de philosophie peuvent ensemble aborder ces thèmes.

3. Cf. dans notre livre *Le sujet*, le chapitre sur *le désir*, p. 87- 129, en particulier, les pages 91-96. On pourrait indiquer aussi tout le domaine des états psychosomatiques, de beaucoup de maladies mentales, de dépressions nerveuses, d'attitudes de fuites dans l'alcool, la drogue ou d'autres dépendances, comme exemples des incidences permanentes de l'esprit sur le corps.

4. Cf. dans *Le viol des foules par la propagande politique* (op. cit. p. 264) de S. TCHAKHOTINE : « Le symbole fasciste, le *fascio* ou faisceaux de licteur, avait un sens : c'est un instrument de punition, donc de violence servant à faire valoir le droit ; à Rome, au moins, il n'était pas déplacé : il se rapportait à une période de l'histoire romaine et par conséquent italienne. Il avait le grand désavantage d'être trop compliqué, donc d'être difficilement reproductible, et c'est pourtant la simplicité qui fait la force pratique des symboles graphiques, en ce qui concerne leur diffusion. Ce qui était le cas, en revanche, de la croix gammée de Hitler, qui de nos jours n'a pas de sens intrinsèque : c'est un ancien signe hindou (chinois aussi), la « svastika » qu'on trouve reproduit dans des vestiges de plusieurs civilisations en Asie, en Afrique et en Amérique (elle manque en Australie), mais aussi en Europe, dès les âges préhistoriques. Il semble qu'elle devait représenter la roue et suggérer la rotation, jusqu'à donner le vertige : elle représentait aussi le soleil [...] ce symbole n'a aucun rapport avec le national-socialisme ; en le voyant pour la première fois, on ne conçoit rien du tout ; il saute peut-être aux yeux grâce à sa forme extravagante et cause plutôt un sentiment désagréable, rappelant celui qu'on éprouve à la vue d'une araignée ou d'une punaise. Les hitlériens se sont efforcés de démontrer que c'était un vieux signe aryen et

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

appartenir.

Dans ces conditions, l'appel premier et quasi exclusif à la conscience de soi de certaines philosophies résonne dans le vide en comparaison de cette expérience humaine effective, quotidienne, qui nous invite à voir dans le travail une de ces expériences fondatrices de la condition humaine. Sous un certain rapport, c'est vrai, l'homme est un travailleur. Seulement, il faut comprendre ce que cela veut dire. Le marxisme a donné à ce sens une signification bien précise qu'on ne peut passer sous silence : de 1917 à 1989, il a tenté de répandre son messianisme révolutionnaire, et cela n'a pas été une simple parenthèse historique, ni une simple vision philosophique pour universitaires en mal de thèses.

3) L'homme comme travailleur dans l'athéisme marxiste

L'homme est donc un être raisonnable, dit-on, il pense, il a conscience qu'il pense, telle est sa dignité. Encore faut-il pouvoir être capable de penser, avoir suffisamment de loisir pour le faire, ne pas avoir faim, ni soif, être bien vêtu, avoir dormi dans un lit et être abrité par une maison, ou du moins un lieu suffisamment silencieux et retiré pour permettre la joie solitaire de la méditation ; quand un homme a trop faim, qu'il a froid, qu'il ne sait pas où il habitera demain, ni s'il pourra travailler pour gagner son pain et celui de sa famille, on aura beau lui parler de la raisonnabilité, il n'entendra rien.

Pour vivre en homme, il faut d'abord vivre, et vivre c'est d'abord, répétons-le, satisfaire les besoins fondamentaux de la nature humaine : l'homme doit d'abord se nourrir, se vêtir et

habiter dans un lieu décent pour se permettre ensuite d'autres activités. Il faut, dirait, une fois encore Aristote, un minimum de bien-être pour exercer la vertu¹¹. Dans la misère, on ne peut guère penser et quand un père de famille sait que ses enfants n'auront rien à manger dans une semaine parce qu'il n'a plus d'argent, sa dignité sera vraiment restaurée quand on pourra lui donner les moyens effectifs de donner à manger à sa famille.

C'est pour cette raison sans doute que Marx, au point de départ révolté par la misère des ouvriers anglais et français dans la société industrielle naissante du XIX^e siècle¹², privilégie dans l'homme tous les actes qui rendent possibles cette satisfaction des besoins matériels premiers de notre nature d'être vivants. L'homme doit produire des biens pour satisfaire ses besoins nécessaires qui concernent d'abord et exclusivement sa vie matérielle :

« La première condition de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'individus humains vivants. Le premier acte historique de ces individus, par quoi ils se distinguent des animaux, n'est point la pensée, c'est le fait qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence. Le premier fait à constater est donc l'organisation physique de ces individus et le rapport qu'elle implique avec le reste de la nature [...]

Le premier principe de toute existence humaine, de toute histoire par conséquent..., que les hommes doivent pouvoir vivre pour pouvoir "faire l'histoire". À la vie sont nécessaires la nourriture et la boisson, l'habitation, le vêtement et quelques autres choses encore. Le premier fait historique est donc la production des moyens de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et

c'est vraiment là un fait historique, une condition fondamentale de toute l'histoire, qui, aujourd'hui encore, comme depuis des milliers d'années doit être remplie jour par jour, heure par heure, simplement pour que les hommes puissent continuer à vivre... Le deuxième fait est que le premier besoin satisfait – la satisfaction même et l'instrument déjà acquis de la satisfaction, – conduit à de nouveaux besoins... La troisième condition... est que les hommes, qui renouvellent quotidiennement leur propre vie, commencent à faire d'autres hommes, à se reproduire – c'est le rapport entre l'homme et la femme, les parents et les enfants, la famille¹³. »

L'homme est donc, pour Marx, essentiellement un travailleur parce qu'il doit satisfaire les besoins matériels de sa vie. Il produit, mais également, il se reproduit. Il doit donc se donner les moyens matériels pour la subsistance de sa famille. Sans cela, aucune autre activité n'est envisageable. Producteur, reproducteur, travailleur, tous ces termes définissent l'activité concrète de l'homme et font, pour Marx, du travail, comme activité qui produit la vie matérielle, l'activité essentielle de l'homme. Plus même. Si l'homme est un travailleur, c'est le travail qui, parce qu'il est une activité fabricante, va transformer la nature, pour l'utiliser dans la satisfaction des besoins matériels nécessaires à la vie humaine, c'est-à-dire pour produire. L'activité principale de l'homme cherche donc à transformer le monde : c'est l'existence pratique de l'homme qui le demande. Cette existence pratique est, selon tout elle-même, une existence sociale et économique ; elle dépend des rapports sociaux déterminés et de l'organisation des modes de production, des rapports de production dans une société déterminée, conditions nécessaires de cette production dans une

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

utiliser le plus grand nombre d'outils : or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main. Aussi ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que, dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage. L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et d'avoir l'arme qu'il veut et quand il veut. Car la main devient griffe, serre, corne ou lance, ou épée ou toute autre arme ou outils. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir. »

La main est l'outil naturel de l'intelligence fabricatrice, pratique de l'homme : pour cultiver la terre ; ou gravir une montagne et sauver des hommes d'une avalanche prochaine ; pour construire un viaduc. Mais elle est aussi comme l'instrument naturel et conjoint de la volonté quand, dans l'expérience de l'amitié, elle se tend vers l'ami, ou quand, dans celle de la haine, elle tend le poing vers l'ennemi apparent ; de la convivialité professionnelle quand elle accompagne une explication ; de l'éducation exigeante quand elle donne une fessée à l'enfant récalcitrant. Elle peut appeler à rassembler, à

protéger, à soigner, à consoler. Dans toutes les activités elle est présente, servante naturelle et permanente d'une intention, d'une volonté, d'une compréhension, d'un sentiment, d'un besoin premier.

La main est donc l'outil conjoint de l'homme ; elle est pour lui servante de son intelligence fabricatrice, morale ou spéculative – servante par conséquent de son travail puisque ces trois types d'intelligence transforment une matière, aident la volonté à développer un être humain, et connaissent l'univers et ses lois, ses causes et ses propriétés.

b. L'habitation

L'homme est apte à acquérir une habileté dans le maniement d'un outil, l'animal aura une certaine dextérité, mais utilisera toujours, en étant capable d'une certaine adaptation, le même moyen pour réaliser sa fin ; l'homme a des *habits*, l'animal n'en a pas ; l'homme *habite* dans des maisons ou des palais, il construit des habitations diverses selon les finalités qu'il entend donner à celles-ci, l'animal, lui, ou du moins certaines espèces animales, construisent ce qui pourrait être considéré comme l'ébauche d'une maison, un lieu qui protège pour un temps les progénitures : le nid, la fourmilière, les essaims.

On voit bien que l'homme doit habiter ses lieux, les connaître pour s'y adapter et les utiliser. Ce qui est tout à fait différent de l'animal, même s'il y a des similitudes.

Par exemple, Aristote observe, en naturaliste soucieux d'inductions, comment les hirondelles font leur nid et souligne la ressemblance du comportement animal avec l'intelligence humaine :

« D'une manière générale, on peut observer dans le mode

de vie des autres animaux de nombreuses imitations de la vie humaine, et c'est plutôt chez les petits que chez les grands que l'on verrait la sûreté du raisonnement. Prenons, par exemple, pour commencer, chez les oiseaux, la construction du nid de l'hirondelle. Celle-ci, avec son mortier de paille et de boue, fait ce que fait l'homme. En effet, elle entremêle de la boue aux menues brindilles. Et si elle manque de boue, elle se mouille, puis elle roule ses ailes dans la poussière. De plus, elle se fait un lit de paille comme les humains, en disposant une première couche dure, et en façonnant les contours exactement à sa taille.²⁴ »

Il n'empêche que l'hirondelle fait son nid toujours de la même façon. Mais l'homme habite ses lieux. La maison est refuge, abri. Elle est un lieu où la famille se rencontre, où le cœur peut se reprendre ; elle permet qu'il puisse s'unifier, se réunifier dans ce lieu qui abrite son intimité. Lieu du repos après l'éparpillement extérieur du travail, lieu de l'échange, lieu qui protège, qui rassemble et qui abrite. La maison est, certes, une construction extérieure, elle est aussi une construction qu'anime un esprit : à l'extérieur, dans sa manière d'être, dans la manière dont les matériaux sont agencés ; à l'intérieur, dans la manière dont les pièces sont décorées, utilisées, on peut y respirer l'esprit que cherche à lui donner une famille. Ce lieu de briques, de ciment, d'argile, de paille ne peut pas être un lieu vide, indifférent. Il est un lieu habité par un esprit, qui a sa physionomie propre, un style qui n'est qu'à lui, mais qui vient de la manière d'être intérieure de ses habitants ; lieu qui reflète également une manière culturelle de vivre dépendante bien évidemment du climat et de la géographie des lieux occupés ; il signifie des habitudes sociales et les crée aussi en disposant de telle ou telle manière la relation familiale. Un des signes du

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

Évangile de saint Jean et le bandeau d'airain ainsi que le piétements de l'autel de saint Victor de Marseille, construit par les compagnons.

V) Des questions écologiques

Nous avons évoqué dans ce chapitre les problèmes écologiques. Peut-être est-il intéressant de s'y arrêter.

Certaines des questions contemporaines sont sans doute une porte d'entrée pour une authentique sagesse philosophique. Les événements climatiques ou géologiques comme les récents tsunamis ou les tremblements de terre ne peuvent que frapper l'intelligence, susciter un émoi profond, peut-être une révolte, une résignation ou un désespoir devant l'impuissance de l'homme. Mais peut-être aussi une interrogation sur la manière de vivre la dépendance essentielle que tout homme, quel qu'il soit, a par rapport à la nature et à l'ensemble des êtres qui la peuplent et la font vivre.

Dans tout philosophe, du moins faut-il l'espérer, Socrate sommeille, ou devrait sommeiller. Et Socrate est dans la Cité, réveillant chacun pour le ramener à l'essentiel de son être, à la prise de conscience de ce qui constitue, ou devrait constituer, la recherche essentielle de tout homme.

En ce sens, on ne peut pas ignorer que le monde existe, que la réalité est ce qu'elle est, qu'il y a un écart entre ce qui existe temporellement dans la situation présente du monde tel que l'homme le fait devenir, et ce que le monde pourrait être, devrait être. S'il est vrai, comme le dit Aristote que « tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante²⁸ », quand on reçoit un enseignement

de philosophie on va à lui avec tout ce que l'on connaît déjà et tout ce que l'on a expérimenté, éprouvé et aussi avec des habitudes de pensée et de vie déterminées dont peut être imprégnée une intelligence vivante dans une culture donnée. N'est-ce pas être vraiment aristotélicien que de vouloir, dans la transmission d'un savoir et des habitudes de pensée, tenir compte des connaissances préexistantes qu'un auditeur en philosophie peut avoir en lui quand il commence à étudier la philosophie ? En l'occurrence ici, il s'agit du rapport à la nature auquel notre culture contemporaine nous habitue et de ce fait d'une prise de conscience de plus en plus nette que l'homme moderne doit établir une véritable relation à la nature : la nature existe, elle sait se rappeler au souvenir de l'homme parfois d'une manière douloureuse, le laissant impuissant devant des forces qu'il ne peut maîtriser.

Or les questions écologiques contemporaines sont présentes dans toutes les interrogations des hommes de notre temps. Elles nous rendent particulièrement sensibles à l'ordre qui existe au sein de la nature et à la relation essentielle permanente de l'homme au cosmos.

Certes, le terme écologie peut revêtir diverses significations ; le mouvement de l'écologie profonde, la *deep ecology* se livre à une critique radicale de la société occidentale, faisant même, parfois, du christianisme le responsable premier des excès anthropocentriques de la modernité²⁹ ; le mouvement *Earth First* prend la forme d'un mouvement écoguerrier en Amérique à l'origine d'actes quasi terroristes : clouter les arbres destinés à l'abattage, destruction des engins de travaux, abattage des lignes à haute tension, élimination à l'explosif de bâtiments jugés dangereux pour l'environnement³⁰, etc. ; ces mouvements deviennent vite des mouvements de résistance et prennent alors

des allures politiques actives. Ce courant écologique peut s'affirmer comme une opposition à l'humanisme issu de la religion judéo-chrétienne qu'il accuse d'être responsable de l'anthropocentrisme, lui-même responsable de la société technicienne, cause des crises écologiques diverses. Il peut aussi révéler une nouvelle idolâtrie de la Terre-Mère, forme de panthéisme qui divinise la nature, cette Terre-Mère remplaçant le Dieu Trinité de la révélation chrétienne. On pourra remarquer qu'une certaine écologie peut signifier un retour au paganisme le plus radical si l'on pense à l'Allemagne nazie qui a traduit ce paganisme athée par des lois écologiques entre 1933 et 1935³¹.

Mais il serait injuste et faux de réduire les questions écologiques à cet unique aspect. Car, que ce soit dans la sagesse biblique judéo-chrétienne qui affirme la bonté (et la beauté) intrinsèque du cosmos et de chacune des créatures en relation permanente avec toutes les autres, dans la sagesse grecque qui cherche à contempler l'ordre harmonieux du cosmos et veut s'étonner des merveilles qui se trouvent dans la nature, ou dans cette sagesse purement humaine de l'expérience commune qui aime et admire, parce qu'elle en bénéficie, toute la richesse du réel et tout ce que l'homme peut lui devoir, ou encore dans une critique des excès d'une société technicienne de consommation³², dans laquelle l'homme ne cherche qu'à vivre un idéal prométhéen de toute-puissance rationnelle et volontaire, nous nous trouvons devant un de ces lieux communs qui a tout l'air de ressembler à ce qui peut être une donnée de la Sagesse des Nations : c'est bien Platon, dans le *Timée*³³, qui nous rend attentif à l'ordre du cosmos, ou Aristote dans la *Métaphysique* parlant de l'univers comme d'une famille³⁴ ou le néoplatonisme contemplant l'unité de ce même cosmos à travers l'unité des différents genres qui communiquent entre eux, de sorte que le

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

Troisième chapitre

L'histoire

1) La contingence

Nous le savons, les choses humaines sont contingentes. Car celles-ci peuvent toujours être autres que ce qu'elles sont ou qu'elles n'ont été. Il n'est pas nécessaire que j'écrive un livre, il n'était pas nécessaire que je choisisse d'enseigner la philosophie et je pourrais demain matin avoir un accident de voiture qui supprime définitivement mes vellétés philosophiques, tout comme des terroristes peuvent mettre une bombe dans mon établissement scolaire ou dans le train que je vais prendre. Ce qui est vrai pour moi l'est aussi pour chacun des habitants de la planète : des circonstances en nombre indéfini peuvent intervenir qui modifieront le cours de ma vie, de notre vie, de celui de mes concitoyens, m' (nous) obligeant à modifier certaines de mes (nos) décisions. Cette contingence dans les choses humaines, nous la trouvons également dans la nature, mais elle s'exprime différemment.

Distinguons deux types de contingences, celle qui existe dans la nature et celle présente dans les actes humains¹.

Le plus souvent, l'union d'un ovule et d'un spermatozoïde produit un être humain normal, mais il arrive que l'embryon n'arrive pas à terme, qu'il soit handicapé, qu'il naisse sans un organe vital. Cela veut dire qu'un désordre est toujours possible même si le plus souvent il naît des êtres humains normaux ; normalement, un champ de blé pourra être moissonné, mais il est possible qu'une cause intervienne qui empêche cette moisson.

La matière s'use, l'interaction des êtres les uns sur les autres multiplie les occasions d'échecs, de corruption, de morts ou bien favorise l'éclosion d'êtres vivants avant terme ; elle est ce qui dans un être peut empêcher que celui-ci atteigne la fin pour laquelle il est destiné, la fonction pour laquelle il est organisé. Si un champ de blé est saccagé par une pluie torrentielle qui s'abat sur lui, ce sera sans doute à cause de cette pluie torrentielle, mais aussi et surtout du fait que la matière est elle-même limitée quant à ses possibilités d'adaptation aux catastrophes naturelles. Constatons-le donc : défection inévitable de la matière, limite de ses capacités, et en même temps désordre toujours possible à l'intérieur d'un ordre qui, lui-même, existe et produit des effets salutaires, effectifs, porteurs en eux de résultats féconds pour la nature et pour l'homme. Si un désordre se réalise, c'est donc qu'une fin ne s'est pas produite qui aurait normalement dû se produire ; parler de désordre, c'est supposer antérieurement à lui un ordre conforme à ce à quoi est destiné l'être, l'organe, l'élément matériel, les propriétés qu'il a et qui ont des effets spécifiques qui devraient se produire. Thomas d'Aquin parlera de contingence intrinsèque² dans la mesure où, dans la matière elle-même, à cause même de ses limites, les êtres, leurs actes divers peuvent ne pas être ce qu'ils doivent être, devenir ou agir comme ils le devraient normalement³. Il y a en elle, une certaine indétermination toujours possible, des échecs, des anomalies, des corruptions, des usures.

Mais il y a une autre contingence : celle de la liberté de nos choix, de nos décisions, de nos activités. Si l'homme est libre, il est appelé à des choix et des décisions qui ne sont aucunement nécessaires en eux-mêmes. Cette contingence n'est pas la marque d'un désordre ou d'une usure ou d'une fragilité, elle est

signe de la liberté humaine, véritable bien de tout homme, signe aussi de la responsabilité demandée par un choix ou une décision. Intrinsèquement la volonté est libre, ou du moins appelée à l'être. La contingence qui s'exprime est une propriété essentielle, une qualité, elle est le signe d'une certaine perfection même, puisqu'étant capable de me déterminer par moi-même, c'est ma liberté qui s'exprime dans cette contingence. On dira alors que dans les actes humains, la contingence est extrinsèque⁴, c'est-à-dire, qu'elle ne repose pas d'abord sur cette nécessité interne à la matière d'être limitée, de ne pas être absolument déterminée toujours et de la même façon.

Néanmoins, il y a contingence dans les actes humains à cause aussi de la matière et de ses limites, puisque l'homme dépend de la matière, du corps pour être et durer dans l'existence. Je décide telle ou telle chose, mais je dois m'arrêter dans mon action, à cause d'une maladie d'un de mes collaborateurs, ou de ma fatigue qui dure plus longtemps que prévu, ou d'un cataclysme qui survient, etc. Nous voyons aussi cette contingence dans la pluralité des circonstances, des imprévus, des dispositions matérielles, culturelles, climatiques, sociales, politiques qui font que ma décision libre et mes actes peuvent trouver des ralentissements, des échecs ; je peux aussi être impuissant – par exemple par ignorance – à surmonter tous les empêchements qui peuvent jaillir et qui ne dépendent pas forcément de moi et de mes limites. Je peux devoir changer de choix, ou de moyens ; je dois attendre plus longtemps que prévu la réalisation d'un désir, je me heurte aux caractères de telle ou telle personne, à des événements imprévus.

Il ne faut pas évidemment confondre ces deux types de contingences, celle de la nature et de la matière, et celle de la liberté. Mais tout acte humain connaît l'usure du temps,

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

chacun de ses actes, parce que ses activités ont extériorisé cette intention : ainsi en serait-il de l'histoire humaine dont on pourrait interpréter le sens général.

Mais il est déjà bien difficile de comprendre certains motifs des actes d'une personne ou certains événements de sa vie ; l'histoire d'un esprit n'est pas facile à faire et bien des motifs de ses actions demeurent cachés, inconnus pour des regards extérieurs qui n'ont pas communiqué avec lui, recevant la confiance de l'amitié, ou la compréhension par sympathie d'un être avec qui nous vivons ; un tissu de causes interviennent qui déterminent une volonté et une intention, qui rend difficile parfois le choix de la cause déterminante et première, principe d'explication de l'essentiel d'une intention, d'une manière d'être, d'agir et de vivre. En ce sens, par exemple, nous savons bien que pour connaître ce qu'animait la vie d'un homme illustre, il faut plusieurs monographies qui, chacune, nous livre un aspect de sa vie, nous donnant des traces de son terreau familial, social, culturel où il est né, et où il a reçu ses premières dispositions ; et nous savons bien que des documents nouveaux peuvent transformer la connaissance d'un fait, d'une personne, car l'histoire se fait toujours à partir de documents connus, inventoriés, découverts et que ces documents sont les traces du passé, traces extérieures laissées par un événement passé et ne sont pas l'événement passé lui-même.

Il semble difficile dans ces conditions pour une intelligence humaine d'intégrer l'ensemble de l'histoire humaine et de rendre nécessaire un mouvement qui est, semble-t-il, essentiellement contingent. Il faudrait que l'intelligence elle-même soit absolue, éternelle et infinie, pour intégrer l'infinité des causes – ou en tout cas leur pluralité très grande, immense même parfois – qui peuvent expliquer le mouvement de l'Histoire humaine, le développement des diverses cultures ; qu'elle soit aussi une

personne pour pouvoir comprendre chacune des personnes qui font ou subissent l'histoire. En un mot, il faudrait qu'elle soit elle-même Dieu ou qu'elle ait les mêmes attributs que ceux de Dieu. Et puis, seul un être extérieur à l'histoire elle-même pourrait en livrer son sens général, puisque de l'extérieur, il peut établir des relations, voir les conséquences multiples de tels ou tels actes, décisions, événements, indiquant les causalités possibles d'un événement et ses effets réels ; de l'extérieur encore, il peut embrasser la multiplicité des causes, un peu comme l'on peut, en hauteur et plus à l'extérieur d'un paysage, mieux goûter les éléments dont il se compose.

En ce sens, si une *philosophie de l'histoire* prétend livrer le sens général de l'histoire humaine, n'est-elle pas, en fait, une *théologie de l'histoire* qui ne veut pas dire son nom ?

5) Une théologie de l'histoire ?

Il y a effectivement, pour un croyant chrétien, une théologie de l'histoire ; elle est impliquée essentiellement par son acte de foi. La foi donne de l'histoire humaine une signification d'ensemble ; mais c'est la signification donnée par une intelligence croyante qui s'alimente aux sources de la sagesse chrétienne : le choix d'un peuple, la conduite de Dieu sur celui-ci, la relation établie entre Dieu et ce peuple, l'intervention des personnages historiques comme les patriarches, les rois, les prophètes, médiateurs choisis entre Dieu et le peuple ; jusqu'à l'unique Médiateur, l'histoire de Sa naissance, de Sa vie, de Ses combats, de Ses paroles, de Ses faits et gestes, de Ses rencontres, de Sa mort et de Sa résurrection.

L'histoire humaine peut effectivement avoir une signification, un sens ; et nous pouvons alors comprendre le

sens général de l'histoire universelle. Mais ce n'est pas en ramassant dans une vaste synthèse l'ensemble des faits analysés ; cela provient de la Révélation du combat dans l'homme de la nature et de la grâce. La foi, en effet nous révélant l'histoire de la création, nous révèle aussi celle de la chute et de la rédemption possible, attendue, espérée ; pareillement elle indique l'existence d'un mystérieux combat au cœur de l'histoire, au cœur de toute histoire, y compris l'histoire personnelle ou familiale.

Saint Augustin parlera des deux Cités, la Cité de Dieu et celle des hommes¹¹ pour évoquer le sens de cette histoire. Et Étienne Gilson note encore¹² :

« Ici comme partout ailleurs, la foi précède l'intelligence et l'engendre ; c'est donc de l'Écriture qu'il faut partir pour découvrir le point de vue d'Augustin. Ce qui le frappe, c'est que la révélation nous fait connaître les événements, tels que la création et la chute, qui nous demeureraient autrement inconnus et qui sont pourtant la clef de l'histoire universelle ; ensuite c'est qu'elle nous enseigne les fins de Dieu et nous permet de prévoir que l'histoire future aura un sens comme en a un celle du passé [...] Le point de départ d'Augustin est donc la révélation qui, en conférant à l'histoire l'universalité que notre empirisme fragmentaire ne peut atteindre, en lui dévoilant notamment son origine et sa fin, rend possible la théologie de l'histoire et confère à l'univers une intelligibilité dans l'ordre du temps. En adoptant ce point de vue, saint Augustin s'engage nécessairement à en admettre un second, celui de l'unité foncière de l'humanité et de son histoire. Puisque Dieu a prévu, voulu et conduit la suite des événements historiques,

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

circonstances dans lesquelles une action décidée doit avoir lieu, le prix de la faiblesse humaine et des passions mal maîtrisées, celui de la volonté de puissance, de la jouissance et l'amour désordonné des honneurs.

Avec l'histoire, nous entrons vraiment dans la réalité telle qu'elle a pu se réaliser avec tous les facteurs de contingence, d'imprévisibilité et de variation que tout acte humain porte en lui. La philosophie morale et politique a donc besoin de l'histoire pour éviter la tentation de l'en soi, c'est-à-dire des principes universels posés en eux-mêmes sans ce nécessaire enracinement dans la contingence humaine qui s'accroît au fur et à mesure que nous allons vers ce qui est particulier, individuel.

Certes le philosophe peut savoir ce qu'est *en soi* la justice, mais cet en soi est un idéal, il faut que le réel d'un acte tende progressivement vers cet idéal. Le réel montre qu'il est possible d'y tendre, mais que son contraire est tout autant possible sinon même plus fréquent. Et l'histoire donne comme une chair à cette distance entre le réel effectif et l'idéal moral vers lequel la volonté tend : être dans le réel humain d'un acte du passé, d'une histoire sociale, d'une Révolution ou de la vie d'un grand chef d'État nous apprend, non pas qu'un idéal moral est une illusion parce qu'il ne serait jamais réalisé, mais que sa réalisation est fragile, et toujours fragmentaire. L'homme est autant capable de sursauts héroïques que de bassesses mesquines ; et son héroïsme ou même sa sainteté peuvent ne lui servir à rien, visiblement, et temporairement tout au moins, tant peuvent être fortes les idéaux d'une époque, le climat d'un pays, ou les événements politiques comme des guerres, ou des coups d'État.

La grandeur et la misère de l'homme dont parle Pascal se vérifient toujours dans et par l'histoire. Ainsi est comme incorporée essentiellement à l'histoire une présentation des

actes humains avec tout leur poids de contingence, de dépendances, de variations, de mobilités et de nécessités. Entre une absolue relativité et un dogmatisme de l'en soi, d'une vérité désincarnée et faussement autoritaire, l'histoire permet sans doute un juste équilibre. Elle nous fait entrer dans la profondeur parfois lumineuse, le plus souvent obscure, parfois tragique, toujours instable et contingente, des actes humains. En ce sens, elle est le passage obligé pour une philosophie morale et politique qui s'efforce de comprendre l'homme.

Notes complémentaires

I) Hegel (1770-1831)

Il est, dit-on, l'Aristote des temps modernes par sa volonté encyclopédique d'organiser les diverses sciences philosophiques, comme autant de diverses modalités de l'Esprit. Il veut être le penseur de tout ce qui change sur la scène mondiale, en particulier depuis la Révolution française, Napoléon, les guerres napoléoniennes et le début de la société industrielle. Il s'efforce de montrer comment s'incarne dans l'Histoire et la culture humaines « l'Esprit ». Dans un mouvement dialectique, c'est-à-dire, procédant par étapes contradictoires de thèses, antithèses et synthèses, la Raison se développe dans l'Histoire, permettant à l'Idée de s'extérioriser dans le monde, à travers les diverses formes culturelles qui sont les moments de son développement. L'Histoire est donc le mouvement spirituel par lequel se réalise l'Idée, mouvement pleinement rationnel, la Raison gouvernant le monde. Il appartient au philosophe d'interpréter le mouvement général de l'Histoire comme des moments du devenir du principe spirituel. L'Esprit parvenant, à l'Absolu au terme de l'Histoire.

Entré à dix-huit ans comme boursier dans le séminaire de théologie protestante de Tübingen, il renonce à sa carrière de pasteur pour devenir précepteur. Il écrit *Une vie de Jésus* (1795-1796), et *L'Esprit de christianisme et son destin* (1798-1799). Il devient enseignant à l'Université d'Iéna et compose les Cours d'Iéna (1803-1806). *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807) sera son grand ouvrage. Professeur et directeur du Lycée de Nuremberg, il rédige ses notes de cours dans sa *Propédeutique*

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

15. 21, 25-27.

16. *Lc.* 21, 11.

17. 21, 25-27.

18. *Lc.* 21, 25.

19. *Lc.* 21, 27.

20. *Mt.* 25, 31-46.

21. *Lc.* 21, 9.

22. *Lc.*, 18, 7.

23. *Mt.* 24, 12.

24. *Ac.* 1, 7.

25. Comme le dit BERGSON dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (p. 1178, éd. Du Centenaire), à propos de la relation entre la vie mystique et le christianisme : « Mysticisme et christianisme se conditionnent donc l'un l'autre indéfiniment. Il faut pourtant bien qu'il y ait un commencement. Par le fait, à l'origine du christianisme il y a le Christ. Du point de vue où nous nous plaçons, et où apparaît la divinité de tous les hommes il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme. Il n'importe même pas qu'il s'appelle le Christ. Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la montagne de figurer dans l'Évangile, avec d'autres divines paroles. À l'auteur on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur. »

26. BERGSON, op. cit. p. 1225.

27. Devons-nous souscrire à ce que dit Bergson ici dans ce texte (op. cit. p. 1209) ? : « Remarquons que l'art de gouverner un grand peuple est le seul pour lequel il n'y a pas de technique efficace, surtout s'il s'agit des plus hauts emplois. L'extrême rareté des hommes politiques de quelque envergure tient à ce qu'ils doivent résoudre à tout moment, dans le détail, un problème que l'extension prise par les sociétés a peut-être rendu insoluble. Étudiez l'histoire des grandes nations modernes : vous y trouverez nombre de grands savants, de grands artistes, de grands soldats, de grands spécialistes en toute matière, – mais combien de grands hommes d'État ? »

28. Par exemple ce texte de A. DE TOCQUEVILLE qui énonce une méthode pour comprendre ce que peut être l'esprit d'un peuple, ce qu'il peut apporter aux autres peuples (*De la démocratie en Amérique*, tome I, ch. 2, éd. GF

Flammarion, p. 86) : « Remontez en arrière ; examinez l'enfant jusque dans les bras de sa mère ; voyez le monde extérieur se refléter pour la première fois sur le miroir encore obscur de son intelligence ; contemplez les premiers exemples qui frappent ses regards ; écoutez les premières paroles qui éveillent chez lui les puissances endormies de la pensée ; assistez enfin aux premières luttes qu'il a à soutenir ; et alors seulement vous comprendrez d'où viennent les préjugés, les habitudes et les passions qui vont dominer sa vie. L'homme est pour ainsi dire tout entier dans les langes de son berceau. Il se passe quelque chose d'analogue chez les nations. Les peuples se ressentent toujours de leur origine. Les circonstances qui ont accompagné leur naissance et servi à leur développement influent sur tout le reste de leur carrière. S'il était possible de remonter jusqu'aux éléments des sociétés et d'examiner les premiers monuments de leur histoire, je ne doute pas que nous ne puissions y découvrir la cause première des préjugés, des habitudes, des passions dominantes, de tout ce qui compose, enfin, ce qu'on appelle le caractère national. » Par exemple, ce texte de Paul Claudel sur le Japon, extrait d'une conférence prononcée en 1923 (in *Contacts et circonstances, Un regard sur l'âme japonaise*, éd. La Pléiade, Œuvres en prose, p. 1129-1130, 1131) : « Je n'insiste pas, tant la chose me paraît évidente, sur la manière dont ce sentiment de respect profondément inscrit dans le cœur de la nation japonaise est venu orienter toutes les modalités de sa vie pratique et journalière. Le caractère du lien qui unit votre peuple à son souverain est bien connu, mais en outre il n'est pas exagéré de dire que, dans votre ancienne société, tous les rapports des hommes entre eux, au sein de leur famille, dans leur clan, dans leur corporation, étaient réglés comme les rites d'une religion. Il n'est pas de pays où le principe confucéen de la précaution dans les mouvements ait trouvé une application plus générale et plus noble. En effet, si l'on admet qu'il y a quelque chose de mystérieux et de divin dans un objet matériel, combien plus dans un homme vivant ! La grammaire japonaise est fondée, tout autant que sur les différences de temps et de certitude, sur les degrés de considération, de cérémonie, avec lesquels nous avons à nous servir de la parole suivant la qualité de nos interlocuteurs et le milieu où nous nous trouvons. Elle porte la marque de cette traditionnelle politesse dont j'espère bien, malgré tous les mauvais exemples qui vous sont donnés, que votre peuple n'arrivera jamais à se débarrasser. Par exemple, nous sommes toujours étonnés, nous autres occidentaux, de voir un cocher qui dépasse l'autre au lieu de l'injurier, comme ce serait le cas dans une rue de Paris ou de Londres, le saluer gentiment comme pour s'excuser [...] Il m'a semblé comprendre que le caractère traditionnel de l'âme japonaise était

le respect, la compression de la personnalité en présence de l'objet considéré, l'attention déférente aux êtres et aux choses qui vous entourent. »

29. Saint AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, 31.

30. Cf. cette page de MARITAIN (*Pour une philosophie de l'histoire*, Ed. Du Seuil, 1960, P. 43-44) : « Plus précisément, les historiens [...] reprochent à la philosophie de l'histoire quatre péchés capitaux : premièrement, une manière presque inévitablement simpliste, arbitraire et gratuite, de choisir ses matériaux, dont elle prend pour accordée la valeur historique selon les besoins de la cause ; deuxièmement, son ambition illusoire de donner une explication *a priori* du cours de l'histoire humaine ; troisièmement, son ambition illusoire de donner une explication *exhaustive* de la signification de l'histoire humaine ; et quatrièmement son ambition illusoire de donner une explication soi-disant *scientifique* de l'histoire, le mot « scientifique » étant pris ici dans ce sens tout particulier (qu'on peut faire remonter aux sciences de la nature) qu'avec une telle explication notre pensée jouit d'une sorte de maîtrise intellectuelle exercée sur le sujet [...] Ce qu'il a en aversion, en réalité, ce n'est pas une authentique philosophie de l'histoire, mais le *gnosticisme de l'histoire*, – ce gnosticisme de l'histoire qui a été porté par Hegel aux suprêmes hauteurs métaphysiques, mais qu'on peut rencontrer aussi, à un tout autre niveau, dans un système aussi complètement fasciné par les sciences positives et aussi décidément antimétaphysique que le système de Comte. »

31. J. MARITAIN, op. cit. p. 60-61.

32. Comme le dit I. MARROU (*De la connaissance historique*, Le Seuil, Points histoire, p. 193), soulignant la difficulté des lois en histoire : « [...] je crois, en effet, qu'il est inutile d'envisager la possibilité d'une élaboration de "lois" historiques, à proprement parler [...] Pourquoi ? C'est que la réalité historique, telle que la révèle l'expérience au travers des documents, ne nous offre que des phénomènes singuliers, irréductibles l'un à l'autre. S'il est possible d'instaurer une comparaison entre certains de ces phénomènes, les analogies qu'on peut de la sorte mettre en évidence ne portent que sur des aspects partiels, fictivement abstraits par l'analyse mentale, jamais sur la réalité elle-même. Les observations de caractère prétendument général, qu'on cherche à faire passer pour des "lois de l'histoire", ne sont que des similitudes partielles, relatives au point de vue momentané sous lequel le regard de l'historien a choisi de fixer tels ou tels aspects du passé. »

33. C'est-à-dire la Révélation du Nom divin à Moïse en Ex. 3, 13-15 ; la

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

du Manifeste de l'architecture émotionnelle en 1954 [...] :
“L'art en général, et naturellement l'architecture, est un reflet de l'état spirituel de l'homme dans son temps [...] L'homme du xx^e siècle se sent écrasé par tant de fonctionnalisme, par tant de logique et d'utilité dans l'architecture moderne [...] L'homme – créateur ou récepteur – de notre temps aspire à quelque chose de plus qu'une jolie maison, agréable, adéquate. Il attend [...] de l'architecture, de ses moyens et des matériaux modernes, une élévation spirituelle ; je dis simplement une émotion [...] C'est seulement en recevant de l'architecture des émotions véritables, que l'homme peut la considérer comme un art.⁸ »

Tadao Ando, célèbre architecte japonais, écrivait aussi :

« On peut dire qu'une œuvre architecturale est achevée seulement après l'intervention de l'être humain qui l'occupe. Autrement dit, l'espace architectural n'est vivant que grâce à la présence humaine, qui le perçoit à l'intérieur de notre culture contemporaine. Chacun d'entre nous est soumis à d'intenses stimulations extérieures, en particulier dues à l'environnement électronique. Le rôle de l'espace architectural en tant qu'un havre spirituel est donc crucial. En ce lieu, l'essentiel est l'imagination et la fiction que contient le mot architecture, au-delà de sa signification. Si elle ne s'aventure pas dans les ambiguïtés de l'esprit humain – bonheur, affection, tranquillité, tension – l'architecture ne peut réaliser sa fiction. Là, se trouve le véritable domaine de l'architecture, qui est aussi un domaine impossible à formuler. Ce n'est qu'après avoir réfléchi aux deux mondes, le réel et l'imaginaire, que l'architecture peut enfin exister,

en tant qu'expression, et s'élever au royaume de l'art⁹. »

Ce désir d'une forme harmonieuse, qui touche en reposant et qui contribue ainsi à l'unification intérieure d'un homme, nous le retrouvons également, dans la fabrication des objets. Le *design*¹⁰ (*dessin* en anglais), par exemple, unit le désir de servir la fonction à celui de la forme. Un objet peut avoir une utilité, mais aussi une belle forme, ce qui ne nuit aucunement à son utilisation. Ainsi des meubles, chaises, tables, fauteuils, bibliothèques, armoires, etc., mais aussi des ustensiles divers, comme les tire-bouchons, les carafes, les éviers, les plats, mais aussi diverses espèces de machines, les formes des voitures, etc.

Ici, la forme dépasse la simple fonction pour toucher la sensibilité visuelle, tactile de celui qui l'utilise. L'objet se marie bien alors à son environnement, on peut même l'exposer comme une pièce de musée une fois qu'il a fini d'être utilisé ; il devient presque une œuvre que l'on pourrait apprécier pour elle-même indépendamment de sa fonction déterminée.

On peut aussi ajouter l'ameublement, la décoration d'intérieur qui unifie les couleurs, aux matériaux¹¹, à l'organisation de l'espace, de l'habitation, le style donné aux habitations, selon les types de maisons, la culture de ceux qui y habitent, le climat, l'environnement spatial. Tout ceci pour indiquer que même dans ces activités pratiques qui cherchent à satisfaire un besoin fondamental de l'être humain, et qui sont matière d'un travail aride et parfois pénible, le goût de la beauté, le sens de l'harmonie, la satisfaction des sens et de l'imaginaire, le désir de la beauté sont aussi présents que dans des activités dont la finalité est plus immédiatement et directement gratuite, contemplative, comme dans ce que nous appelons les beaux-arts.

5) La gratuité d'un « exercice spirituel »

B) Quand la finalité est la réalisation d'une œuvre qui n'a d'autre fin qu'elle-même, comme dans ce qu'il est convenu d'appeler les beaux-arts.

Nous le savons bien, la contemplation est une connaissance qui n'a d'autres buts qu'elle-même, qui se distingue de l'activité fabricatrice dont le fruit est une œuvre extérieure en vue de la satisfaction d'un besoin. Elle est accueil passif de l'ordre des choses, de leur saveur et de leur valeur ; elle ramasse en elle dans une saisie synthétique une multiplicité d'êtres analysés, observés, en saisissant leur unité ; et elle peut alors saisir que ce rayonnement d'un être souligne sa réalité, sa profondeur. Être touché par ce qui émane d'une réalité, c'est sentir, éprouver qu'un être a une densité particulière d'existence, qu'il est accompli, achevé, qu'il a une certaine perfection ; en un mot. Aristote dirait qu'il est en acte et non en puissance¹² puisqu'il a une forme qui harmonise les éléments qui le composent.

Rien d'étonnant alors que je puisse vouloir reproduire ce que je vois, ou transmettre ma manière de voir le monde, les choses, les êtres humains. Avec la même gratuité que celle qui m'a fait accueillir tel paysage. Je transmets cette vision sans autre but que la transmission même de ce qui est beau, et de ce qui m'apparaît comme beau. Et s'il m'a fallu beaucoup d'attention et de vigilance sur moi-même, je dirai même, s'il m'a fallu un véritable exercice spirituel d'accueil gratuit de la beauté d'un paysage afin de la laisser vivre en moi, répudiant volontairement mes soucis, mes préoccupations, il m'en faudra autant, sinon plus, pour exprimer hors de moi quelque chose de cette expérience de saisie intuitive et contemplative. Par exemple, cette page, tirée du roman de François Cheng¹³, *Le dit*

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

amertume, de la haine ou du ressentiment.

8) Fonction de l'œuvre d'art

Mais, une fois réalisée, l'œuvre d'art a sa vie propre, indépendante de celle de l'artiste ou de l'époque pendant laquelle elle a été réalisée ; sous ce rapport, une œuvre d'art authentique ne vieillit pas, elle demeure, suscitant pour elle l'assentiment de ceux qui la reçoivent, rayonnant de son acte propre : les « grandes pièces » de théâtre, par exemple, sont la preuve qu'une matière transfigurée par la vision et l'art ne vieillit pas et échappe à la caducité temporelle et à la mort. Malraux, à juste titre, parle de l'art comme d'un anti-destin²⁴ voulant dire que celui-ci échappe au destin des civilisations et des hommes que sont la mort et le vieillissement.

Finalement les artistes, par leurs œuvres, comme le dit si justement, Alexandre Soljenitsyne :

« [...] peuvent surmonter cette faiblesse caractéristique de l'homme qui n'apprend que de sa propre expérience tandis que l'expérience des autres ne le touche pas. L'art transmet d'un homme à l'autre pendant son bref séjour sur la terre, tout le poids d'une très longue et inhabituelle expérience, avec ses fardeaux, ses couleurs, la sève de sa vie : il la recrée dans notre chair et nous permet d'en prendre possession, comme si elle était nôtre.²⁵ »

... et comme il y a autant de visions et d'expériences que d'artistes, nous n'aurons jamais fini de nous ouvrir, par l'œuvre d'art, au prix insondable de toute vie. Ce n'est pas pour rien qu'Aristote, par exemple, disait de la tragédie qu'elle avait le

pouvoir d'émouvoir, de susciter l'admiration ou la pitié, la réprobation ou le scandale, face à des personnages, des situations représentés sur une scène²⁶. Elle a de ce fait une vertu de purification des passions : par la représentation du vice ou des causes des tragédies, le spectateur peut éprouver craintes et peurs, car, s'identifiant aux personnages qu'il voit évoluer, il peut revivre pour lui en imagination ce qu'il voit vivre sur la scène. Les passions, les émotions des héros de la pièce sont atteintes, de la même manière celles du spectateur :

« La tragédie est l'imitation d'une action de caractère élevé et complète, d'une certaine étendue, dans un langage relevé d'assaisonnements d'une espèce particulière suivant les diverses parties, imitation qui est faite par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, suscitant pitié et crainte, opère la purgation propre à pareilles émotions.²⁷ »

C'est d'ailleurs pour cette raison que certains arts, comme la littérature, dépassent la seule œuvre particulière et ont une valeur générale. Ils sont des arts qui représentent l'être humain ; parce que l'artiste en partant de ses propres passions ou ses propres souffrances s'adresse à celles de tout homme. Il dépasse le particulier pour atteindre le général, l'universel, car, comme le dit encore Marcel Proust :

« ce qu'il s'agit de faire sortir, d'amener à la lumière, ce sont nos sentiments, nos passions, c'est-à-dire les passions, les sentiments de tous.²⁸ »

Et tout ceci, parce que, selon le mot fameux de Montaigne « tout homme porte en lui la forme de l'humaine condition », et

qu'une expérience d'une personne est déjà une expérience capable d'atteindre au-delà de ce qui est strictement individuel l'essentiel du cœur de l'homme. L'art exprime cette compréhension ; ainsi en est-il peut-être pour la littérature, la poésie, peut-être plus spécialement les romans : Balzac, Proust, Mauriac, Bernanos, Julien Green, Graham Greene, Dostoïevski évidemment, en sont de bons exemples et la somme de leurs romans constituerait déjà une fameuse leçon d'expérience humaine, qui n'est pas négligeable. On pourrait en dire autant de la peinture, de Rouault, par exemple :

« Rouault tient de son maître Gustave Moreau le goût et l'habitude de fréquenter *les Pensées*, dont le volume ne quittait pas sa table de travail. Et cela, malgré l'amitié tumultueuse de Léon Bloy, un des moins « pascaliens » de tous les « écrivains chrétiens » de ce début de siècle. Rouault a surtout de la vie, des hommes et des femmes, de Dieu, une intuition très proche de celle du « solitaire de Port-Royal ». Il y a d'abord, *la misère de l'homme sans Dieu* qui est le thème inaugural de toute son œuvre peinte et gravée. Cette dernière porte un titre tout à fait révélateur : *Miserere*. Cette misère est dénoncée dans l'individu comme dans la société ; elle est stigmatisée sur le visage et dans le corps des *Filles-dites-de-joie*, en ces *Bouches qui furent fraîches* et où s'instaure *un goût de cendres*, autant que dans les *Faubourgs des longues peines* et sur le masque de la *Dame de haut-quartier qui prend pour le ciel place réservée*. Et puis il y a la guerre *détestée des mères* et les *Larmes des choses* (toutes les expressions sont de Rouault ; elles contresignent ses gravures et ses toiles).²⁹ »

Connaissance de la nature humaine ? Il faut, bien

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

est le moyen idéal pour mettre en valeur le style sobre et graphique de l'architecture [...] Les murs blancs, les planchers en frêne, le carrelage gris pâle et les cheminées en béton constituent la toile de fond parfaite pour associer matériaux et textures blanc cassé : mobilier en chêne clair, lin blanc, porcelaine aux reflets bleutés, pots de grès japonais. Blancs naturels et blancs cassés – fleurs, œufs de cane à la coquille crème teintée de chaudes nuances – tempèrent la froideur d'un espace qui, sans cela, pourrait paraître stérile. À une impression de simplicité presque monacale s'oppose le luxe des textures. Dans la chambre, la sensualité de la lumière et l'aspect tactile du tissu ont été pris en compte : les draps et les couvertures en lin apprêté, les coussins en soie et le velours chenille lavé, soyeux, compensent l'austérité du lit en bois et des petites fenêtres carrées. Au contact du blanc, du crème et des tons naturels, la texture revêt une apparence nouvelle. »

12. Cf. dans notre livre *Les premiers mots philosophiques*, p. 45 à 57.

13. François CHENG, *Le dit de Tianyi* Albin Michel, 1998, p. 22-23.

14. Propos recueillis par Catherine Argand, dans le magazine *Lire* de janvier 2001-février 2002 pour une interview de Fr. Cheng.

15. ARISTOTE, *La Poétique*, 4, (1448 b 5-11).

16. *Physiques*, II, 8, (199 a 15-19).

17. Cf. ces deux affirmations de saint Thomas dans le proème (introduction) des *Seconds analytiques* (dans le volume 2 de notre traduction, *Science rationnelle et philosophie de la nature*, p. 43) : « L'art n'est rien d'autre qu'une mise en ordre certaine de la raison par laquelle, par des moyens appropriés, les actes humains parviennent à une juste fin » et celui de la *Politique* (dans le volume 3 de *Une introduction à la philosophie, Philosophie morale et politique*, p. 154) : « [...] le Philosophe affirme que si l'art fabriquait les choses naturelles, il agirait comme agit la nature ; et inversement, si la nature faisait ce qui revient à l'art, elle ferait pareillement ce que l'art réalise. » Il s'agit ici d'une définition très générale, qui ne concerne pas spécialement les beaux-arts, mais toute activité de la raison qui, sous un rapport ou un autre, réalise une œuvre : on parle bien de la logique comme d'un *art* et de la politique comme d'un *art* également ; dans les deux cas, le sens n'est pas identique, mais il y a une similitude dans la mesure où l'une et l'autre de ses activités produisent une œuvre extérieure qui met en forme des éléments divers.

18. BERGSON le dit bien dans *L'énergie spirituelle* (p. 831, éd. Du Centenaire) : « La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que

conçue, le poème qui n'est que rêvé, ne coûtent pas encore de la peine ; c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en statue ou tableau, qui demandent un effort. »

19. *Correspondances 1899-1926*, p. 157.

20. In *La Parole, l'art, l'Écriture*, 5^e tome du Manuel *Les chemins de la foi*, éd. 1985, p. 72.

21. Cité par Thierry MAULNIER, dans son *Introduction à la poésie française*, p. 305.

22. *Vers dorés*, dans *Les chimères*.

23. FR. CHENG, op. cit., p. 121-122.

24. A. MALRAUX, *Les Voix du silence* ; IV, *La Monnaie de l'Absolu* : « L'art ne délivre pas l'homme de n'être qu'un accident de l'univers ; mais il est l'âme du passé au sens où chaque religion antique fut une âme du monde. Il assure pour ses sectateurs, quand l'homme est né à la solitude, le lien profond qu'abandonnent les dieux qui s'éloignent [...] À la plume de Klee, au bleu des raisins de Braque, répond du fond des empires le chuchotement des statues qui chantaient au lever du soleil. Toujours enrobé d'histoire, mais semblable à lui-même depuis Sumer jusqu'à l'école de Paris, l'acte créateur maintient au long des siècles une reconquête aussi vieille que l'homme. Une mosaïque byzantine et un Rubens, un Rembrandt et un Cézanne expriment des maîtrises distinctes, différemment chargées de ce qui fut maîtrisé ; mais elles s'unissent aux peintures magdaléniennes dans le langage immémorial de la conquête, non dans un syncrétisme de ce qui fut conquis [...] Chacun des chefs d'œuvre est une purification du monde, mais leur leçon commune est celle de leur existence, et la victoire de chaque artiste sur sa servitude rejoint, dans un immense déploiement, celle de l'art sur le destin de l'humanité. L'art est un anti-destin. »

25. A. SOLJENITSYNE, *Discours de Stockholm*.

26. Sous ce rapport, et pour illustrer le bien fondé de cette purgation des passions donnée par la tragédie, nous pouvons penser au pouvoir dynamique de l'image au cinéma : les scènes vues, les émotions, les passions des acteurs (des personnages qu'ils représentent) touchent le spectateur, pénètre dans son imaginaire et suscite aussi ses passions plus ou moins fortement. D'autant plus que ces images sont accompagnées par la musique, qu'elles sont vivantes, dynamiques dans l'espace et dans le temps. Le spectateur est passif ; dans le silence d'une salle obscure, il reçoit, il

accueille, il s'unit à l'histoire qui se déroule, il ressent joie et tristesse au point qu'il peut même pleurer, s'indigner, rire ou avoir peur. Art vivant incontestablement, le cinéma touche sans médiation ou presque le spectateur : immédiatement l'image est reçue, et immédiatement l'imagination du spectateur y répond. Celui-ci peut subir des images, être inondé par leur violence ou leur sensualité ; et si le film ne cherche qu'à susciter l'ébranlement des états émotifs les plus inférieurs, il réussira commercialement peut-être, mais nous n'aurons pas affaire à une œuvre d'art. Tout au plus une œuvre divertissante, dans le meilleur des cas.

27. ARISTOTE, *Poétique*, 6, (1449 b 21-30).

28. *Le temps retrouvé*, p. 270 (éd. Le livre de poche).

29. Extrait du Manuel *Les chemins de la foi*, op. cit. p. 259 (éd. 1985), présentation de Rouault par le P. Baudiquey.

30. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, aphorisme 853.

31. Cité par André VIAL dans *Mallarmé, tétralogie pour un enfant mort*, éd. José Corti, 1976, p. 65-66.

32. Documents surréalistes, Déclaration du 27 janvier 1925. Et Eluard affirmant que le surréalisme est « un moyen de libération totale de l'esprit et de tout ce qui lui ressemble. » (Oeuvres complètes, p. 988)

33. Par exemple, ces vers de V. Hugo : « Pourquoi donc faites-vous des prêtres ? / Quand vous en avez parmi vous ? / Les esprits conducteurs des êtres / Portent un signe sombre et doux. / Nous naissons tous ce que nous sommes. / Dieu de ses mains sacre des hommes / Dans les ténèbres des berceaux ; / Son effrayant doigt invisible / Écrit sous leur crâne la bible / des arbres, des monts et des eaux. / Ces hommes, ce sont les poètes ; / ceux dont l'aile monte et descend ; / Toutes les bouches inquiètes / Qu'ouvre le verbe frémissant ; / Les Virgiles, les Isaïes ; / Toutes les âmes envahies / Par les grandes brumes du sort ; / Tous ceux en qui Dieu se concentre ; / Tous les yeux où la lumière entre, / Tous les fronts d'où le rayon sort. »

34. E. GUEYDAN, Traduction des *Exercices spirituels*, (éd. Desclée de Brouwer, 1960, p. 234).

35. Éd. Folio-essais, p. 303-309.

36. *Premier Traité à la défense des saintes icônes*, chap. VIII, P. G. (Patrologie grecque) 94, 1237 D-1240 A.

37. *Les Frères Karamazov*, tome II, p. 296, Le livre de poche.

38. *La joie*, p. 42, Le livre de poche.

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

prier » comme le rappelait Jean-Paul II¹⁵. Il voulait indiquer par là que chaque religion priait dans son propre rite et ses propres habitudes, mais avec d'autres et en même temps que toutes les autres, de telle manière que toutes, unies, faisaient monter vers Dieu, vers la divinité, et au nom de toute l'humanité, une imploration pour la paix dans le monde. Témoignage d'un désir de salut.

Les différents habits religieux se côtoyaient, signe d'une communion, d'un réel rassemblement autour de ce qu'une religion peut apporter de meilleur à l'homme. Événement existentiel, vécu réellement qui a son poids de vérité et sur lequel un philosophe peut se pencher : il le fait sur des mouvements sociaux, des grèves dans des usines, des révolutions ou des coups d'état, sur des actes érotiques pour dresser la phénoménologie de la caresse, pourquoi ne le ferait-il pas sur un événement religieux ? Nous oserions dire à propos de cet événement qu'il est comme un démenti à Voltaire : la diversité peut rassembler et être source de communion et la religion faire l'expérience d'une vraie tolérance et implorer Dieu au nom de toute l'humanité.

C'est ainsi que la religion fait partie de l'existence, comme nous le voyons dans cet exemple. Et qu'elle peut nourrir la réflexion philosophique.

Mais nous sommes trop habitués à penser que les traditions religieuses sont absolument distinctes des traditions philosophiques et qu'elles ne véhiculent pas en elles quelque chose qui pourrait s'apparenter à la philosophie. Martin Heidegger, par exemple, qui a tenté de réaliser ce qu'il nomme une analyse existentielle¹⁶, c'est-à-dire, pour parler en français, une étude des constituants essentiels de l'être humain, ne semble pas mentionner parmi ces constituants la dimension

religieuse, a fortiori l'expérience mystique, comme si la philosophie devait être essentiellement a-thée. Cela ne veut pas dire que le philosophe ne puisse entretenir un dialogue avec telle ou telle tradition religieuse ou la théologie d'une tradition religieuse ; mais une chose est de dialoguer, autre chose d'accepter qu'il y ait dans la religion elle-même, dans la théologie, des éléments essentiels pour la philosophie, ou que la religion véhicule en elle des éléments philosophiques qui puissent être des nourritures pour la raison.

3) Philosophie et religion

Après tout, nous pouvons parler de pensée biblique¹⁷. N'est-ce pas dans des textes juifs que l'idée de Création apparaît, comme dans les premiers chapitres de la Genèse, que la transcendance de la personne par rapport au règne animal est affirmée ; ou que l'unité du cosmos et sa distinction d'avec Dieu est établie ; ou que l'égalité de l'homme et de la femme ou l'amour entre l'homme et la femme est donnée comme une des grandes caractéristiques de l'existence ; le Décalogue ne donne-t-il pas les comportements humains essentiels pour vivre une vie humaine authentique et conforme à la vraie dignité de la personne ? Finalement, n'avons-nous pas ici l'affirmation effective de la dignité de la personne humaine, sa valeur absolue qui a ses exigences propres : le « tu n'auras pas d'autres dieux que moi... », ou « tu ne te prosterner pas devant ces dieux... », ou « tu ne commettras pas de meurtre » ou « honore ton père et ta mère » ou « tu ne commettras pas d'adultère », ou « tu ne voleras pas » ou « tu ne témoigneras pas faussement contre ton prochain », ou « tu ne convoiteras pas la maison de

ton prochain » ne sont-elles pas des paroles de sagesse pour nourrir le cœur de l'homme et lui donner les sources premières du bonheur authentique de l'homme ?

Ce n'est pas parce que ces textes sont un des cœurs de la tradition religieuse judéo-chrétienne qu'ils n'ont pas aussi, et par voie de conséquence, une dimension philosophique, ou qu'ils ne peuvent être une nourriture pour une méditation de l'intelligence philosophique. Le philosophe ne peut pas faire exprès de les ignorer, alors qu'ils concernent une grande partie de l'humanité d'une part, et le comportement humain ou la nature de l'autre. Cela donnerait à penser, s'il ne le fait pas, que l'idée de Dieu n'est pas une idée philosophique et ceci parce que l'on veut circonscrire à l'avance les limites de la philosophie, son champ d'investigation comme tout à fait hors d'une quelconque question théologique : l'homme, la nature, la raison, les lois de la nature, les lois de la raison, les structures sociales, psychologiques conscientes et inconscientes, les systèmes linguistiques, les leçons que la raison humaine peut tirer de l'histoire des civilisations, tout ceci est un champ d'investigation réellement philosophique parce que cela porte sur l'homme, et la nature.

4) Sur la connaissance métaphysique

Il est vrai aussi que l'expérience religieuse n'est pas la seule des expériences à introduire à une interrogation métaphysique.

Métaphysique ? *Méta ta phusika*, ce qui vient *après* les réalités physiques naturelles, mais aussi ce qui est *au-delà* de celles-ci, la préposition grecque *méta* signifiant *après* et *au-delà*.

Ce qui vient *après* une considération sur les réalités

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

fond de toute moralité chrétienne, le christianisme a cherché en effet à judaïser le monde entier. Jusqu'à quel point il y a réussi en Europe, c'est ce qu'on sent partout au degré d'étrangeté que l'antiquité grecque – monde exempt du sentiment de péché – garde toujours pour notre sensibilité malgré toute la bonne volonté que nombre de générations et d'individus remarquables ont déployée pour se rapprocher de lui et se l'assimiler. "Dieu ne pardonne que si l'on se repent"... Voilà qui ferait rire un grec ; il dirait : "sentiment d'esclave !"»³² »

« Le fondateur du christianisme pensait que rien ne faisait plus souffrir les hommes que leurs péchés ; ce fut son erreur, l'erreur de celui qui se sent sans péché, de quelqu'un qui manquait d'expérience sur ce point ! C'est ainsi que son âme s'emplit de cette merveilleuse et chimérique pitié qui allait à un mal dont son peuple lui-même, qui était l'inventeur du péché, souffrait rarement comme d'un grand mal ! Mais les chrétiens se sont entendus à donner raison à leur maître après coup et à sanctifier son erreur en faisant une vérité³³. »

« Le christianisme lui-même a largement contribué au rationalisme : il a enseigné le scepticisme moral avec beaucoup d'énergie et d'efficacité, accusant et répandant l'amertume, mais avec une patience et une subtilité infatigables ; il a anéanti dans chaque individu la foi en ses vertus ; il a fait disparaître à jamais de la terre ces grands vertueux qui abondaient dans l'antiquité, ces hommes populaires qui allaient promenant partout leur foi en leurs propres perfections avec une dignité de matadors [...] Finalement nous avons appliqué ce même scepticisme à tous les états d'âme et à tous les phénomènes religieux, péché,

grâce, repentir et sanctification, et nous avons laissé si bien ronger le ver que nous éprouvons maintenant aussi le même sentiment de subtile supériorité et de clairvoyance à la lecture des livres chrétiens [...] ³⁴ »

La croyance religieuse est donc, pour Nietzsche, une anémie de la volonté, un besoin nécessaire comme peut être nécessaire pour un aveugle une canne pour marcher ; un désir d'appui et de soutien, de certitude, qui est, au fond, un instinct de faiblesse. Celui qui sait commander est fort et maître de lui, celui qui ne l'est pas veut être commandé par plus fort que lui ; pour lui, le christianisme vient de cette attitude dont le ressort secret est un ressentiment contre la vie, en un mot, un nihilisme de la vie :

« On mesure la force d'un homme, ou, pour mieux dire, sa faiblesse, au degré de foi dont il a besoin pour se développer, au nombre des crampons qu'il ne veut pas qu'on touche parce qu'il s'y tient. Le christianisme, en notre vieille Europe, est encore nécessaire à la plupart des gens ; c'est pour cela qu'il trouve encore des adeptes. Car tel est l'homme qu'on lui réfuterait cent fois un article de sa croyance, s'il en a besoin il ne cesse de le tenir encore plus vrai, conformément à la fameuse preuve de force de la Bible. Quelques-uns ont encore besoin de métaphysique ; mais ce furieux désir de certitude qui se décharge aujourd'hui par bataillons massifs dans la littérature scientifico-positiviste, ce désir de vouloir posséder à tout prix quelque chose de sûr [...] c'est encore un désir d'appui et de soutien, bref un désir de cet instinct de la faiblesse qui ne crée sans doute pas les religions, métaphysiques et convictions, mais... les conserve cependant. ³⁵ »

L'esprit libre est celui qui manifeste un plaisir à se maîtriser lui-même, un désir de souveraineté personnelle et d'auto-affirmation de soi-même. Rejetant toute croyance et toute illusoire certitude, il peut se dépasser lui-même, s'accomplir, créateur de ses valeurs. La volonté de puissance, l'exubérance dionysiaque, de ce dieu grec de l'ivresse et de l'enthousiasme, la force créatrice et destructrice, revenant périodiquement dans un Éternel Retour du temps, irrésistible poussée de domination et de création toujours nouvelles, telle est la vie, motrice de l'univers³⁶, de l'homme ; celui-ci est appelé à devenir le surhomme ; celui qui est capable d'aller toujours au-delà de lui-même en acceptant tous les risques de la vie. On comprend, bien évidemment, que ce surhomme remplacera l'Homme-Dieu qu'est Jésus-Christ et que l'au-delà n'est plus la vie de Dieu et la vie en Dieu puisque l'homme est capable d'affirmer ses valeurs sans les recevoir de Lui.

Comme le dit Nietzsche lui-même :

« Quand on met le poids de la vie non dans la vie, mais dans l'au-delà – dans le néant – on a tout simplement privé la vie de sa gravité.³⁷ »

On le comprend, la religion est donc nihiliste puisque négatrice de ce qui est vivant, fort, bienfaisant, magnanime, joyeux, de ce qui permet un réel bonheur sur terre.

c) Auguste Comte enfin. Il fait paraître en 1842 son *Cours de philosophie positive* l'année même où Feuerbach publiait son *Essence du christianisme*. La loi des trois états dont nous avons parlé au chapitre sur l'histoire se conclut par le fait que l'état théologique, donc religieux de l'humanité est un état dépassé. C'est l'enfance de l'humanité. Et H. Gouhier, dans son livre *La pensée d'Auguste Comte et la formation du positivisme* indique

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

locutions intérieures, des paroles de science reçues.

Alors que l'expérience spirituelle religieuse, disons ordinaire, est un chemin de conversion qui, par des actes spirituels spécifiques, tels l'abandon, le repentir, la compassion, l'amour des ennemis, et, en général, dans une vigilance exercée sur ses états intérieurs spirituels animés par la prière, vont permettre au croyant de désirer de plus en plus vivre de Dieu et pour Dieu. Dans la mystique chrétienne par exemple, quelque chose de Dieu est gratuitement révélé au croyant, sans que lui-même ait désiré cette révélation ou qu'il l'ait recherchée ; par exemple, saint Paul rapporte ce que l'on peut qualifier d'expérience mystique dans la deuxième épître aux Corinthiens (12, 1-4). Un saint n'est pas saint parce qu'il a des expériences mystiques authentiques (et authentifiées d'ailleurs !), mais il peut en avoir l'expérience ; et le croyant qui a une expérience mystique n'est pas nécessairement un saint pour autant.

Si nous nous adressons aux saints pour comprendre l'attitude religieuse, c'est que ceux-ci n'ont eu de toute leur vie qu'un seul désir : vivre de Dieu et pour Lui, puisque le but de leur vie était de voir Dieu. En cela ils sont mystiques, sans nécessairement avoir connu des états mystiques. Mais nous pouvons aussi employer le terme mystique dans un sens plus général qui désigne alors l'expérience religieuse elle-même. Si l'on oppose trop la foi ordinaire à la vie mystique, ou si l'on réserve le terme mystique pour une expérience personnelle de phénomènes mystiques, le risque serait grand de faire de la foi elle-même un acte strictement humain et rationnel et de ramener la vie de foi à des actes naturels intellectuels, moraux ordinaires en laissant à des êtres privilégiés, mais un peu hors de l'expérience humaine quotidienne, l'expérience proprement dite de la prière, du don, de la consécration de soi-même à Dieu. Tout croyant, sous ce rapport, est appelé à vivre de la vie

mystique, tout acte de foi en ce sens est mystique, puisqu'il est don de Dieu dépendant de la grâce de Dieu, qui nous introduit dans la connaissance révélée des mystères de Dieu inaccessibles de soi à une connaissance naturelle, même si celle-ci est le préambule humain de celle-là.

Voici comment le *Dictionnaire de Théologie catholique* (col. 2599-2600, mais il faut lire jusqu'à la colonne 2674) définit la mystique :

« Qu'entendons-nous donc par fait mystique, phénomène mystique, « théologie » mystique ? Qui dit théologie dit connaissance de Dieu. Théologie mystique signifie donc connaissance de Dieu obtenue par un procédé mystique. Mais en quoi consiste ce procédé ? La connaissance mystique s'oppose à la connaissance rationnelle, discursive, par raisonnement, quel que soit d'ailleurs le moyen, différent du raisonnement par lequel on estime atteindre Dieu. « On appelle souvent mystique un ordre de pensées inaccessible à l'intelligence commune, un aperçu qui échappe à la raison claire, qui ne relève point des procédés discursifs de l'esprit, ni d'aucune démonstration, mais de la foi (dans l'acceptation laïque du mot), de l'intuition, de l'instinct, d'une sorte de divination. » (Sophrone, Le mot « mystique », *Revue pratique d'apologétique*, t. XXVIII, p. 309-310). »

III) Heidegger (1889-1976)

Un auteur important du XX^e siècle qui a exercé une grande influence, dont la participation au nazisme est loin d'être claire, si l'on en juge par le dernier ouvrage d'Emmanuel Faye

(Heidegger, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005).

Martin Heidegger cherche à analyser la temporalité humaine à partir de la question de l'être, question inaugurée par les Grecs, en particulier les présocratiques, les Éléates (Parménide), Héraclite, Platon et Aristote. La philosophie occidentale, pour lui, a oublié cette question, la réduisant à l'étude de l'étant. L'étant c'est l'être concret, particulier, existant dans sa réalité empirique. L'être, en revanche, existe comme horizon et fond de toute pensée. Il n'est pas l'étant : « Car l'étant est une chose de « chaque fois », il a maints visages ; au contraire l'être est unique, il est le Singulier absolu au sein de la Singularité inconditionnée. » (*Le principe de raison*, p. 188). L'un des reproches qu'il adresse à la métaphysique occidentale est aussi celui d'être une onto-théologie, c'est-à-dire une philosophie qui fait dépendre l'être de l'affirmation de Dieu considéré comme un étant parmi tous les étants. Cet onto-théologie n'est donc pas assez philosophique, prenant le fondement de l'être dans l'existence de Dieu ; la distinction entre philosophie et théologie dans ces conditions risque de ne pas être assez nette.

Trois termes sont souvent employés par Heidegger : le *Dasein* est l'étant qui a la possibilité d'affirmer la question de l'être, la *facticité* est le caractère de ce qui n'existe que comme un fait, et *l'analytique existentielle* est le dévoilement de la structure ontologique, métaphysique de l'être, mais sans le recours à ces concepts onto-théologiques. Parmi ses œuvres les plus importantes citons : *L'Être et le temps* (1927, première partie), *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929), *Chemins qui ne mènent nulle part*. (1950), *Qu'appelle-t-on penser ?* (1951), *La question de la technique* (1953), *Le principe de raison* (1962).

Nous ne pouvons que citer Michel Nodé-Langlois pour

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

Table des matières

L'enracinement et l'aventure

Premier chapitre : Le langage

- 1) Des expériences différentes
- 2) Le langage
- 3) La réalité nous parle, elle a donc un sens
- 4) La langue
- 5) Parole et personne

NOTES COMPLÉMENTAIRES

- I) Fernand de Saussure
- II) Le mystère du langage
- III) Le langage de la nature
- IV) Sur l'intelligence animale
- V) Aristote (384-322)

Deuxième chapitre : Le travail et la technique

- 1) La sagesse des Anciens, à nouveau convoquée
- 2) Les deux visages du travail
- 3) L'homme comme travailleur dans l'athéisme marxiste
- 4) Le travail, activité personnelle et sociale
- 5) *L'homo laborans* et *l'homo faber*
- 6) L'homme : un éternel apprenti

- 7) L'homme, un être capable d'avoir des *habitus*
 - a. *L'habileté*
 - b. *L'habitation*
 - c. *L'habit*

NOTES COMPLÉMENTAIRES

- I) Karl Marx (1818-1883)
- II) Hannah Arendt (1906-1975)
- III) Définition de l'*habitus*
- IV) La main et la pensée
- V) Des questions écologiques

Troisième chapitre : L'histoire

- 1) La contingence
- 2) L'histoire : contingence ou nécessité ?
- 3) La philosophie de l'histoire, une tentation ?
- 4) Philosophie ou théologie de l'histoire ?
- 5) Une théologie de l'histoire ?
- 6) Une philosophie de l'histoire ?

NOTES COMPLÉMENTAIRES

- I) Hegel (1770-1831)
- II) A. Comte (1798-1857)
- III) Sur l'histoire comme science

Quatrième chapitre : L'art

- 1) Aimer la vie, quoiqu'il arrive
- 2) Par les sens, goûter à la beauté du monde
- 3) La beauté et l'amour

- 4) L'architecture et le *design*
- 5) La gratuité d'un « exercice spirituel »
- 6) L'art imite la nature
- 7) La transfiguration du réel
- 8) Fonction de l'œuvre d'art
- 9) L'autonomie de l'artiste

NOTES COMPLÉMENTAIRES

- I) La beauté dans la nature
- II) François Cheng
- III) Sur l'expression « exercices spirituels »
- IV) Sur l'art religieux
- V) Deux exemples
- VI) Nietzsche (1844-1900)

Cinquième chapitre : La religion

- 1) La religion, un fait culturel ?
- 2) L'oubli du religieux
- 3) Philosophie et religion
- 4) Sur la connaissance métaphysique
- 5) L'athéisme
- 6) L'athéisme par la Métaphysique

NOTES COMPLÉMENTAIRES

- I) Il y a déisme et déisme
- II) Sur le sens du mot mystique
- III) Heidegger (1889-1976)
- IV) Feuerbach (1804-1872) et Bakounine (1814-1873)
- V) Un texte de Henri de Lubac

Conclusion